

Léon Issaakovitch CHESTOV [1866-1938]

Avocat, écrivain et philosophe russe

(1928)

Le pouvoir des clefs (Potestas Clavium)

Traduit du russe par Boris de Schloezer

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES

CHICOUTIMI, QUÉBEC

<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Un document produit en version numérique par un bénévole, ingénieur français qui souhaite conserver l'anonymat sous le pseudonyme de *Antisthène*, Villeneuve sur Cher, France. [Page web](#).

À partir du texte de :

Léon Chestov [1866-1938]

Le pouvoir des clefs (Potestas Clavium)

Traduit du russe par Boris de Schloezer. Œuvres de Léon Chestov, Tomes V et VI. Paris : Les Éditions de la Pléiade, 1928, 458 pp. Première édition, 1923.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

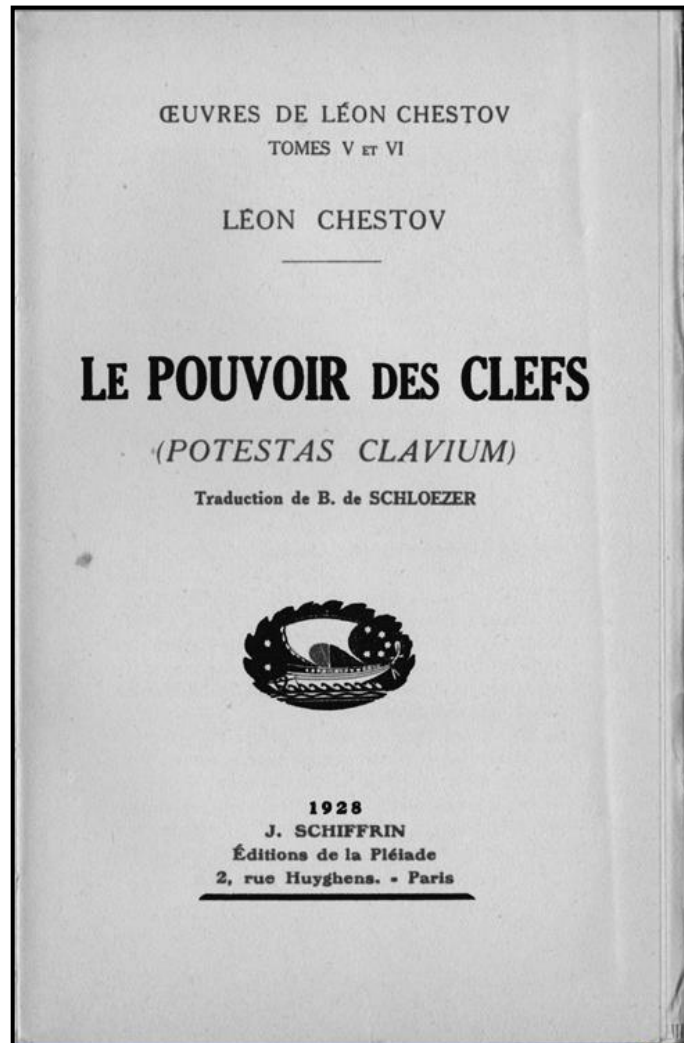
Édition numérique réalisée le 5 avril 2022 à Chicoutimi, Québec.



Léon Issaakovitch CHESTOV [1866-1938]

Avocat, écrivain et philosophe russe

Le pouvoir des clefs
(Potestas Clavium)



Traduit du russe par Boris de Schloezer. Œuvres de Léon Chestov, Tomes V et VI. Paris : Les Éditions de la Pléiade, 1928, 458 pp. Première édition, 1923.

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

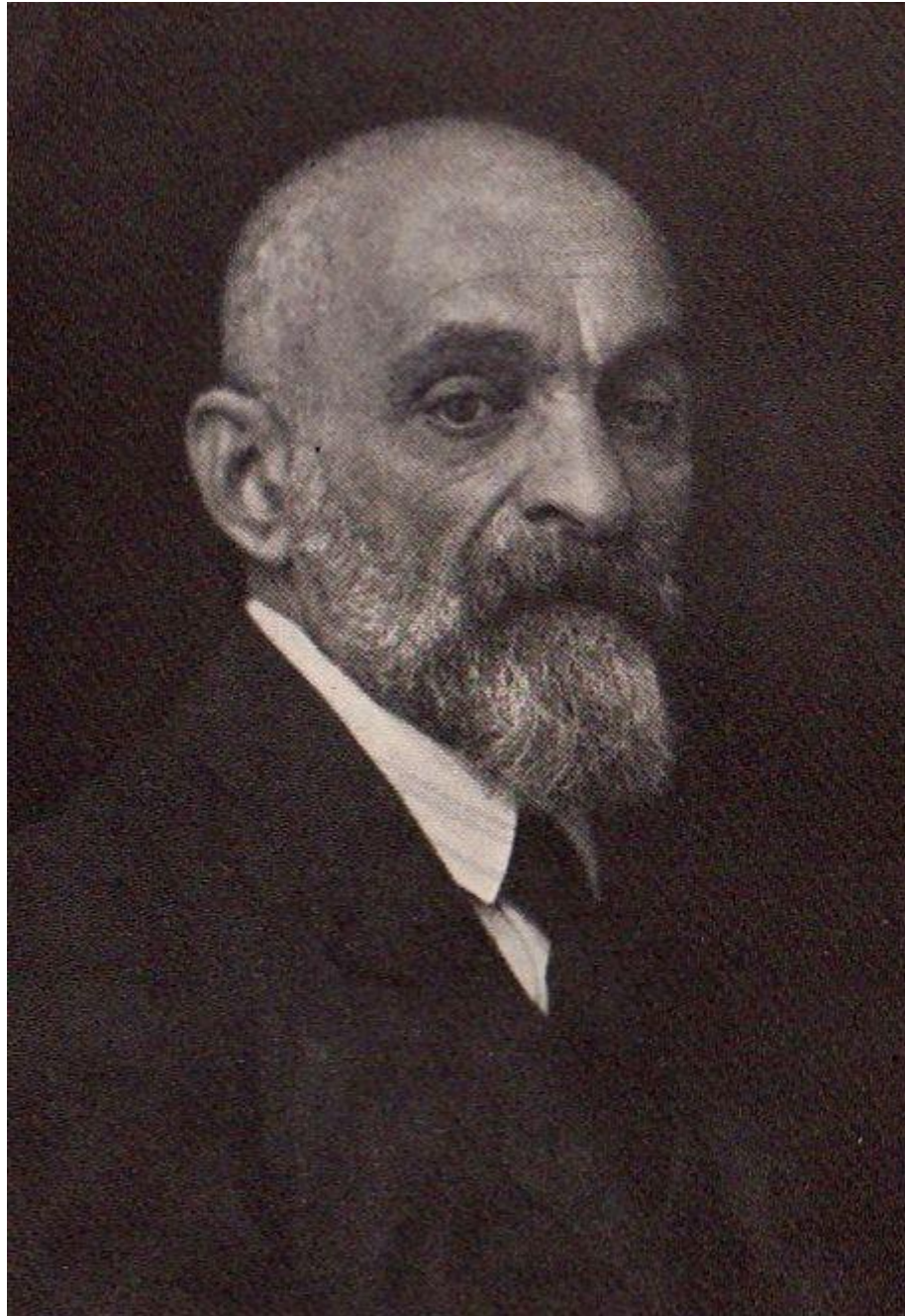
Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[II]

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE CENT
EXEMPLAIRES RÉIMPOSÉS
NUMÉROTÉS DE 1 A 100, SUR PUR FIL
DU MARAIS. CES EXEMPLAIRES
N'ONT PAS ÉTÉ MIS DANS LE
COMMERCE

[III]

[IV]



Phot. Markovich.

[V]

ŒUVRES DE LÉON CHESTOV
TOMES V ET VI

LÉON CHESTOV

LE POUVOIR DES CLEFS

(POTESTAS CLAVIUM)

Traduction de B. de SCHLOEZER



1928

J. SCHIFFRIN

Éditions de la Pléiade

2, rue Huyghens. - Paris

[VI]

Copyright by Éditions de la Pléiade 1928.

[457]

Le pouvoir des clefs

Table des matières

[Mille et une Nuits](#) (en guise de préface) [VII]

Première Partie [1]

- I. [Sancta superbia](#) [3]
- II. [Destruction et Construction](#) [16]
- III. [L'Argument classique](#) [20]
- IV. [Potestas clavium](#) [25]
- V. [Les Étoiles fixes](#) [37]
- VI. [Eros et les Idées](#) [40]
- VII. [Darwin et la Bible](#) [44]
- VIII. [Exercitia spiritualia](#) [46]
- IX. [La Philosophie de l'histoire](#) [49]
- X. [De novissimis](#) [60]
- XI. [L'Irréfutabilité du matérialisme](#) [68]
- XII. [La Raison](#) [71]
- XIII. [La Synthèse](#) [74]
- XIV. [Les Pensées exprimées et non exprimées](#) [77]
- XV. [Les Règles et les Exceptions](#) [80]
- XVI. [Les Paroles et les Actes](#) [91]
- XVII. [La Nature et les Hommes](#) [95]
- XVIII. [Caveant consules](#) [96]
- XIX. [Le Bonnet magique](#) [98]
- XX. [Magna charta libertatum](#) [99]
- [458]
- XXI. [Le Désintéressement et la dialectique](#) [101]
- XXII. [Les Énigmes de la Vie](#) [106]
- XXIII. [La Puissance du Bien chez Platon](#) [109]

- XXIV. [Aurea mediocritas](#) [112]
- XXV. [Des Dieux](#) [115]
- XXVI. [De l'Être absolument parfait](#) [117]
- XXVII. [Le Jugement dernier](#) [119]
- XXVIII. [La Tour de Babel](#) [125]
- XXIX. [La Consolation métaphysique](#) [129]

Deuxième Partie [131]

- I. [Le Labyrinthe](#) [133]
- II. [La Responsabilité](#) [155]
- III. [Pro domo mea](#) [158]
- IV. [Les Héros de l'Esprit](#) [159]
- V. [Sursum corda](#) [161]
- VI. [Des Sources de la Connaissance](#) [170]
- VII. [Question](#) [176]
- VIII. [De Profundis](#) [177]
- IX. [La Musique et les Fantômes](#) [195]
- X. [Socrate et Saint Augustin](#) [226]

Troisième Partie [147]

- I. [De la Racine des choses](#) [249]
- II. [Memento mori](#) (À propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl) [307]
- III. [Qu'est-ce que la Vérité ?](#) (Ontologie et Éthique) [397]

[VII]

Le pouvoir des clefs

Mille et une nuits (En guise de préface)

Le Bien n'est pas Dieu. Il nous faut chercher ce qui est supérieur au bien. Il nous faut chercher Dieu.

(L. CHESTOV).

Qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté, puisque nous en faisons profession.

(PASCAL).

I

[Retour à la table des matières](#)

Y en eut-il un seul parmi les philosophes qui admît Dieu ?

À part Platon, qui n'admettait Dieu qu'à moitié, tous les autres ne recherchaient que la sagesse. Et voilà qui est étrange : l'épanouissement de la philosophie grecque coïncide avec la décadence d'Athènes : or il semble que les époques de décadence doivent apprendre à l'homme à questionner, autrement dit, à diriger sa pensée vers Dieu. Évidemment, de ce fait que l'homme se sent malheureux et que les Etats, les peuples, et même les idéals périssent, il ne s'ensuit nullement qu'il existe un Être tout-puissant, omniscient, absolument bon, auquel on peut adresser ses prières avec l'espoir d'être entendu. Mais si l'existence [VIII] d'un tel être pouvait être déduite des faits, on n'aurait nul besoin de la foi et l'on pourrait se contenter de la science, au domaine de laquelle appartiennent tous les « il s'ensuit ».

La logique de « l'homme religieux » est cependant toute différente de la logique du savant. Le Psalmiste dit : « De profundis ad te, Domine, clamavi ». Quel rapport y a-t-il entre « de profundis » et « Dominus » ? Si nous posons cette question à un savant, il ne la

comprendrait pas ; il dirait qu'entre ces deux termes il n'y a, il ne peut y avoir aucun rapport, pas plus qu'entre les hurlements du vent nocturne dans la cheminée et la course de ma plume sur le papier. Tout au plus il se rapportera aux considérations classiques d'Aristote sur le nécessaire et le contingent : « Les causes dont dépend le hasard sont indéterminées, c'est pour cela que le hasard est caché à la raison humaine et détermine les phénomènes non pas essentiellement, mais comme une chose concomitante. Le hasard s'appelle heureux ou malheureux selon qu'il nous apporte un bien ou un mal... » (Met. XI, 8, fin).

Le rapport entre « de profundis » et « Dominus » est certainement fortuit : la raison qui connaît les causes fondamentales le proclame sans hésitation aucune. Et la nature en ce cas prend le parti de la raison. Pour la nature, « Dominus », « clamare » et « de profundis » sont trois idées qui n'ont entre elles nul lien intérieur. Je peux rendre plus claires encore les paroles d'Aristote par une phrase de Hegel, qui, plus qu'Aristote lui-même, s'est pénétré de l'esprit de la philosophie du stagyrite. « Les mouvements du système [IX] solaire s'effectuent conformément à des lois immuables et ces lois sont sa raison. » Que veut-on de plus ? C'est tout à fait aristotélien. Le principe suprême, — « la raison » et « la nature » ne sont pas autre chose, en dernier lieu, que les lois du mouvement. Spinoza, avec sa méthode géométrique, fut encore plus audacieux et rigoureux qu'Aristote et que Hegel. Il ne craignit pas, en effet, de déclarer franchement : « De natura rationis non est res, ut contingentes, sed ut necessarias contemplari », transformant ainsi tout le contingent en nécessaire. Dans notre exemple, « de profundis » et « clamare » et « Dominus » doivent, d'après Spinoza, de contingents devenir nécessaires, c'est-à-dire perdre toutes ces nuances du bon et du mauvais (ἀγαθή και κακή τύχη) qu'Aristote avait encore jugé possible de conserver. Et le bonheur et le malheur (εὐτυχία και δυστυχία) peuvent d'autant moins constituer pour lui un problème philosophique. Je ne songe pas du tout, naturellement, à défendre ici les théories eudémonistiques ou même utilitaristes, bien que je doive avouer qu'en comparaison des conceptions mécanistiques, l'hédonisme le plus vulgaire apparaît singulièrement profond. Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue que chez Aristote lui-même εὐτυχία et δυστυχία ne doivent pas être pris dans le sens de réussite ou d'échec ordinaire. Il dit que le hasard (τύχη και ἀτόματον) fut la cause de l'apparition du

monde. Une « réussite » telle que la naissance du monde est mise au compte du hasard.

Mais c'est parfaitement juste : du point de vue de la raison, la naissance du monde est l'œuvre du hasard. [X] Autrement dit, la raison est obligée d'admettre que le monde pouvait naître, mais qu'il pouvait aussi ne pas naître. Si l'on veut savoir toute la vérité, je dirai même que la raison, en somme, n'admet la possibilité ni de la naissance, ni de l'existence du monde ; ainsi donc, le monde est né et il existe à l'encontre de la raison et de toutes les possibilités. Et lorsque Aristote assure que le hasard est caché à la raison, il s'exprime inexactement ou plutôt, il ne dit pas tout. Non seulement le hasard est caché aux yeux des hommes ; le hasard n'existe pas du tout pour la raison et ne peut être, cela va de soi, l'objet d'une connaissance scientifique. (Aristote, *Metaph. XI, 1065 a.*)

En effet, le hasard n'existe ni toujours, ni la plupart du temps. Il fait irruption brutalement et, comme pensent certains, illégalement dans l'unité bien réglée et organisée. Mais puisque la science a pour but, ainsi que cela était chez les anciens, de trouver les *πρῶται ἀρχαί*, les principes fondamentaux, de parvenir jusqu'aux *ρίζώματα πάντων*, — les racines de toutes choses, a-t-elle le droit d'écarter le hasard du champ de ses investigations ? Le hasard ne se produit pas toujours ; il se produit rarement ; mais cela signifie-t-il qu'il est moins important, moins significatif ? Aristote, il est vrai, affirme sans hésiter qu'il faut donner la préférence à ce qui se produit toujours et souvent, plutôt qu'à ce qui arrive rarement, de temps en temps. Mais ce n'est là qu'une appréciation arbitraire, qui n'a aucune base, et ne vaut rien comme argument. Si Aristote n'a pu inventer rien d'autre pour défendre ses idées, c'est qu'il n'avait vraiment rien à dire.

[XI]

Car il est de toute évidence que l'importance, la signification et même la réalité d'une chose ne dépendent nullement de sa fréquence. Le génie se rencontre très rarement, et les gens médiocres pullulent ; c'est cependant le génie qui attire notre attention. Les révélations se produisent une fois en cent ans ou même en mille ans. Mais s'il ne s'était produit qu'une seule et unique révélation depuis les origines du monde et jusqu'à nos jours, elle aurait eu pour nous infiniment plus de valeur que les phénomènes qui se répètent chaque heure, chaque

minute. On dira que les phénomènes qui se répètent peuvent être vérifiés et même reproduits artificiellement (l'expérimentation), tandis que les faits accidentels ne peuvent être vérifiés. Nous constatons chaque jour que la pierre tombe au fond de l'eau, mais ce n'est qu'une fois seulement, sur le mont Sinäï, et en l'absence de tout témoin, que Dieu se révéla à l'homme. Comment savoir avec certitude que ce fait eut vraiment lieu ?

Il semble que le seul argument essentiel et décisif qu'on puisse opposer à l'accidentel est, non pas qu'il est dénué d'importance, mais qu'on ne peut le saisir et l'enregistrer. Tout ce qui est accidentel est par sa nature même capricieux et n'apparaît que pour un instant. C'est pour cela que Platon, en formulant la pensée fondamentale de la philosophie hellénique, distinguait (Tim. 27 D) : τί τὸ ὄν ἀεὶ γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ ὄν δε οὐδέποτε. C'est-à-dire : ce qui existe toujours mais n'est pas né, et ce qui naît toujours, mais n'existe pas.

Ce qui existe toujours est conçu par la raison, [XII] par la pensée, comme toujours égal et identique à lui-même. Quant à ce qui surgit et disparaît, comment le saisir et le fixer ? La raison est absolument incapable de le saisir. Dans notre exemple : « De profundis ad te, Domine, clamavi », l'homme implore Dieu du fond de l'abîme de l'horreur et du désespoir. Tout n'est ici qu'« accidentel ». Lorsqu'il n'y avait ni abîme, ni horreur, ni désespoir, l'homme ne voyait pas Dieu et ne l'appelait pas. Mais il arrive aussi parfois que l'abîme, ainsi que l'horreur et le désespoir sont là, mais qu'il n'y a personne à invoquer : Dieu est absent. Dieu n'est pas toujours. Lui aussi apparaît et disparaît. On ne peut même pas dire de Dieu qu'Il est souvent. Au contraire, d'ordinaire, le plus souvent, Il n'est pas. Il va donc de soi qu'Il ne peut être l'objet d'une connaissance scientifique. Et le « primum movens immobile » d'Aristote, ce « primum movens » qu'Aristote appelle Dieu, n'est nullement digne de s'intituler Dieu ; ou, plus exactement : le « primum movens » est juste le contraire de Dieu ; si bien que s'il est πρώτη ἀρχή, le premier principe, il faut dire franchement que Dieu n'existe pas. Car quel que soit l'abîme où l'homme se trouve précipité, quels que soient l'horreur et le désespoir où il sombre, jamais il n'implorera le « premier moteur », quand bien même il serait évident pour lui que ce moteur a toujours été et existera éternellement. Un tel Dieu n'aurait jamais inspiré le Psalmiste ; et s'il n'y avait que ce Dieu là, nous n'aurions jamais eu de psaumes, ni de prophètes, ni d'apôtres.

En somme, à part Platon, qui, ainsi que je l'ai dit, ne sut jamais se décider entre la raison qui [XIII] conçoit ce qui est toujours égal et identique à lui-même et la tendance irraisonnée mais puissante qui l'entraînait vers les anciens mythes, à part Platon donc, tous les philosophes étaient fermement convaincus que Dieu n'existe que pour le peuple, que pour la foule.

II

Platon admettait l'*ἀνάμνησις* et croyait aux idées, et ce ne fut certes pas la raison qui le guida en ce cas. Il avait donc pleinement mérité les durs reproches que lui adressait Aristote. Il serait cependant naïf de s'imaginer qu'Aristote lui-même fût libre de tout reproche à cet égard et qu'il ait réussi à établir solidement les bases de sa philosophie. En ce qui concerne précisément le problème fondamental de la philosophie, l'objet de la connaissance, il s'embrouille tout autant que son maître. Il n'admet pas l'existence des idées ; seuls les objets particuliers sont réels pour lui ; mais l'objet de la connaissance est cependant, selon lui, non le particulier, mais le général, c'est-à-dire, à l'encontre du but qu'il s'était proposé, non pas ce qui existe, mais ce qui n'existe pas. Même les plus grands admirateurs d'Aristote, tels que Zeller et Schwegler, sont obligés de le reconnaître.

Par malheur, ni l'un ni l'autre ne se demande comment il arriva qu'un aussi vaste génie, un si grand savant, pût laisser subsister dans son système une contradiction aussi flagrante. Et pourquoi ce même [XIV] Aristote qui avait fait montre d'une si grande perspicacité lorsqu'il s'agissait de découvrir les contradictions de Platon, devenait aveugle et insouciant à l'égard de ses propres idées. Lui, auquel la vérité était plus chère que l'amitié, que Platon, que tout au monde, devait, semble-t-il, se montrer envers lui-même plus exigeant qu'envers son maître. Et puis, comment se fait-il que des contradictions aussi essentielles, qui eussent dû enlever toute valeur à l'œuvre philosophique de ces Grecs de génie, n'aient pas empêché et n'empêchent nullement, même aujourd'hui encore, ces penseurs de demeurer les guides de tous ceux qui recherchent la vérité ? Dans ce problème fondamental de la philosophie, nous en sommes, en effet,

encore au même point que les Grecs. Aujourd'hui encore, celui qui tient pour Aristote dispose d'une science du général, lequel n'existe pas ; et celui qui est avec Platon est condamné à une mythologie que l'intelligence moderne ne saurait admettre. Et tous, cependant, voudraient que la philosophie eût pour objet ce qui existe et fût une science rigoureuse.

Ecoutez avec quelle assurance l'Aristote moderne, Hegel, parle de la philosophie : « Das Wahre gelangt aber nicht nur zur Vorstellung und zum Gefühle, wie in der Religion und zur Anschauung wie in der Kunst, sondern auch zum denkenden Geist ; dadurch erhalten wir die dritte Gestalt der Vereinigung (des Objektiven und Subjektiven) — die Philosophie. Diese ist insofern die höchste Gestaltung. »

Telle est, il est vrai, la tradition philosophique ; tous les philosophes s'efforçaient toujours d'exalter [XV] autant que possible leur œuvre. Et Aristote lui-même, sous ce rapport, ne le cède en rien à Hegel. Mais Aristote vivait il y a plus de deux mille ans. La philosophie alors ne faisait que commencer. Le monde cultivé alors ne connaissait pas encore ces deux « cas » particuliers de révélation, uniques chacun en leur genre, que furent l'Ancien et le Nouveau Testament. Mais Hegel les connaissait ; il parlait souvent de ces « cas particuliers » et s'enorgueillissait de ce que le peuple allemand auquel il appartenait eût compris ces révélations plus profondément que les autres peuples.

Ou bien n'était-ce que des paroles ? Certainement, ce n'était que des paroles. Hegel était trop proche, par l'esprit, d'Aristote pour admettre sérieusement une mythologie, quelle qu'elle fût, celle d'Homère ou celle de la Bible. « Denkender Geist » était tout pour lui. Et tout ce qui ne trouvait pas place dans l'« esprit pensant », était rejeté comme transitoire, inutile, insignifiant. De même qu'Aristote, il voulait avant tout que la philosophie fût une science, et la science pour lui était avant tout cette sorte de connaissance qui pouvait être communiquée et transmise à autrui. Le maître avait dit : σημείον τοῦ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν ἐστίν¹. Et personne ne peut plus renoncer à ces paroles. Le signe distinctif de la science consiste en ce qu'elle peut être apprise par tous et toujours. Conformément à cela, les philosophes, pour autant qu'ils étaient et qu'ils sont obligés de tenir compte [XVI] de la

¹ Le signe distinctif de la connaissance est qu'elle peut être transmise aux autres (on peut l'enseigner).

révélation, s'efforçaient toujours, à l'encontre du sens parfaitement clair du récit biblique, de transformer la révélation en ἀεὶ ὄν, de faire d'un fait historique, c'est-à-dire qui ne s'est produit qu'une fois et qui, comme tout fait historique, a été englouti par le temps, une chose permanente, immuable. Les Pères de l'Église eux-mêmes, qui s'étaient entièrement assimilés la philosophie grecque, commentaient les Écritures saintes de façon à les accorder avec les principes premiers, πρῶται ἀρχαί, découverts par la raison (« lumen naturelle »). La naissance du Fils, l'incarnation, la mort du Christ étaient également conçus non pas comme des faits particuliers qui s'étaient produits une fois, mais comme existant d'une façon permanente. Et c'est en accord avec cette conception que naquit et se développa la doctrine du λόγος, esquissée pour la première fois par le juif hellénisé Philon, bien qu'il ne soit parlé du λόγος dans l'Écriture qu'une seule fois, dans le premier verset du quatrième Évangile. L'idée du λόγος fut élaborée par la philosophie grecque ; et les esprits à tendances philosophiques, c'est-à-dire athéistiques, les esprits qui ne se fiaient qu'à eux-mêmes, profitèrent avec joie de la possibilité qui leur était ainsi donnée de relier la révélation à la raison, c'est-à-dire « lumen naturelle » à « lumen supernaturelle ». Inutile de dire que c'est « lumen naturelle » qui sut profiter et qui profite encore de tous les avantages de cette union. Le catholicisme l'a très bien compris, et le concile du Vatican décréta : « Dei existentiam naturali ratione posse probari ».

[XVII]

Mais, je le répète, inutile de se leurrer. On peut évidemment démontrer l'existence de Dieu au moyen d'arguments rationnels, et nous avons plus qu'assez de ces sortes de preuves. Mais elles ne peuvent faire que du tort à la cause qu'elles défendent. Chaque fois que la raison se mettait à prouver l'existence de Dieu, elle posait pour première condition que Dieu fût prêt à se soumettre aux principes fondamentaux que lui imposait la raison. Dieu prouvé par la raison, quels que fussent les prédicats que celle-ci lui accordât — la toute-puissance, l'omniscience, la bonté n'étaient Dieu que par la grâce de la raison. Et alors il se trouvait tout naturellement privé du prédicat de la vie ; car la raison, quand bien même elle le voudrait, est tout à fait incapable de créer quoi que ce soit de vivant : ce n'est pas son affaire. Et d'ailleurs, par sa nature même, la raison hait la vie plus que tout au monde, sentant instinctivement en elle un ennemi irréconciliable.

Depuis que la raison est apparue dans l'arène de l'histoire, sa principale tâche fut toujours la lutte contre la vie. Et jamais peut-être cela n'éclata avec une telle évidence que de nos jours, quand aux applaudissements unanimes du monde cultivé, le panlogisme, et même — « sit venia verbo » — le panépistémisme, proclamèrent hautement leurs droits à la domination universelle. Tel fut l'aboutissement de la lutte millénaire entre le génie juif et le génie grec, ainsi que l'on s'exprime. En philosophie, ce fut Hegel qui triompha ; en théologie, ce fut le Concile du Vatican qui proclama, comme je l'ai déjà dit : « Dei existentia naturali ratione posse probari ».

[XVIII]

Il faut dire que cette thèse, proclamée en 1870 par le Concile du Vatican, se développa et s'affirma tout au long de l'évolution historique du catholicisme et, dès le moyen âge déjà, était en fait un dogme ; il ne pouvait en être autrement, vu l'alliance conclue entre l'esprit juif et le génie grec. Le christianisme naquit en Galilée. C'est Renan, je crois, qui disait qu'au début de notre ère, la Judée était le pays le plus ignorant du monde antique ; la Galilée, la région la plus ignorante de la Judée, et qu'en Galilée, ces charpentiers et ces pêcheurs au milieu desquels naquit la nouvelle doctrine formaient la population la plus ignorante de cette région. Comment donc aurait-il pu arriver que « lumen naturale » que pendant des siècles on avait entretenu soigneusement dans les pays de culture grecque se fût trouvé soudain en possession des charpentiers et des pêcheurs incultes de la Galilée ? Les Grecs étaient persuadés que la raison était non seulement capable de démontrer l'existence de Dieu, qu'elle pouvait non seulement expliquer tout, mais qu'elle pouvait aussi combler toutes les aspirations humaines. Comment donc auraient-ils pu admettre que « ratio naturalis », qu'ils possédaient au plus haut degré, dût s'incliner devant « ratio supernaturalis » des Juifs ; que c'étaient les Juifs et non pas les Grecs qui disposaient du λόγος ἐν ἀρχῇ (Au commencement était le Verbe) ? Comment auraient-ils pu admettre que, lorsque le Juif ignare clamait du fond de l'abîme, « clamabat de profundis », Dieu lui répondait, tandis que, lorsque le Grec cultivé raisonnait, ses réflexions n'aboutissaient à rien ?

[XIX]

Il est clair que ni les Grecs et les Romains, les contemporains de Jésus, ni les Européens, nos contemporains, n'admettaient jamais

sérieusement que « clamare de profundis » pouvait présenter, en ce qui concerne la recherche de la vérité, des avantages quels qu'ils fussent vis-à-vis de la pensée dialectique. Mais je m'exprime trop faiblement : les hommes instruits de tous les temps savent parfaitement que clamer, — du fond de l'abîme ou du haut d'une montagne, — est chose tout à fait inutile et absurde, et que les clameurs et les implorations n'ont absolument aucun rapport avec la vérité. Telle est en somme le sens des considérations de Hegel citées plus haut sur les rapports entre la « religion » et la « philosophie ». Il dit que la vérité est accessible dans la religion à la représentation et au sentiment, dans l'art, — à la contemplation, mais que c'est dans la philosophie seulement qu'elle apparaît à l'esprit pensant. Et c'est dans la philosophie seulement qu'elle acquiert son expression la plus sage, la plus libre, la plus parfaite.

A première vue il peut sembler que Hegel s'efforce uniquement d'être équitable et de rendre à chacun ce qui lui est dû. La religion, l'art, la philosophie atteignent la vérité chacun à leur manière. Mais il ne s'agit nullement d'équité en l'occurrence Hegel déclare ouvertement que tous les avantages sont du côté de l'esprit pensant ; les autres formes de perception de la vérité ont une grande valeur positive, mais cette valeur n'atteint le degré superlatif que dans le cas de l'esprit pensant. Pourquoi cela ? Pourquoi l'esprit qui pense est-il supérieur, plus libre et plus sage par-dessus [XX] le marché que les autres formes de l'activité de l'esprit ? Evidemment, Hegel ne pourrait nous en fournir qu'une seule raison : telle est la tradition philosophique. Mais Hegel ne se contente pas de ces avantages. Les prétentions de l'esprit pensant sont encore beaucoup plus sérieuses et importantes. Il veut être l'instance suprême ; il veut s'arroger le droit de se prononcer en dernier ressort sur tous les premiers et les derniers problèmes de l'être. Lorsque l'homme « clamat de profundis », l'esprit pensant *sait* que si désespérées que soient ces clameurs, elles n'aboutissent à rien. Tu parviendras, si tu cries, à te briser la voix, à tromper tes sens, et tu t'imagineras peut-être que tu as vu Dieu et que Dieu t'a entendu. Mais ce ne sera là qu'une vérité religieuse qui, devant le tribunal de l'esprit pensant, ne se trouvera pas être la plus haute, ni la plus libre, ni la plus sage. « Dei existentia naturali posse probari ratione ».

III

Autrement dit : il faut de nouveau avoir recours à l'argument ontologique de l'existence de Dieu, argument qu'avait si brillamment développé dans les temps modernes Descartes et que Hegel jugea possible de rétablir, malgré la réfutation kantienne.

Il y a lieu de remarquer que Descartes déjà (ainsi que le montre la préface de ses « Méditations »), non seulement considérait qu'il était possible de prouver l'existence de Dieu au moyen du « lumen naturale », [XXI] mais qu'il était convaincu, tout comme Hegel, que seul était vrai ce qui était confirmé par la raison naturelle et que tout le reste n'était que mensonge. Et comme il est étrange de lire ces lignes dans Descartes qui avait une confiance si entière en la raison : « *Tantumque generaliter dicam, ea omnia quae vulgo jactantur ab Atheis ad existentiam Dei impugnandam semper ex eo pendere, quod vel humani affectus Deo affingantur, vel mentibus nostris tanta vis et sapientia arrogetur, ut quidam Deus facere possit ac debeat, determinare et competiendere conemur ; adeo ut modo tantum memores simus mentes nostras considerandas esse ut finitas, Deus autem ut incomprehensibilem et infinitum, nullam ista difficultatem sint nobis paritura* ».

Je pense qu'on peut affirmer sans crainte de se tromper que chaque fois que le rationaliste se réfère à l'inconcevabilité de Dieu, il dissimule ainsi sa conviction que les questions qu'on lui pose n'exigent pas de réponse, ou plutôt n'en sont pas dignes. En ce qui concerne Descartes, cette supposition est d'autant plus admissible qu'il se souvenait encore très bien du procès de Galilée. Descartes ne pouvait répondre selon sa vraie pensée aux arguments ordinaires des athéistes qui disaient que Dieu laisse régner le mal sur la terre, qu'il est indifférent aux souffrances des justes et au triomphe des méchants, etc. Spinoza lui-même ne pouvait pas parler franchement, bien qu'il fût plus audacieux et plus résolu que Descartes. Et cependant Spinoza ne craignit pas d'écrire : « En dépit des protestations de l'expérience quotidienne, [XXII] montrant par des exemples sans nombre que les rencontres utiles et nuisibles échoient sans distinction aux pieux et aux impies, ils n'ont pas pour cela renoncé à ce préjugé invétéré (que Dieu soit bon et juste). Ils ont trouvé plus expédient de mettre ce fait au nombre des

choses inconnues dont ils ignoraient l'usage, et de demeurer dans leur état actuel et natif d'ignorance, que de renverser tout cet échafaudage et d'en inventer un autre. Ils ont donc admis comme certain que les jugements de Dieu passent de bien loin la compréhension des hommes : cette seule cause certes eût pu faire, que le genre humain fût à jamais ignorant de la vérité, si la mathématique, occupée non des fins, mais seulement des essences et des propriétés des figures, n'avait fait luire devant les hommes une autre norme de vérité. »

Il est clair que Spinoza a dit ce que pensait Descartes. Celui-là seul affirmera que les décisions des dieux sont inconcevables pour la raison humaine, qui veut pour toujours cacher la vérité aux hommes. Mais est-ce que Descartes ne s'efforçait pas d'atteindre la vérité ? Et Spinoza ne suivait-il pas les traces de Descartes ? Peut-on admettre que Descartes ne vit pas tout aussi clairement que Spinoza que le recours à l'incommensurabilité de la raison humaine et de la raison divine n'est qu'un procédé dangereux et nuisible pour dissimuler la vérité ? La méthode même de Descartes contient déjà en germe ce que dit Spinoza. Ou, pour parler d'une façon plus générale, la méthode scientifique n'admet nul rapport entre Dieu et l'homme et élimine tout simplement Dieu du champ de la vision humaine. [XXIII] Car la raison et la volonté de Dieu diffèrent absolument de notre raison et de notre volonté, bien que nous employions pour les désigner les mêmes termes. Ainsi employons-nous le même mot pour désigner le chien, quadrupède domestique qui aboie, et la constellation où brille Sirius. Et le témoignage le plus honnête, le plus véridique sur ce sujet nous est fourni une fois de plus par Spinoza : « Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentia constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differe deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine convenire possent ; non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis, signum caeleste, et canis animal latrans. » (Eth. I, XVII. Schol.)

Avec cette admirable puissance d'expression que possède son langage si simple, Spinoza révèle ici la pensée dernière et secrète de toute méthode scientifique et de toute connaissance. Descartes n'osa pas la proclamer ouvertement, car il craignait, ainsi que je l'ai dit, le sort de Galilée. Hegel, lui non plus, ne dit pas tout, pour certains motifs, sinon pratiques en tout cas étrangers à la science. Parmi les modernes, seuls Schopenhauer et Feuerbach déclarèrent ouvertement et à voix haute que Dieu n'existait pas. Et en effet, si la raison et la volonté de

Dieu ressemblent autant à la raison et à la volonté de l'homme que la constellation du Chien au chien qui aboie, alors quoi que ce soit peut être appelé Dieu. Alors la matière des matérialistes peut être Dieu aussi. Autrement dit, entre Dieu et l'homme, il n'y a rien de commun.

Spinoza considère, il est vrai, que bien que l'homme [XXIV] soit complètement indifférent à Dieu, l'homme doit néanmoins aimer Dieu. Et puis Spinoza trouve que le Dieu qu'il nous présente est digne d'amour et est un être absolument parfait. Mais cela n'est déjà plus un jugement « objectif », mais une appréciation, c'est-à-dire l'opinion particulière d'un homme, extrêmement remarquable, il est vrai, opinion qu'il est impossible de démontrer, ni « *more geometrico* », ni de quelque autre manière. Ici finit, en somme, le domaine de la « science rigoureuse », et nous pouvons donc passer tranquillement à côté des idéals éthiques et religieux de Spinoza. Ce qui nous importe seulement, c'est que d'après Spinoza, Dieu n'existe pas, et que non seulement le mal n'est pas grand, mais qu'au contraire il en résulte un grand bien. Et puis ce qui est important encore, c'est que *telle fut la pensée de tous les philosophes sans exception, des temps les plus anciens jusqu'à nos jours.*

En somme la doctrine des Cyniques et des Stoïciens avait principalement pour objet de montrer aux hommes qu'ils pouvaient par la seule force de leur volonté créatrice obtenir tout ce dont ils avaient besoin. La vertu comme but suprême, qui donne à la vie sa valeur et sa signification, était précisément le succédané qui devait, selon la doctrine de ces écoles, remplacer Dieu. Et à en croire les philosophes, ce succédané était parfaitement acceptable. Sous ce rapport, les Cyniques et surtout les Stoïciens, assumèrent un rôle très important dans l'histoire de la philosophie. On dit d'ordinaire que les problèmes théoriques ne les intéressaient guère et que la philosophie [XXV] scientifique passa à côté d'eux. C'est une grande erreur. Par sa prédication morale, Socrate avait déjà déterminé le sort des recherches philosophiques qui suivirent. Plus tard, les Cyniques et surtout les Stoïciens exprimèrent avec le plus de relief et de netteté, bien qu'avec étroitesse, comme disent les manuels, les principes fondamentaux sur lesquels devait s'édifier la philosophie. La philosophie n'est possible qu'à la condition que l'homme soit prêt à renoncer à soi-même et à se détruire. Autrement dit, il se trouve que la perfection morale de l'homme est le commencement de toute philosophie. Celui qui ne peut

s'élever au-dessus de son existence particulière, personnelle, au-dessus de son « individualité accidentelle », celui-là n'est pas un philosophe. Hegel le proclame ouvertement dans sa « Logique ». La vertu du penseur théoricien consiste à renoncer à soi, à cesser d'être un homme qui a des besoins pour n'être plus que le sujet de la connaissance, pour n'être que connaissance, « denkender Geist ». Cette condition ne fut peut-être pas formulée aussi directement et avec les mots que j'emploie ici. Mais les mots n'ont pas d'importance en ce cas ; l'essentiel est que tous les systèmes philosophiques sans exception, sont pénétrés de l'esprit stoïcien.

Cela n'apparaîtra peut-être pas comme un paradoxe maintenant, si je dis que le Stoïcisme est le frère du Scepticisme. Le Stoïcisme est le fruit du désespoir. A la place de l'être vivant, réel, on érige l'idée, les hommes ayant perdu tout espoir de sauvegarder les droits de l'être vivant. Tout ce qui naît — or tout ce qui [XXVI] est vivant naît, ainsi que le montre l'expérience — doit périr. Hegel avoue franchement que « la mort naturelle n'est que la réalisation d'un droit absolu que la nature possède sur l'homme ». Et ce philosophe est si entièrement convaincu du droit de la mort, qu'on ne sent même pas dans le ton de cette déclaration le moindre effort. Tout à fait dans l'esprit de Spinoza, il parle de la vie et de la mort, de la nature et de l'homme, comme s'il s'agissait de perpendiculaires et de triangles. Et de même qu'à la pensée que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, il n'éprouve ni joie, ni douleur, il livre l'homme avec une complète indifférence au pouvoir absolu de la nature. L'homme pour lui n'est qu'un moment de l'histoire de l'Esprit, et dans l'Esprit l'homme est déjà surmonté. Je le répète et j'insiste là-dessus : tous les philosophes ont pensé et pensent encore de même. Ils sacrifient avec la même indifférence l'homme vivant et le Dieu vivant, étant persuadés qu'une fois que la science existe, on n'a nul besoin de quoi que ce soit d'autre, et sans se douter évidemment que la science ne possède pas encore la vérité.

La seule exception dans les temps modernes à cette règle générale, c'est Nietzsche. Lorsqu'il se fut convaincu que Dieu n'existait pas, il fut saisi d'un désespoir si fou que, malgré son grand talent littéraire, il ne parvint jamais, en somme, à exprimer d'une façon adéquate ce qu'avaient fait les hommes en tuant Dieu. Mais on n'entendit pas la parole de Nietzsche. Tout le monde considère comme par le passé que

l'existence de Dieu, qu'il soit ou qu'il ne soit pas, n'a pas [XXVII] du tout d'importance. Il suffit qu'on continue à nommer cette chose idéale Dieu ; mais on pourrait se passer de ce nom et le remplacer par des mots tels que : « Natura », « Substantia », etc...

Si vous voulez, il n'est pas important peut-être en somme que les hommes admettent ou nient Dieu. Cela n'ajoute ni ne retranche rien à son existence. Si même l'on admet que parmi les centaines de millions d'hommes qui confessent Dieu en paroles, quelques-uns seulement ont senti vraiment Sa « présence », il n'y a là rien de bien terrible : le « consensus omnium » ne joue aucun rôle en ce cas. Pourvu que Dieu existe, c'est le principal, même si personne n'avait jamais entendu parler de Dieu. Et au contraire, si tous les hommes sur la terre croyaient en Dieu et que Dieu n'existât pas, il faudrait maudire cette foi, si douce, si consolante qu'elle fût.

IV

Et néanmoins les hommes ne peuvent ni ne veulent cesser de penser à Dieu. Ils croient en Lui, ils doutent, ils perdent complètement leur foi, puis ils reviennent à Lui. Les soi-disant preuves de l'existence de Dieu ne se trouvent être, en somme, qu'une sorte de lest philosophique ; elles sont certes fort intéressantes et instructives, mais ne présentent aucune utilité précisément pour le but qu'elles se proposent. Si vous lisez Anselme, Descartes, Spinoza, Hegel, quelle que soit la gloire de ces noms, quelles que soient la [XXVIII] profondeur et la sagacité de leurs considérations, vous avez l'impression très nette que ces gens ne croyaient pas en Dieu. On peut dire mieux : que ce qu'ils appelaient Dieu n'était pas Dieu. Déjà les philosophes grecs étaient fermement convaincus, comme je l'ai dit, que Dieu n'existait pas, que Dieu résidait dans la vertu, c'est-à-dire dans la faculté que possède l'homme de renoncer au monde réel et de se confiner dans le monde des idées, dans le monde idéal, l'unique monde où il est inexpugnable. On peut m'enlever mon père, ma mère, mes enfants, mes biens, ma patrie même, mais qui peut m'enlever le domaine des idées ? Au Moyen Age, le réalisme triompha parmi les philosophes catholiques pour la principale raison que le « général » (l'idéal) ne connaissant pas γένεσις (la

naissance, le commencement), n'est pas non plus soumis à φθορά (la mort, la fin). Et dans les temps modernes, tout le monde se précipita vers l'idéalisme, — il ne faut jamais l'oublier, — uniquement pour cette raison que les idées sont indestructibles, même les idées les plus simples. Il est facile de tuer un lapin vivant ou une bête à bon Dieu. Mais qui donc peut tuer « le lapin en général » ou bien une vérité géométrique ? L'idéalisme est le seul refuge de ceux qui ont perdu tout espoir de sauver les êtres vivants.

Mais est-ce bien une solution ? Ne vaut-il pas mieux, comme Schopenhauer et la sagesse hindoue que Schopenhauer vantait tellement, renoncer ouvertement à Dieu et admettre que la vie humaine est un mal et une souffrance continuelle, et que notre but dernier, par conséquent, consiste à détruire en nous la volonté de [XXIX] vivre ? Non pas du point de vue pratique évidemment : pratiquement, l'idéalisme trouve sa justification ; mais pour ceux qui ont soif de la vérité suprême, pour celui aux yeux duquel les considérations pratiques reculent au second plan en vertu de certaines circonstances (peut-être exceptionnelles) de son existence.

Le disciple de Schopenhauer, Nietzsche, fut le premier philosophe que l'épouvante saisit à l'idée de ce qu'avaient fait les hommes en tuant Dieu. Il se peut que si Nietzsche avait suivi Hegel, il ne se serait jamais douté que le Dieu de Hegel n'est que le masque de l'athéisme. Et ce n'est que parce que Schopenhauer l'habitua à parler franchement du dieu des philosophes qu'il lui fut donné de sentir la signification du crime qu'avaient commis les hommes en créant le culte des idées générales (de l'idéal). Nietzsche dit lui-même que les hommes ne se rendent pas compte de ce qu'ils ont fait. C'est exact. Nous commençons seulement à découvrir peu à peu l'abîme dans lequel nous avons roulé. Et à mesure que la réalité apparaît, grandit notre horreur du crime commis et qui se commet encore.

Et les événements eux-mêmes, comme s'ils le faisaient exprès, prennent mystérieusement une tournure telle que les esprits les plus aveugles devinent que l'humanité cultivée est entrée dans une période de démence. La guerre qui s'est déchaînée sur l'humanité a pris de telles proportions, a fait tant de victimes, qu'il n'y eut personne, semble-t-il, en Europe, qui n'en fût atteint dans ses affections les plus chères. Les représentants des Puissances réunies en congrès partagent [XXX] les dépouilles de l'Allemagne écrasée, espérant ainsi guérir leurs propres

blessures ; mais tout le monde se rend compte que ce traitement doit échouer. Les plaies saignantes ne se refermeront pas ; au contraire, elles s'envenimeront encore davantage. Et les clameurs des hommes martyrisés s'élèveront de nouveau, et de nouveau ils demanderont pourquoi l'on a tué, pourquoi l'on tue encore Dieu...

Et alors on se détournera peut-être enfin des méthodes d'explication « naturelle » de la vie. Alors, d'anciens souvenirs se réveilleront peut-être soudain, et des profondeurs secrètes de l'âme humaine s'échappera l'antique mais toujours vivant « de profundis ad te Domine, clamavi ». Et alors on découvrira comme une vérité évidente que l'histoire n'est nullement le développement de « l'idée », que la Judée n'était pas, comme le pensait Hegel, un des moments de ce développement, que les Grecs ne possédaient pas toute la vérité et que l'Allemagne contemporaine n'est nullement l'achèvement et le couronnement de la civilisation antique. Les habitants de la région la plus ignorante du monde ancien savaient bien plus que les pays les plus cultivés du monde moderne. Ils savaient, par exemple, que si Dieu n'est pas envieux, il est jaloux et nullement disposé — pour un temps en tout cas — à autoriser le premier venu, quand bien même ce serait un savant, à pénétrer Ses secrets. Certainement, Aristote disait que ce n'était que des bêtises et des mensonges : πολλὰ ψεύδονται οἱ ἀοῖδοι (les poètes mentent beaucoup). Et Hegel, le disciple d'Aristote, s'indigne à la seule possibilité d'une pareille supposition : [XXXI] « Denn warum sohlte er (d. h. Gott) uns nicht offenbaren, wenn wir einigen Ernst mit ihm machen wollen ». Justement : « Wen wir einigen Ernst mit ihm machen wollen... » O sainte simplicité ! comme on dut bien rire sur l'Olympe lorsque Hegel écrivit ces lignes ! Et n'entendez-vous pas avec vos oreilles humaines qu'il n'y a pas dans ces paroles de Hegel, ni dans tous ses écrits, la moindre allusion, même lointaine, à ce sérieux qui serait nécessaire pour hâter le moment de la révélation ? Vous vous souvenez certainement de ce qui arriva lorsque les hommes se mirent à construire la tour de Babel. Et pourtant, quand ils entreprirent ce travail colossal, ils voulaient certes « einigen Ernst mit ihm machen... » Si nous voulons obtenir que Dieu nous parle, ce ne sont pas les gens sérieux, les gens d'affaires et pratiques qui peuvent nous y aider, au contraire ! Aux gens sérieux, Dieu répondit par la confusion des langues. Les hommes qui s'étaient si bien mis d'accord sur tous les points de leur entreprise, cessèrent soudain, sans cause visible, de se comprendre.

Or, ce qui se passe maintenant rappelle tout à fait le récit de la Bible. Il n'y a pas plus de cinq ans de cela, les hommes paraissaient se comprendre entre eux et édifiaient en complet accord, cette tour majestueuse, la culture moderne, qui devait réunir tous les hommes et établir le paradis sur la terre. Et le paradis aurait été certainement réalisé, si brusquement, une démence incompréhensible n'avait troublé les esprits et poussé les hommes à détruire, avec une rage dont l'histoire ne connaît pas d'exemples, le produit d'efforts et de [XXXII] labeurs séculaires. La tour orgueilleuse de la culture européenne est maintenant en ruine. Il faut de nouveau recommencer ce travail de Sisyphe. Et Hegel n'est plus, dont la philosophie de l'histoire eût consolé les hommes en leur expliquant que « was wirklich ist, ist vernünftig », que l'Allemagne devait être écrasée, parce que son rôle historique était terminé, ou bien même qu'il était temps pour l'Europe de rentrer dans l'ombre, c'est-à-dire de cesser de vivre historiquement pour céder sa place au pays du Soleil levant, aux Etats-Unis, aux jeunes républiques australiennes, ou à d'autres encore.

Vous pensez que Hegel eût préféré renoncer à sa philosophie de l'histoire plutôt que de consoler ainsi l'Allemagne et l'Europe ? Mais il aurait dû, en ce cas, renoncer à toute sa philosophie, car sa philosophie de l'histoire forme la partie essentielle de son système. Vous croyez qu'il y aurait consenti, qu'il aurait été prêt à admettre que Dieu n'est ni l'idée absolue, ni l'esprit, que Dieu est un Dieu personnel, ainsi que l'enseigne l'Écriture, et que la guerre actuelle est la réponse de Dieu à toute l'Europe chrétienne, à sa tentative sacrilège pour atteindre le ciel par des moyens mécaniques, rationnels ?

Il se peut. Oui, il se peut bien. Car Hegel était non seulement un savant, mais aussi un homme, et, par conséquent, capable à la vue des malheurs de sa patrie de répéter après le Psalmiste : « Que ma langue se colle à mon gosier, si jamais je t'oublie, Jérusalem ! » Mais si c'est ainsi, si Hegel eût été capable de renoncer à ses constructions grandioses et d'admettre que l'élément [XXXIII] actif de l'histoire n'est pas la « dialectique intérieure » de l'Esprit, mais certaines forces mystérieuses, inconcevables et terribles, que devons-nous dire alors et faire, en face des événements qui se déroulent sous nos yeux ? Pour le moment, il suffirait déjà peut-être de se rappeler le récit biblique et de consentir, non pas à « einigen Ernst mit ihm machen », mais à l'accepter avec ce sérieux et cette tension particulière de l'âme avec

lesquels l'homme accueille les événements fatals de son existence, tels que la mort.

Si les horreurs de ces dernières années firent tomber notre présomptueuse assurance, les malheurs et les souffrances qui se sont effondrés sur nos têtes, auront été de quelque utilité. Mais il est peu probable que cela se passe ainsi. Il faut croire que les hommes, ces perpétuels Sisyphe, se remettront de nouveau, dans cinq ans, dans dix, dans vingt ans, à rouler patiemment l'immense rocher de l'histoire, et s'efforceront, tout comme naguère, de le hisser dans les tourments au sommet de la montagne jusqu'à la prochaine catastrophe, jusqu'à ce que se répètent encore tous les malheurs dont nous fûmes les témoins.

La philosophie de l'histoire ne ressemble pas du tout à la description que nous en faisait Hegel avec une assurance si enviable et une si lourde insouciance. L'humanité vit non pas dans la lumière, mais au sein des ténèbres, plongée dans une nuit continuelle. Non ! dans mille et une nuits ! Et l'histoire « n'amènera jamais l'homme » à la lumière. Et d'ailleurs la lumière n'est pas accessible « à l'homme ». L'« homme » peut construire une tour immense, mais il ne parviendra [XXXIV] jamais jusqu'à Dieu. Seul peut atteindre Dieu « cet homme-ci » (toujours la terminologie de Hegel), cet homme unique, particulier, accidentel, mais vivant, que jusqu'ici la philosophie repoussait si soigneusement, si méthodiquement, en même temps que tout l'univers empirique, en dehors des limites de la conscience en général. C'est peut-être ici le moment de rappeler les paroles de Pascal, trop oubliées par les créateurs des grands systèmes philosophiques : « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien ». Entendez-vous ici l'écho de ce même psaume : « De profundis ad te, Domine, clamavi » ? Et chose étrange ! Pascal demeura en dehors de la grand'route de la philosophie. Ou bien n'y a-t-il là peut-être rien d'étrange ? Cette opposition entre le roseau, si faible, si petit, et toute l'immense masse de l'univers, entre une parcelle du tout et l'ensemble de ce tout, n'est-elle pas trop absurde pour que les gens raisonnables y fassent attention ? Oui, il faut croire que c'est ainsi. La philosophie classique a accoutumé notre esprit aux méthodes

mathématiques de raisonnement et de preuves. Deux est toujours plus qu'un. Un et un font toujours deux. Si nous renonçons à ces propositions, nous nous égarerons au milieu d'une forêt de contradictions et perdrons pour toujours la grand'route.

[XXXV]

Mais ce n'est qu'en mathématique qu'un et un font toujours deux ; dans la réalité il arrive qu'un égale trois ou bien zéro. Lorsque la nature réunit le sculpteur Sophronisque et la sage-femme Phanarète, le résultat fut trois et non pas deux, et le troisième, c'est-à-dire Socrate, se trouva être plus grand que la somme des deux composantes. Ou bien, d'après vous, Socrate n'est pas une « grandeur » ? Il n'est qu'un roseau pensant ?

C'est là que gît toute la difficulté de la question. Le roseau pensant ne doit-il être effectivement qu'une quantité négligeable pour le philosophe ? Je suis prêt à considérer le roseau, après Pascal, aussi petit et aussi faible que l'on veut ; de même que je suis prêt à admettre que la voix du psalmiste qui clamait du fond de l'abîme, se perdait dans les espaces infinis de l'univers. Mais l'énigme n'en demeure pas moins, le mystère reste entier. Le plus positif même des savants ne pourra nier qu'il suffirait à un rayon de lumière de s'écarter dans sa route de la ligne droite pour renverser toute la théorie de la lumière. Or, lorsque l'on unit des êtres vivants, un et un forment constamment trois, quatre, cinq et même davantage.

L'arithmétique n'a de force que dans le monde idéal qui est soumis à l'homme, principalement, peut-être, et même exclusivement parce que ce monde est créé par l'homme lui-même et obéit par conséquent à son auteur. Mais dans le monde réel, la hiérarchie est autre : y est plus grand, ce qui dans le monde idéal est plus petit. Les lois en général y sont différentes ; il se peut même qu'il ne puisse y être question [XXXVI] de lois, qu'on n'y veuille rien savoir de nos lois. Voici ce qu'enseigne saint Paul : « Quand même je parlerais toutes les langues des hommes, et même des anges, si je n'ai point la charité, je ne suis que comme l'airain qui résonne, ou comme une cymbale qui retentit. Et quand même j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères de la science de toutes choses ; et quand même j'aurais toute la foi, jusqu'à transporter les montagnes, si je n'ai point la charité, je ne suis rien... La charité ne périt jamais : pour ce qui est des prophéties,

elles seront abolies, et le don des langues cessera, et la connaissance sera anéantie. »

Vous vous sentez offensé de ce que j'oppose aux théories scientifiques les paroles d'un Juif ignorant ? Eh bien, s'il vous faut absolument une autorité scientifique, écoutez ce que dit Platon qui, cinq cents ans avant saint Paul, exprima la même pensée presque dans les mêmes termes : « Qui donc parmi nous voudrait-il vivre s'il avait à sa disposition toute la sagesse, toute la raison, toute la science, mais à la condition de ne jamais éprouver nulle joie, ni grande ni petite, de même que nulle peine, grande ou petite, ni en général aucun sentiment de ce genre ? » (Phil. 21 d).

De même que saint Paul, Platon renonce à la sagesse, à la raison, à la connaissance, si elles doivent être acquises au prix du renoncement à la joie, à la douleur, c'est-à-dire aux accidents de l'être particulier, individuel, « accidentel » lui aussi.

On dira peut-être que ce ne fut de la part de Platon qu'un lapsus et qu'on peut lui opposer de nombreuses citations puisées dans ses autres écrits. Certes oui. [XXXVII] Mais le but de ces réflexions consiste précisément à saisir et à sauver de l'oubli l'accidentel. On dira encore que tout cela est fort obscur, et que je n'ai pas observé la règle de Descartes qui exige que nos jugements soient clairs et distincts. Je ne répliquerai rien à cela. Je me contenterai de rappeler le point de départ des conceptions de Descartes : « apud me omnia fiunt mathematice in natura » ; c'est ce qui explique toute sa méthodologie. Mais Pascal, qui fut aussi un mathématicien de génie, pensait autrement : « Je n'aime que ceux qui cherchent en gémissant ». Et, conformément à cela, il voit l'univers et la connaissance sous un aspect différent. « L'homme cherche partout avec inquiétude et sans succès dans les ténèbres impénétrables ». Telle est notre destinée, c'est à cela que nous sommes voués. Ainsi donc, « qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté, puisque nous en faisons profession ! »

[XXXVIII]

[1]

Le pouvoir des clefs

Première partie

[Retour à la table des matières](#)

[2]

[3]

Le pouvoir des clefs
PREMIÈRE PARTIE

I

SANCTA SUPERBIA

[Retour à la table des matières](#)

Les philosophes grecs s'efforcèrent dès la plus haute antiquité de pénétrer l'énigme dernière de la vie. Et presque aussitôt ils sentirent que le problème qu'ils se posaient ne pouvait être résolu qu'à une seule condition : s'il se trouve que la vie est soumise à un ordre stable, immuable quelconque. Il peut sembler que le polythéisme exclut la possibilité d'une telle idée. Les dieux des Grecs étaient nombreux et divers. Et ces dieux, tout comme les hommes, étaient versatiles, capricieux, impulsifs ; ils se laissaient dominer par les passions et ne cessaient de se disputer entre eux. De quel ordre stable, susceptible de connaissance pouvait-il donc s'agir dans ces conditions ? Mais déjà chez Hérodote nous trouvons cette pensée qui traduit évidemment la conception de l'univers que se faisaient les anciens Grecs : τὴν πεπωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστιν ἀφυγέειν καὶ θεῶν, c'est-à-dire : les dieux eux aussi ne peuvent éviter la décision [4] du destin. Déjà les Grecs, évidemment, craignaient d'abandonner l'univers à la seule volonté des dieux, car cela aurait équivalu à admettre l'arbitraire absolu comme principe fondamental de la vie. Tout ordre fixe, quel qu'il soit, vaut mieux que l'arbitraire. Le « destin » chez Hérodote sert encore certainement à désigner un tel ordre éternel et peut-être irraisonnable ; mais Hérodote s'en trouve complètement satisfait, semble-t-il. Il lui suffit que les dieux, de même que les hommes, soient liés par quelque chose, par quoi que ce soit. Car ce que l'homme craint par-dessus tout,

c'est que son sort ou même le sort de l'univers puisse être le jouet du hasard. Mais la philosophie ne pouvant se contenter longtemps de l'antique μοῖρα, elle transforma peu à peu μοῖρα en λόγος. Je ne m'occuperai pas ici du développement progressif de l'idée de λόγος. Je passerai immédiatement à Socrate, car l'œuvre de Socrate constitue, semble-t-il, le summum des possibilités humaines. Jusqu'à ce jour, en tout cas, toute tentative pour se débarrasser des principes socratiques a toujours été considérée par l'humanité comme un attentat contre ses trésors les plus sacrés.

Dans un des premiers dialogues de Platon, la question qui nous intéresse est ainsi formulée par Socrate : ce qui est saint l'est-il parce qu'il est aimable aux dieux ou, au contraire, est-il aimable aux dieux parce qu'il est saint ? On voit aisément que la pensée fondamentale de Socrate est identique à celle d'Hérodote. Socrate affirme évidemment que les dieux ne sont nullement libres d'aimer ce qu'ils veulent, que les [5] dieux, de même que les hommes, sont soumis à une loi qui exclut tout arbitraire. Le bien est autonome, ainsi que l'on s'exprime aujourd'hui. Les mortels et les immortels obéissent également aux commandements du bien.

Comme vous le voyez, les années de travail spirituel qui s'écoulèrent entre l'époque où naquit la conception formulée par Hérodote et celle où se développa la philosophie de Socrate, ne furent pas perdues en vain. Pour Socrate, le destin aveugle est remplacé par le bien qui voit parfaitement clair. Hérodote, qui soumet les dieux et se soumet lui-même à une loi éternelle, s'incline en somme devant une pénible alternative : ainsi que je l'ai dit, une loi, si énigmatique, si lourde qu'elle soit, vaut toujours mieux que l'arbitraire. Mais l'attitude de Socrate vis-à-vis de sa loi, de la loi du bien, est toute différente. Il accepte cette loi non pas parce qu'elle lui est imposée de force, mais librement, de plein gré : μοῖρα se transforme chez lui en λόγος, le destin devenant la raison, qui est commune aux dieux et aux hommes. Il ne se soumet plus à un destin inéluctable, le destin ne vient plus leurrer sa vie par ses prescriptions inexorables. Au contraire, la raison lui donne des ailes, la raison est la source principale, unique même, de ses forces. Quoi que possède l'homme quoi qu'il fasse, tout cela en soi n'a aucune valeur, tant qu'il n'a pas obtenu la sanction de la raison. La raison, pour employer une comparaison de Nietzsche, c'est un pis gonflé que trait l'homme pour en obtenir le lait nourrissant. La raison est la source du

bien, et ce n'est que grâce au bien que sont vivants les [6] hommes mortels et les dieux immortels. Platon demeura fidèle à son maître lorsqu'il hypostasie plus tard le bien en en faisant l'idée suprême, qui est absolument autonome et existe indépendamment de quoi que ce soit, qui est notre pain spirituel, la seule nourriture qui nous octroie la vraie vie.

Rappelez-vous la célèbre discussion entre Socrate et Calliclès dans le « Gorgias » de Platon. Il s'agit de déterminer lequel des deux vaut le mieux : être injuste ou subir soi-même une injustice. Socrate affirme sans hésitation aucune que s'il faut choisir, il vaut mieux certainement subir une injustice que de la commettre. Cette restriction — s'il faut choisir, trouble quelque peu, il est vrai, le lecteur attentif. Mais pour le moment, ne nous y arrêtons pas. Quoi qu'il en soit, Socrate préfère fermement subir lui-même une injustice que d'être injuste envers quelqu'un. Calliclès prononce un discours ardent et convaincu, s'indignant que Socrate, au nom d'un bien fantomatique, soit prêt à céder devant la force comme un esclave. Calliclès ne peut admettre qu'un homme faible, vaincu, puisse trouver quelque satisfaction. Le vaincu est misérable, et il n'y a pas de talisman au monde qui puisse transformer en beauté, la misère, la laideur d'un être vaincu, écrasé. Il est question dans les contes populaires russes d'une certaine eau miraculeuse qui possède la mystérieuse vertu de réunir les parties séparées d'un corps coupé en morceaux et de lui rendre la vie. Mais Calliclès ne croit pas aux contes et repousse avec mépris les bavardages de Socrate sur le bien, soi-disant source de forces immenses. Quelle que soit l'habileté [7] des démonstrations de Socrate, Calliclès ne se laisse pas convaincre. Il considère que le but de l'homme sur la terre consiste à trouver les moyens de réaliser sa volonté. Tout à fait comme de nos jours Nietzsche, il veut obtenir la haute prérogative de proclamer bon ce qui lui plaît et mauvais ce qui ne lui plaît pas. Non pas seulement pour les dieux, mais pour les hommes et pour lui-même, il réclame la liberté complète ; il veut qu'on soit libre de toute loi fixée à l'avance ; libre, comme vous le voyez, non seulement de la *μοῖρα* aveugle, mais aussi de la loi morale que confesse Socrate. La liberté pour lui est incompatible avec l'obéissance. Il ne consent à dépendre ni d'une loi générale, ni de la volonté d'un maître. Il veut légiférer lui-même dans tous les domaines ; il veut que sur les tables de la loi soient gravées ses propres paroles et ses commandements. Mais si ardent, si audacieux

que fût Calliclès, ce ne fut pas lui que l'histoire reconnut pour vainqueur. Platon dans son « Gorgias », n'exprime qu'une seule fois d'une façon complète et définitive cette conception de la vie dont Calliclès est le porte-parole. Dans ses autres œuvres, il laisse le champ libre à Socrate. Aucun de ses interlocuteurs ne parvient jamais à dire quoi que ce soit d'important en faveur des idées de Calliclès. Socrate s'empare entièrement de l'attention de Platon et de celle de tous ses lecteurs ; et cela est fort compréhensible. Socrate s'est posé un but immense, unique en son genre. Il n'est pas exact de considérer Socrate principalement comme l'ancêtre et le maître de la dialectique et le créateur des idées générales. Sa tâche consista à rechercher pour lui-même et [8] pour l'humanité (pour l'humanité seulement, il se peut) une nouvelle source de vie. Socrate voulait accomplir le plus grand des miracles et il y réussit.

La tâche que se proposait Calliclès était certes difficile à atteindre : développer toutes ses forces spirituelles et physiques à tel point qu'il lui soit possible d'offenser et de molester autrui sans courir le risque de subir lui-même quelque injustice. Mais, tout d'abord, cette tâche, Calliclès ne réussit pas à l'accomplir. Dans le cas le plus favorable, il parvenait, ainsi que ses disciples, à éviter pendant un certain temps les défaites. Et, d'ailleurs, ses propres forces n'y suffisaient pas. Quoi qu'il dise, quelle que soit son éloquence, il est certain que sans l'aide du hasard, sans un concours de circonstances favorables, l'homme est incapable de réussir constamment et de se préserver des échecs. Il est très probable que vers la fin de sa vie, Calliclès, selon l'exemple du despote asiatique, eut l'occasion de se souvenir douloureusement de Solon. Et puis, il faut dire aussi que Calliclès bâtissait avec des matériaux déjà tout préparés. Il utilisait, pour atteindre ses buts, ce dont les hommes disposaient déjà, avec cette différence qu'il agissait plus audacieusement et plus habilement.

Tout autre fut l'œuvre de Socrate. La tâche de Socrate consista à *créer du néant*, à tirer quelque chose de rien. Il arrivait là où tout avait été au préalable détruit, détruit complètement. Et même plus encore : s'il trouvait quelques traces, quelques vestiges d'une réalité ancienne, avant de se mettre à bâtir, il achevait d'abord de détruire et renversait ce qui était encore [9] debout. Il recherchait un « bien » où il n'y eût plus un seul atome de ces valeurs humaines que glorifiait Calliclès et qui faisaient vivre celui-ci. Tout ce qui troublait Calliclès et le rendait

joyeux ou triste, laissait Socrate complètement indifférent : tout cela n'existait simplement pas pour Socrate. Dans la « Salomé » d'Oscar Wilde, les païens disent en parlant des Juifs : « Ces gens croient à ce qu'ils ne voient pas, et ne croient pas à ce qu'ils voient. » On aurait pu dire la même chose de Socrate. On retrouve déjà dans le « bien » de Socrate les idées de Platon au complet, de même que leur caractère hypostasique. Socrate, si l'on peut s'exprimer ainsi, boit son bien comme les hommes ordinaires boivent de l'eau. Il le voit de ses yeux spirituels, il le tâte de ses mains spirituelles. Il possède pour lui une existence réelle, de même que pour nous autres, les choses du monde extérieur. Si vous lui demandez ce qui vaut le mieux : souffrir de la faim et du froid, être enfermé en prison, etc, mais être juste, c'est-à-dire participer au bien, ou, au contraire, être séparé de cette source vivifiante et posséder toutes les richesses de la terre, il vous répondra sans hésitation aucune qu'il vaut mieux être juste.

Et sa force ne consistait pas du tout dans l'habileté avec laquelle, au moyen de sa méthode dialectique, il obligeait les gens à donner aux questions qu'il leur posait précisément les réponses que lui-même considérait comme exactes. On raconte de Socrate qu'il demeura vingt-quatre heures immobile à la même place, réfléchissant sur une question qui ne lui était pas encore claire. Nous nous tromperions grossièrement [10] en nous imaginant que pendant ce temps Socrate se parlait à lui-même. Il est plus probable que, durant ces vingt-quatre heures, il se taisait intérieurement, de même qu'il gardait un silence extérieur. Il n'inventait pas des discours ni des objections contre des adversaires éventuels. Cette longue solitude absolue et cette tension intérieure lui étaient nécessaires pour évoquer et appeler à l'existence une réalité nouvelle, qui n'avait jamais encore paru dans le monde. S'il prononçait pendant ce temps des paroles quelconques, c'était certainement des conjurations : que naisse la réalité nouvelle, le monde du bien ! que disparaisse à jamais le vieux monde sensible ! Et il est certain qu'il lui arriva plus d'une fois de se taire intérieurement, tandis que les gens qui l'entouraient s'imaginaient qu'il se parlait à lui-même. Il n'aurait jamais rien pu voir de ce qu'il réussit à voir, s'il n'avait eu au préalable créé lui-même ce dont il avait besoin. Et, en effet, des mains de Socrate sortit une réalité toute nouvelle, qui jusque-là n'avait pas existé ; et son créateur, Socrate, lui donna lui-même un nom que les hommes ne connaissaient pas avant lui. Ou bien, si vous le voulez, le nom existait

déjà ; Socrate ne voulait même pas que les hommes s'imaginassent qu'il avait introduit dans le monde quelque chose de nouveau, que non seulement personne n'avait jamais encore vu, mais qui n'existait même pas. Et cependant le nom fut trouvé. Il n'y a rien d'étonnant à ce que des jeunes gens de génie tels que Platon et Alcibiade aient écouté si avidement les enseignements de Socrate et aient recueilli avec tant de vénération chacune de ses paroles. Ils vénéraient [11] en lui le créateur. Rien d'étonnant non plus à ce que οἱ πολλοί aient ressenti une telle animosité pour le sage que l'oracle avait glorifié ; ils devinaient et ils haïssaient en lui un terrible destructeur. Car en déclarant que le bien était tout, il affirmait en même temps qu'en dehors du bien tout n'était plus qu'illusion. La doctrine des idées de Platon n'est que le développement génial, ou pour mieux dire, la traduction admirablement exécutée de l'œuvre de Socrate. S'il n'y avait pas eu Platon, l'humanité n'aurait jamais su qu'en plus de la matière et des autres essences créées jadis on ne sait par qui, existe encore une autre essence, plus réelle que tout ce qui existait auparavant, le bien, que toutes les autres réalités sont en somme illusoires et que seul, le bien, est réel.

C'est en cela que consiste la valeur immense, incomparable de l'œuvre de Socrate, qui fut plus tard attribuée à l'hellénisme. Socrate voulut devenir semblable à Dieu ou même le dépasser. Dieu créa l'univers ; Socrate créa le bien qui a plus de valeur que l'univers entier. Et depuis Socrate, tous les êtres raisonnables, mortels ou immortels, se sont mis à rechercher les sources du réel dans le bien. L'univers passe, le bien est éternel. Platon était évidemment dans son tort lorsque, répliquant à Diogène, il lui disait : « Tu as des yeux pour voir le cheval, mais tu ne possèdes pas d'organes pour voir l'essence du cheval » (l'idée du cheval, le cheval en soi). Il ne s'agit pas d'organe, en effet. Pour voir le monde des idées, pour pénétrer, autrement dit, dans le royaume du bien, il n'est nullement besoin d'élaborer dans ce [12] but un nouvel organe. Platon avait également tort lorsqu'il démontrait que tous les hommes avant leur apparition dans ce monde, contemplant déjà les idées dans toute leur pureté, et que l'homme doit faire un effort pour rétablir le passé dans sa mémoire. Personne, dans sa vie passée, n'a jamais vu le bien, parce qu'avant Socrate le bien *n'existait nulle part dans l'univers*. Socrate et Platon disaient eux-mêmes que la seule voie qui conduit au bien est κάθαρσις, la purification. Pour entrer dans l'univers créé par Socrate, il faut renoncer à l'univers créé par Dieu. Il

faut trouver en soi la force de se passer de tout, de n'éprouver nul besoin.

Il se peut que sous ce rapport les Stoïciens, et surtout les Cyniques, aient fait montre de plus de rigueur dans le développement de la pensée de Socrate que Platon et Aristote. Les Cyniques et les Stoïciens ne recherchaient que le bien ; toute la vie à leurs yeux s'identifiait au bien. Socrate dans Platon dit, ainsi que je l'ai remarqué plus haut, que, s'il est impossible de faire autrement, il est tout de même préférable de subir une injustice que de la commettre. A son avis, par conséquent, il vaut cependant mieux ne pas subir d'injustice. L'offense lui est tout de même pénible à supporter. Mais chez les Cyniques, la crainte des souffrances et des outrages disparaît complètement : ils n'ont peur que de la joie. Antisthène dit qu'il préfère perdre la raison que d'éprouver quelque plaisir : *μανειην μᾶλλον ἢ ἡσθειην*. C'est chez les cyniques que résonna pour la première fois ce thème qui fit plus tard les délices des moines du Moyen Age. [13] « Pati, Domine, aut mori » de sainte Thérèse n'est que la traduction libre de la sentence du père de l'école cynique.

L'humanité, il est vrai, ne put se décider à accepter le bien de Socrate dans toute sa plénitude et avec son caractère exclusif. Platon, qui avait établi un compromis entre Dieu et Socrate, plut davantage aux hommes. Les Anciens appelaient Diogène un Socrate dément, et ils avaient certainement raison. Y a-t-il folie plus grande que le désir de dépasser Dieu lui-même ? Le désir de se rendre égal à Dieu marque déjà une audace suffisante. Mais les humains ne pouvaient non plus renoncer à Socrate. Et ce n'est qu'à de rares intervalles que nous constatons dans l'histoire des tentatives de révolte contre Socrate.

Les hommes, d'ailleurs, sont bien étrangement construits. Jadis la foule vit en Socrate (précisément parce qu'il tenta de créer un nouveau monde) un être extrêmement dangereux, et ne craignit pas de l'empoisonner comme on empoisonne les chiens enragés. Mais un temps très court s'écoula, et Socrate fut élevé au rang de saint. Ceux qui plus tard se dressèrent contre Socrate, provoquaient toujours contre eux la colère, l'indignation. Le bien que créa Socrate, paraît, en effet, plus aimable aux hommes et même plus réel que toutes les autres valeurs. Quand, de nos jours, Nietzsche lança la formule — « Par-delà le bien et le mal », il souleva au premier moment une horreur générale. Il y a plus : pour Nietzsche lui-même le plus terrible, le plus douloureux

fut de renoncer au monde de Socrate. Il ressentit alors ce que dut ressentir [14] le premier homme lorsque Dieu le chassa du Paradis. Il semblait à Nietzsche qu'il devait renoncer au christianisme ; mais il faut croire qu'il ne s'agissait pas de cela : il dut renoncer aux éléments helléniques du christianisme, c'est-à-dire à ce qui avait été introduit dans la doctrine venue de l'Orient par la philosophie grecque, qui, à cette époque, avait déjà atteint son plein épanouissement. Nietzsche fut loin d'être le premier qui essaya de se délivrer de l'enchantement de la pensée grecque. Au sein même du catholicisme de telles tentatives furent faites maintes fois, et elles eurent même parfois un succès très bruyant. Il suffit par exemple de se rappeler la controverse entre Pélage et saint Augustin. Mais bien que le catholicisme ait pris le parti de saint Augustin, il ne renia cependant pas Socrate. Le catholicisme vénérât saint Paul, mais vivait d'après Socrate, tel que l'exprimait le plus modéré de ses disciples, Aristote. En effet, les hommes peuvent-ils renoncer à l'idée du bien ? A l'inverse de ce monde créé par Dieu, où les possibilités de réalisation des désirs humains sont si limitées, dans le monde de Socrate tous les désirs sont comblés. Il suffit seulement de pénétrer dans ce monde, c'est-à-dire d'être prêt à renoncer au monde de Dieu, et tout aussitôt l'homme se trouve libre de disposer de ces richesses innombrables dont, avec tant d'éloquence, parle dans ses dialogues Platon. Ce monde n'a pas de limites ; il peut accueillir des milliards d'individus, et sa nourriture spirituelle les rassasiera complètement. Tous ceux qui veulent y entrer sont reçus en amis. Tous y trouveront place, — les esclaves et les rois, [15] les forts et les faibles, ceux qui ont du génie et ceux qui sont privés de tout talent. — Là s'opèrent de miraculeuses transformations : le faible devient puissant, l'ignorant devient philosophe, celui qui est laid devient beau. Comment serait-il possible de priver l'humanité d'un tel univers ! N'est-ce pas grâce à Socrate, en effet, qu'un malheureux manœuvre peut devenir le maître du monde ? Le tyran peut offenser l'esclave, il peut lui enlever sa dernière brebis, mais il lui est impossible de lui enlever sa vertu. Le tyran sera méchant et sa victime demeure malgré tout vertueuse. Et non pas seulement un tyran, les dieux eux-mêmes ne peuvent faire aucun mal à un simple et faible mortel. Et le destin lui-même, qui règne sur les dieux, doit s'incliner devant le bien. L'homme juste, l'homme qui a raison et est dans son droit, peut regarder l'avenir avec fermeté, fierté et assurance ; il n'a besoin de rien d'autre que de sa vertu. Mais la vertu, elle, lui est indispensable, et il ne la cédera jamais à personne.

Ce n'est pas en vain que Mill dit que les hommes ne doivent jamais oublier que parmi eux vécut jadis un être tel que Socrate, Socrate qui était lui-même juste et qui apprit aux hommes à avoir la justice pour eux, qui, n'étant qu'un homme, créa un univers supérieur à celui de Dieu. Jamais les hommes ne renieront Socrate et le monde qu'il a créé. Jamais ? Nous prononçons volontiers de grands mots, nous sommes disposés à croire que nous pouvons prédire non seulement un avenir prochain, mais même un avenir très éloigné. Il est si tentant de s'imaginer que nous connaissons [16] déjà tout et que plus rien d'inattendu ne doit nous advenir. Or, il semble que Nietzsche ne fut que le précurseur d'événements qui se préparent. Il semble probable que le règne de Socrate touche à sa fin, que l'humanité renoncera au monde grec de la vérité et du bien, et reviendra vers ce Dieu qu'elle avait oublié.

[16]

Le pouvoir des clefs
PREMIÈRE PARTIE

II

**DESTRUCTION
ET CONSTRUCTION**

[Retour à la table des matières](#)

Tout le monde sait que le but dernier de l'homme est de construire, et que la destruction est en elle-même une chose affreuse et ne peut se justifier que si elle est une étape temporaire et aboutit à une nouvelle construction. Pourquoi est-on si certain de cela ? Les philosophes rationalistes ? — et où trouverez-vous un philosophe qui ne soit pas rationaliste ? — considèrent que cette vérité absolue, de même que toutes les vérités absolues, nous est fournie directement par la raison. Elle est évidente. Je suis presque d'accord là-dessus. En effet, la destruction est détestable, et tout travail constructif est beau. Mais il y a lieu, cependant, de faire une restriction et d'ajouter « pour autant que nous le savons ». Il est vrai que cette restriction aboutit à des résultats inattendus.

Tout d'abord, une fois que nous l'admettons, notre affirmation n'a plus droit de cité dans le domaine de la philosophie. On est obligé de l'en expulser et de l'introduire alors dans l'éthique ou dans la sociologie, ou bien même dans l'économie politique. On l'y [17] acceptera volontiers ; quant à la philosophie, à moins de renoncer à elle-même, elle ne peut admettre dans son domaine de vérités conditionnelles. Le bon sens qui règne en autocrate dans les sciences positives affirme avec assurance : l'un des crimes les plus monstrueux

est le crime de Hérostrate. Sans raison aucune, il a détruit le temple de Diane, l'une des merveilles de l'art. Les Hérostrates doivent être enchaînés afin de ne pouvoir nuire. L'éthique, la sociologie, l'économie politique, répètent « enchaînés »...

Et le philosophe ? Le philosophe, lui, se tait. Il se souvient ; Gogol n'a-t-il pas jeté au feu le second volume des « Ames mortes », qui était aussi une merveille et valait bien le temple de Diane ? Faut-il l'enchaîner aussi cet écrivain ? Mais laissons là Gogol. Voyez un peu ce que fait la nature : avec quelle insouciance, avec quelle facilité elle déforme et détruit les plus belles œuvres, aussi bien les siennes propres que celles de l'homme ! Le Vésuve eut-il pitié d'Herculanum et de Pompéi ? Le feu craignit-il de détruire la bibliothèque d'Alexandrie ? Il y a plus même : la nature fait systématiquement périr tout ce qu'elle crée ! Alexandre le Grand et Platon, Pouchkine et Gogol et tant d'autres, qui auraient pu édifier de si beaux temples, tous elle les fait impitoyablement mourir. Fit-elle trembler la main de Dantès lorsqu'il dirigea froidement son pistolet sur Pouchkine ? Pourquoi n'intervint-elle pas ? Pourquoi détruit-elle systématiquement tout ce qu'elle crée, tout ce que créent les hommes ? Pourquoi envoie-t-elle aux humains la vieillesse qui transforme la beauté la plus admirable [18] en laideur, rend faible d'esprit les hommes les plus intelligents et ruine la volonté la plus active ? Et la mort donc, qui met fin aux entreprises les plus audacieuses ! La destruction, la mort, tel est le terme inévitable de toutes les œuvres de la nature. Le moraliste, le sociologue ont le droit de l'oublier. Mais le philosophe ne l'oublie pas, lui, il ne peut et même, si vous voulez, ne veut pas l'oublier.

Savez-vous comment le philosophe définit le problème de la philosophie, non pas pour la foule, mais pour lui-même et pour les initiés ? Si vous désirez le savoir, n'ouvrez pas une des nombreuses Introductions à la philosophie qui vous offrent sur deux ou trois pages la liste des définitions admises, mais voyez un peu les ouvrages du divin Platon. Vous pourrez y lire ces paroles doublement mystérieuses : pour les non initiés c'est un secret, mais la philosophie est la préparation à la mort et une mort lente. C'est presque une traduction textuelle ; voici d'ailleurs l'original : κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχανουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνᾶναι.

Vous voyez bien qu'il est dit que la philosophie est un apprentissage et une anticipation de la mort, et que pour les non initiés c'est un secret. Et le plus extraordinaire est que ce secret est demeuré tel jusqu'à ce jour, bien qu'il fût révélé aux hommes il y a deux mille cinq cents ans, et bien que le Phédon (64 A.) où l'on lit la phrase que j'ai citée, est l'un des dialogues de Platon qui est le plus connu et le plus admiré. Et même aujourd'hui encore, si ces paroles de Platon [19] étaient tracées en lettres d'un mètre de haut sur tous les murs, pensez-vous que cela changerait quoi que ce soit à la situation ? Nullement, rien ne serait changé et les manuels de philosophie continueraient à expliquer que la philosophie est une science, etc..., qu'avant de se mettre à philosopher, il faut se munir des prolégomènes à toute métaphysique future, et ainsi de suite... On sait bien de quoi il est question dans les introductions à la philosophie. Même dans les ouvrages spécialement consacrés à Platon, la définition que je viens de citer est passée sous silence ou bien l'on ne s'y arrête pas. Résolvez donc cette énigme, sages Œdipes ! Comment se fait-il que le mystère qu'a révélé Platon soit demeuré secret ? Et il le demeurera toujours, je l'affirme en toute assurance. L'homme a besoin de ce qui possède une valeur positive, autrement dit, de ce qui peut être immédiatement utilisé, et non pas de la vérité. Or l'erreur et l'illusion peuvent être tout aussi utiles à l'homme que la vérité. Mais Platon avec son apprentissage et son anticipation de la mort, ne crée pas, n'édifie pas : il détruit. Lui-même souvent n'a que faire de sa propre définition. La plupart du temps il était obligé d'avoir recours à d'autres définitions, à celles qui plus tard s'introduisirent dans les manuels de philosophie à l'usage de ceux qui commencent et achèvent leurs études. Puisque j'y suis, j'irai même jusqu'au bout. Platon lui aussi ne fut pas toujours capable de comprendre le secret qu'il avait révélé. Mais il ne nous en a rien dit. C'est un homme très simple, le cordonnier Jacob Boehme, qui nous raconta cela deux mille ans plus tard. Lui n'était pas [20] tenu à la discrétion de par sa situation ; il pouvait se permettre le luxe d'être franc. Dans un accès de franchise, il avoua donc que lui-même ne comprenait pas toujours ce qu'il avait dit. Lorsque Dieu s'écarte de lui, ses propres œuvres lui paraissent incompréhensibles. Cela Platon ne pouvait nous le dire. Aristote avait déjà trouvé beaucoup trop de confusion et de contradictions dans ses écrits. Peut-il y avoir une science quelconque, si non seulement les hommes ne se comprennent pas entre eux, mais si moi-même je ne puis comprendre aujourd'hui ce que j'ai dit hier ? Or, nous savons que la tâche de l'homme consiste à

construire, à faire œuvre positive. Positive, évidemment, ainsi que l'exigent les élèves de Platon et même les disciples fidèles de Boehme.

Il me semble que ce qui précède élucide suffisamment la question. Et d'ailleurs, si ces éclaircissements étaient insuffisants, le malheur ne serait pas grand. Il faut croire qu'il est dans la destinée de la philosophie de commencer et de ne pas finir, et de poser des questions auxquelles il n'y a et il ne peut y avoir de réponse. C'est précisément ce que signifie ἀποθνήσκειν καὶ τεθνάναι.

[20]

Le pouvoir des clefs
PREMIÈRE PARTIE

III

L'ARGUMENT CLASSIQUE

[Retour à la table des matières](#)

Depuis les temps les plus reculés, les philosophes se divisent en deux groupes quantitativement très inégaux. Les uns, — et ceux-ci formaient toujours l'énorme majorité, — [21] voulaient croire et croyaient qu'ils savaient beaucoup ; les autres considéraient qu'ils ne savaient pas grand chose. On se souvient que Socrate, lui, affirmait qu'il ne savait rien. Mais ce n'était de sa part qu'une ruse, qu'un procédé méthodologique, dans le genre du « de omnibus dubitandum » de Descartes, qui devait lui servir à établir des propositions destinées à nous délivrer pour toujours de tous les doutes. En tout cas, c'est précisément à partir de Socrate que les philosophes émirent la prétention de pouvoir atteindre à l'omniscience. Les sceptiques eux-mêmes — ainsi qu'il apparaît lorsqu'on examine attentivement les problèmes qu'ils se posaient, — ne renoncèrent jamais à la connaissance. Ils disaient seulement que notre science était probable et non pas certaine. Mais ils étaient néanmoins convaincus qu'ils disposaient de critères leur permettant de distinguer le probable de l'improbable. Et puis, je le répète, si on l'examine de près, le scepticisme avec ses jugements probables ne diffère pas tellement du dogmatisme et de ses jugements certains. Lorsqu'il s'agit pour lui de choisir entre deux jugements probables opposés, le sceptique s'appuie sur un critère déterminé : où l'a-t-il donc pris ? Et l'ensemble de ses critères ne forme-t-il pas en somme un certain système de

connaissances qui ne se distingue que fort peu des systèmes dogmatiques ? On pourrait établir une série de jugements aussi acceptables pour les sceptiques que pour les dogmatiques, mais il ne semble pas que cela soit fort nécessaire : dans le domaine des connaissances empiriques, entre les représentants de points de vue aussi [22] différents que sont ceux des sceptiques et des dogmatiques, vous ne constaterez pas de divergences plus profondes qu'entre les divers représentants d'un même point de vue. Les jugements certains des dogmatiques seront acceptés par les sceptiques, mais qualifiés par ceux-ci de probables. Et puis il y a encore ceci : le dogmatique, ayant atteint à la certitude, s'apaise et déclare qu'il a atteint le but suprême, car la tranquillité d'esprit est le but suprême de tout être raisonnable en général et du philosophe en particulier ; mais le sceptique ne se sert pas autrement de ses connaissances probables. Il jouit de son ataraxie, laquelle, si l'on ne fait pas montre d'un scrupule philologique qui en ce cas serait excessif, peut être traduite par ce même terme de tranquillité d'esprit. Bref, la connaissance certaine et la connaissance probable ne se distinguent que fort peu l'une de l'autre.

Mais s'agit-il de l'ignorance, c'est tout autre chose. Lorsque les dogmatiques attaquaient les sceptiques, ils partaient de cette supposition que leurs adversaires n'admettaient aucune connaissance. Et alors, ils lançaient tel un bélier destructeur, leur argument classique : celui qui affirme que la connaissance est impossible, se contredit lui-même. Car il sait qu'il ne sait pas. Donc la connaissance est possible. Et il parvient à cette connaissance que la connaissance est impossible, en utilisant les mêmes méthodes de jugement qu'emploie tout le monde. Pourquoi donc cet homme qui admettait les méthodes de recherche de la vérité admises par tous, soudain, parvenu à une certaine limite, y renonce et les rejette comme inutilisables ? [23] Pourquoi la méthode qui avait servi à acquérir la connaissance de ce qu'on ne peut savoir ne peut nous fournir la connaissance de ce qu'il est possible de savoir ? Ces arguments, comme vous le voyez, sont irrésistibles. Ainsi qu'aimaient à s'exprimer les dogmatiques depuis les temps les plus reculés, ils acculent au silence le disputeur le plus entêté. Les dogmatiques ont toujours triomphé de leurs adversaires, car un adversaire réduit au silence n'est plus dangereux, ne compte plus.

C'est ainsi tant que notre but modeste est tout simplement de nous débarrasser d'un adversaire. Mais si l'on admet la possibilité d'autres

but ? S'il s'agit, non pas de confondre notre adversaire aux yeux de la foule, mais de le convaincre ? Ou bien, si l'on fait confiance à l'adversaire, si on le respecte et si l'on admet qu'il s'embrouille dans des contradictions, non pas parce qu'il est sot ou aveugle, ou bien, — ce qui est pis encore, — parce qu'à l'inverse de nous, il est indifférent à la vérité et ne se pose que des buts « pratiques », si l'on admet cela, dis-je ? L'adversaire est intelligent, perspicace, sincère et consciencieux tout autant que nous ou bien même, — horrible dictu, — il nous surpasse en tout cela ; et s'il émet des jugements dont il perçoit lui-même le caractère contradictoire, c'est parce qu'ils s'imposent à lui avec cette nécessité qui, selon nos propres jugements, est inhérente à la vérité. Oui, cela fut et cela est encore ainsi. Les contradictions sont absentes de la réalité quotidienne ou bien elles y sautent moins aux yeux. « A » est toujours égal à « A », le tout est plus grand que ses parties, il [24] n'existe pas d'action sans cause, chacun de nous voit ce que voient les autres, « Deus impossibilia non jubet », etc... L'on peut employer des méthodes générales, obligatoires pour tous et ces méthodes donnent d'excellents résultats. Et notre adversaire lui-même, ainsi qu'il est dit, se sert de ces méthodes, tant qu'en compagnie de ses semblables il se tient en pleine lumière. Mais il existe des lieux où la lumière du soleil ne pénètre pas : sous la terre, au fond de l'océan. Les ténèbres y règnent, mais la vie et la vérité de la vie y sont-elles impossibles ? Ne se peut-il pas que notre adversaire, qui a vécu dans ces régions où peu d'êtres sont descendus, essaye de nous révéler des secrets inconnus ? Et que c'est précisément parce que cette logique rigoureuse à laquelle nous sommes habitués ici est inconnue là-bas, dans ces régions obscures, c'est précisément pour cela qu'il s'embrouille dans des contradictions et que sa langue s'embarrasse ? Nous pouvons certainement l'obliger au silence. Nous pouvons déclarer, tout comme Aristote, qu'il ne prononce que des paroles vides, qui n'ont aucun sens, même pour lui. Cela nous donnera la paix, le bien suprême, ou l'ataraxie qui est aussi le bien suprême ; car ainsi nous serons certains de posséder la dernière vérité.

A ce point de vue l'argument classique est au-dessus de tout éloge. Mais si la curiosité s'éveille en nous, si la vie finit par ébranler en nous l'assurance aristotélicienne, et si nous nous demandons : cet homme qui se contredit et bégaye, ne se trouve-t-il pas en communion avec une réalité mystérieuse ? [25] Cette confusion, cet amas de contradictions

inextricables, ne cachent-ils pas ce qui précisément nous est indispensable, le plus significatif et le plus important pour nous ? Ne nous viendra-t-il pas à l'esprit que l'orgueil du triomphateur est moins désirable que l'humiliation du vaincu, et que notre argument classique, comme tous les moyens mécaniques de contrainte, n'est nullement aussi séduisant qu'il nous semblait ? D'autant plus que ceux qui ont aperçu la nature contradictoire de la réalité, ne sont pas d'ordinaire de grands disputeurs. Nul besoin de les acculer au silence au moyen de l'argument classique, car ils n'attachent généralement pas une importance bien grande au triomphe de leurs vérités. Si vous tenez tant que cela à ce qu'ils se taisent et ne vous contredisent pas, vous pouvez même ne leur rien démontrer du tout. Dites-leur tout simplement que vous ne voulez pas les écouter et que vous voulez être vainqueurs ; cela agira sur eux tout autant que vos arguments. Ils se tairont d'eux-mêmes, s'écarteront et vous laisseront le champ libre.

[25]

Le pouvoir des clefs
PREMIÈRE PARTIE

IV

POTESTAS CLAVIUM

[Retour à la table des matières](#)

Savez-vous ce que signifient ces mots — « Potestas clavium » ? Oui, sans doute, mais pas tout à fait exactement, il est probable, car qui donc aujourd'hui, à part les spécialistes, s'occupe de dogmatique catholique ? Or, il y a toutes raisons de croire que nous avons tort de nous imaginer que cette [26] dogmatique nous est étrangère. Grattez un Européen quel qu'il soit, quand bien même ce serait un positiviste ou un matérialiste, et vous finirez bien vite par découvrir le catholique médiéval qui se raccroche désespérément à son droit exclusif et inaliénable d'ouvrir pour lui-même et pour ses proches les portes du royaume des cieux. Les matérialistes et les athéistes prétendent à ce droit tout aussi bien que les brebis fidèles de l'immense troupeau des successeurs de saint Pierre. Se référant au verset bien connu de l'Evangile de Matthieu : « Et tibi dabo claves regni coelorum ; et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum in coelis et quodcumque solueris super terram, erit solutum in coelis » (Math. XVI, 19), les catholiques affirment que Dieu a délégué son pouvoir à saint Pierre, lequel l'a délégué à son tour à ses successeurs jusqu'au Pape actuel. Il s'ensuit que les décisions du Pape ou des prêtres catholiques régulièrement consacrés, sont intangibles pour l'éternité. Dieu lui-même, ainsi s'expriment textuellement les théologiens catholiques, ne peut modifier les décisions des prêtres, car Il a dit qu'Il transmettait son pouvoir à l'apôtre ; or Dieu ne peut se contredire ; de même qu'en

raison de Son invariabilité Il ne peut rien changer aux décisions qu'Il a prises Lui-même. J'insiste que ce raisonnement reproduit presque textuellement les raisonnements des théologiens catholiques. Il me semble même que j'ai réussi à conserver jusqu'à leur ton, ce ton positif d'hommes pratiques, qui respire une saine assurance.

Je ne cite pas de textes, parce que je ne les [27] ai pas sous la main, mais, en somme, je cite par cœur.

Ainsi raisonnent les théologiens catholiques ; ainsi se prononce depuis des siècles l'Eglise catholique. Il est évident que la théologie catholique ne pouvait se sentir tranquille tant qu'elle n'avait pas obtenu cette plénitude de pouvoir qui lui garantissait pour l'éternité sa domination sur les âmes humaines.

Il serait cependant faux de croire que l'idée du « potestas clavium » ne naquit qu'au début de notre ère, et que c'est le catholicisme qui l'a inventée. Non, ce n'est pas le christianisme qui a imaginé cette doctrine : bien avant le christianisme elle fut proclamée par le grand prophète d'un petit peuple, Socrate. A en croire Platon, c'est Socrate le premier qui découvrit que l'homme dispose de ce pouvoir immense et terrible, des clefs du royaume des cieux. Et, aux temps lointains où la pensée humaine se formait encore, il déclara que les clefs de ce royaume se trouvaient non pas aux cieux, mais sur la terre, et que celui qui voulait passer le seuil du paradis, devait se préoccuper des clefs tant qu'il était encore sur la terre. Ensuite, quand il aura quitté notre monde, ce sera trop tard irrémédiablement. Il ne restait plus aux catholiques qu'à s'emparer du talisman que détenaient les païens : « Les clefs existent et elles se trouvent sur la terre, mais dans nos temples et non pas dans les vôtres ! » ainsi déclara avec assurance le catholicisme. Vous vous imaginez que votre philosophie avec son κάθαρσις vous ouvrira les portes du Paradis ? Jamais ! « Virtutes gentium splendida vitia sunt »... Bien que Denifle ait [28] démontré dernièrement que cette phrase ne se trouve pas dans saint Augustin, il est certain que celui-ci disait presque la même chose et presque dans les mêmes termes. Voyez la formule complète d'Innocent III : « Corde credimus et ore confitemur unam Ecclesiam non haeticorum sed sanctam, Romanam, catholicam et apostolicam, extra quam neminem salvari credimus. »

Le catholicisme, je le répète, souleva seulement la question de savoir si les philosophes s'étaient emparés légalement du « potestas

clavium » ! Mais l'idée du pouvoir illimité que possède l'homme sur les cieux et sur la terre sortit du cerveau de Socrate. Et cette idée est vivante jusqu'aujourd'hui ; elle vit en chacun de nous quelles que soient nos convictions philosophiques. Chacun s'imagine qu'il a en sa possession une grande vérité, qui lui ouvre la voie menant au mystère suprême et à la béatitude éternelle. Même Luther qui se révolta contre l'Église romaine et que l'Église romaine condamna, même Luther prétendait avec assurance au droit de juger en dernier ressort. Lorsque mourut Zwingli, il dit que son âme serait condamnée et que si Dieu la sauvait, ce serait « extra regulam ». Luther ne cède pas grand'chose, comme vous le voyez. Il y a plus : il semblait à Luther que la certitude était l'essence même du christianisme. « Nihil apud Christianos notius et coelebratius quam assertio. Tolle assertione et Christianismum tulisti. » Et chacun s'imagine que sa vérité est la vraie vérité, et que ses clefs sont les vraies clefs. Et puis encore : « Carpe diem » ! Hâte-toi, tant que tu es encore en [29] vie, de trouver ces clefs, ce talisman, car après il sera trop tard.

Socrate et les catholiques parlent de tout cela ouvertement et en se servant à peu près des mêmes expressions fantastiques que j'emploie ici. Les esprits positifs, les hommes de science évitent naturellement ces expressions et emploient des mots qui conviennent mieux au goût moderne pour la « quotidienneté », pour les choses de la vie courante, qu'il est admis on ne sait pourquoi d'intituler « naturelle », tandis que tout ce qui est fantastique est dit, Dieu sait aussi pourquoi, « non naturelle ». Mais cela ne change rien à l'affaire. De même que jadis le catholicisme arrachait au paganisme le « potestas clavium », de nos jours la science positive s'efforce d'arracher cette prérogative si enviable des mains du catholicisme. Nous voulons que ces clefs miraculeuses soient entre nos mains. Nous ne renoncerons pour rien au monde au droit de prononcer la condamnation ou la justification de l'homme pour l'éternité. Nous jugeons de ce qui est bon, de ce qui est mauvais, de ce qui doit être et de ce qui ne doit pas être, avec la même assurance que nos prédécesseurs, les théologiens catholiques.

Regardez d'un peu près tel ou tel système philosophique. Quel est l'esprit qui l'anime ? Le philosophe qui serait assez modeste pour renoncer volontairement au « potestas clavium » deviendrait l'objet du plus profond mépris : « Toile potestatem clavium sap entiam tulisti ». Même au cas où il consentirait à remettre ce pouvoir immense au

Créateur. Si tu ne possèdes pas ce miraculeux talisman, tais-toi. Cache [30] à tout le monde ta misère honteuse. Les hommes sont si bien habitués à cette idée qu'ils disposent et qu'ils doivent disposer d'un pouvoir illimité sur la réalité terrestre et sur toutes les réalités possibles, qu'ils ne pourraient supporter l'idée que ce pouvoir, ils ne l'ont pas et ne l'ont jamais eu. Si Dieu annonçait lui-même du haut des cieux que le « potestas clavium » appartient non aux hommes mais à Lui seul, les plus soumis se révolteraient. La légende du Grand Inquisiteur de Dostoïevsky nous le fait voir d'une façon frappante.

Avec une perspicacité qui atteint à la double vue, et paraît tout à fait incompréhensible, Dostoïevsky dans cette légende révèle la signification secrète des prétentions du catholicisme. Le catholicisme croit non en Dieu, mais en lui-même. Si le Christ descendait une seconde fois sur la terre, le grand Inquisiteur le ferait brûler, comme il faisait avec tous les hérétiques, c'est-à-dire avec ceux qui se permettaient de croire que le pouvoir sur la terre et aux cieux n'appartenait pas entièrement aux successeurs de saint Pierre car « credimus et confitemur unam Ecclesiam Romanam, extra quam neminem salvari ». Et le grand Inquisiteur aurait agi très équitablement, c'est-à-dire logiquement ; personne ne doute, n'est-ce pas ? qu'une logique rigoureuse ne soit non seulement la condition de la vérité, mais son essence même. Et en effet, une fois que Dieu a délégué Ses droits à l'évêque de Rome, comment peut-Il Lui-même agir sur terre comme juge et législateur ? Cela équivaldrait pour Lui à renoncer à Ses prédicats d'invariabilité, d'immuabilité. Il est vrai [31] que ces prédicats, de même que tous les autres, ont été attribués à Dieu par les hommes eux-mêmes, mais malgré cela ou, pour mieux dire, à cause de cela, les hommes ne permettront jamais à Dieu d'y renoncer. Car s'Il renonce à l'invariabilité et à l'immuabilité, Il peut finir par renoncer aux autres prédicats et par paraître un beau jour aux yeux des hommes sous un aspect tout différent de celui sous lequel ils se Le représentaient lorsqu'ils résolurent de croire en Lui.

Dieu, dit le grand Inquisiteur, a laissé le droit aux hommes de bénir en Son nom ce qu'ils feront et imagineront eux-mêmes. Dieu n'est que la sanction suprême de l'ordre que les hommes ont établi. S'Il prétend à plus, il faut Le rejeter. C'est ainsi que Dostoïevsky comprenait l'essence du catholicisme. En formulant brièvement la légende du grand Inquisiteur, on pourrait dire, en se servant des termes non de

Dostoïevsky, mais de son grand prédécesseur, Luther, qui vécut quatre siècles auparavant : « Le Pape est l'Antéchrist ». Ainsi disait Luther.

La dispute entre Luther et le pape se réduisait en somme à ceci que Luther, après une longue période d'hésitations et de doutes torturants, découvrit soudain que le chef de l'Eglise romaine dont lui-même Luther faisait partie, s'était installé et avait installé sa raison à la place de Dieu. La dispute de Luther et de Rome éclata quatre cents ans avant le Concile du Vatican, où, pour la première fois, fut proclamé le dogme de l'infailibilité papale. Mais en fait ce dogme existait depuis le Moyen Age sous la forme du dogme de l'infailibilité de l'Eglise romaine. Car l'Eglise [32] s'incarnait à cette époque en la personne du Pape, en tout cas lorsque le trône papal était occupé par un homme assez fort et audacieux pour prendre sur soi le fardeau de la représentation de Dieu sur la terre. Et inversement, de nos jours, après le Concile du Vatican, le pouvoir spirituel du Pape sur le monde catholique se trouve être beaucoup moins formidable, lorsque le Pape n'ose pas ou ne sait pas s'en servir. Bref, ce que nous dit Dostoïevsky dans sa légende, Luther le découvrait il y a quatre cents ans. Et si j'ai dit que la perspicacité de Dostoïevsky atteignait à la seconde vue, en ce qui concerne Luther, on peut même parler de révélation. Luther lui-même en était profondément convaincu. Dostoïevsky était étranger au catholicisme et il lui fut donc plus aisé de découvrir dans l'œil du prochain, et encore d'un prochain qu'il n'aimait pas, non seulement une poutre aussi énorme, mais même une brindille. Et sa légende frappa tout le monde, comme s'il avait été le premier à deviner le but auquel tendaient les efforts de l'Eglise romaine.

Représentez-vous maintenant la situation de Luther. Il était un catholique fidèle et fervent, il était moine et prêtre... Il se fit moine uniquement parce qu'il était convaincu que la vie monacale lui permettait de mieux servir Dieu. Et ce même Luther, après avoir passé dix ans au couvent, dut s'avouer qu'il appartenait à l'armée de l'Antéchrist, que ce n'était pas Dieu qu'il servait, mais son ennemi éternel.

Ayant fait vœu de pauvreté, d'abstinence et d'obéissance malgré les conseils de ses amis et contre la volonté de son père, il espérait qu'il accomplirait [33] une œuvre aimable à Dieu ; et voilà que, soudain, il découvrit, comme il le raconta plus tard, qu'en prononçant ses vœux il reniait Dieu. « Ecce Deus, tibi voveo impietatem et blasphemiam per

totam meam vitam ». C'est ainsi que Luther formula plus tard la vraie signification de ses vœux. Je n'examinerai pas ici quand Luther avait raison, lorsque passant le seuil du couvent il s'imaginait qu'il s'engageait sur une voie pénible, douloureuse, mais qui devait le mener directement vers le salut, ou bien lorsque plus tard il lui fut soudain « révélé » que ce qu'il considérait comme la voie du salut le conduisait à sa perdition. Je ne pose pas cette question, car malgré toute son importance et sa signification, elle passe maintenant au second plan devant une autre, non moins terrible et difficile.

Quand Luther entra au couvent, il était sincèrement persuadé qu'il était dans la bonne voie ; quand il quitta le couvent, il était non moins sincèrement convaincu qu'en restant au couvent il se damnait.

Il nous semble, à nous autres hommes du XX^e siècle, que dans les deux cas Luther exagérait beaucoup. Il y a plus : cette idée même que l'accomplissement de tel ou tel acte peut avoir pour conséquence le salut ou la damnation éternelle nous paraît fantastique, malade, presque folle. Mais c'est précisément pour cette raison, me semble-t-il, qu'il nous faut plus souvent pénétrer dans ces époques, où de telles pensées pouvaient naître dans l'esprit des hommes. Au Moyen Age, l'homme considérait son existence, — mais non, il ne « considérait » pas, c'est nous qui « considérons » ; [34] pour caractériser cette époque, il faut trouver d'autres termes ; — au Moyen Age l'homme sentait, éprouvait, vivait son existence « sub specie » du Jugement dernier. La signification, l'importance de telle ou telle de ces actions particulières ne se limitaient pas pour lui à leurs résultats visibles. Il lui semblait toujours que quelque part, dans l'autre monde, chacune de ces actions acquérait une valeur absolument indépendante de la signification qu'elle avait sur la terre. La vie humaine n'est pas un simple globule qui surgit soudain pour éclater presque aussitôt parmi des milliards d'autres globules à la surface de l'être. La vie humaine a un sens mystérieux, et chacun de nous porte le poids d'une terrible responsabilité. Toutes les douleurs et toutes les joies de notre existence terrestre ne sont rien à côté des souffrances et des joies de l'autre vie. Ici-bas nous ne pouvons que pressentir faiblement ce que sera cette autre vie. Et c'est seulement dans les rares instants d'illumination intérieure que nous pouvons communier avec cette autre réalité, avec cette réalité divine. Nous agissons maintenant bien ou mal, mais nous pouvons prévoir à peu près les conséquences de nos actes ; tandis

qu'alors ces conséquences étaient infinies. La damnation éternelle, la béatitude éternelle ! Ces mots qui ont perdu presque toute leur signification pour la conscience moderne, étincelaient pour l'homme du moyen âge d'une lumière fulgurante. Quand il entra au couvent, Luther fuyait la damnation éternelle et espérait le salut ; lorsqu'il en sortit, c'était de nouveau pour son salut et afin d'échapper à la damnation.

[35]

Si l'on admet que l'homme en effet ne vit pas seulement au milieu des souffrances et des joies passagères comme on le croit aujourd'hui, si l'on admet que c'étaient nos ancêtres qui connaissaient la vérité et qu'un jugement terrible, le Jugement dernier, nous attend et que chacune de nos actions peut nous précipiter dans les abîmes de l'enfer, alors on peut s'imaginer ce que dut éprouver le moine Luther lorsque soudain il découvrit que les vœux qu'il avait prononcés le condamnaient à « impietatem et blasphemiam per totam vitam », et que l'Eglise romaine à laquelle il s'était voué entièrement, était l'Eglise de l'Antéchrist. Or de telles erreurs sont possibles, et la sincérité, la pureté d'âme sont incapables de nous les éviter.

La propre expérience de Luther l'obligea à cette confession qui résonne à nos oreilles comme un paradoxe sacrilège : « Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere justum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit, ut videatur, referente Erasmo, delectari cruciatibus miserorum et odio potius quam amore dignus. Si igitur possem ulla ratione comprehendere quomodo is Deus sit misericors et justus qui tantam iram et iniquitatem ostendit, non esset opus fide. » (*De servo arbitrio*, éd. de Weimar, I, XVIII, p. 633). C'est-à-dire : « Le degré suprême de la foi est de croire que celui-là est clément qui sauve si peu d'hommes et en condamne tant, que celui-là est juste qui de sa propre décision nous a fait coupables, tellement que, selon les paroles d'Erasme, il semble qu'il se réjouit des souffrances des malheureux [36] et est plus digne de haine que d'amour. Si je pouvais comprendre avec ma raison comment un tel Dieu peut être juste et clément, la foi serait inutile.

Je ne puis citer ici les autres confessions de Luther ; mais celui qui a compris l'horreur que doit éprouver l'homme acculé à de tels aveux

comprendra aussi la signification du « potestas clavium » du catholicisme.

Oui, Dostoïevsky avait raison : le catholicisme a pris en effet la place de Dieu. Mais que pouvait donc entreprendre le grand Inquisiteur lorsqu'il avait affaire à des épreuves semblables à celles qui assaillirent Luther ? Que pouvait dire le confesseur en réponse aux doutes du moine ? S'il n'existe pas sur terre, — le ciel est si loin, — de personnalité ou d'institution qui ait plein pouvoir pour résoudre définitivement les doutes torturants de ceux qui ont le don de souffrir comme souffraient les hommes du Moyen Age, l'existence serait un supplice perpétuel. De deux choses l'une : ou bien il faut transmettre le pouvoir des clefs à une personne, à une institution quelconque, que ce soit l'Eglise romaine avec les successeurs de saint Pierre, ou un concile de théologiens, ou bien il faut accoutumer les hommes à considérer la vie dans un esprit plus positif, plus calme, afin que les problèmes qui se posent à eux ne dépassent pas leurs forces individuelles ; ou bien enfin il faut admettre que cette lutte intérieure, qui s'imposa à Luther et à bien d'autres encore, est inévitable et même désirable, quand bien même elle n'aboutirait à aucun résultat qui nous soit compréhensible et appréciable. Mais les hommes ne peuvent pas ou ne veulent pas [37] admettre ce dernier cas : qui pourra dire ce que nous pouvons et ce que nous ne pouvons pas faire ? D'ailleurs, ceux qui ont vécu ces luttes n'ont pas besoin de notre autorisation : ils ne l'attendent pas et je dirai même qu'ils ne la veulent pas. Il faut donc choisir entre les deux solutions ou bien les combiner. C'est ce qu'on a fait en somme. « Potestas clavium » existe toujours, mais ce pouvoir se trouve maintenant entre les mains des catholiques et des philosophes incroyants. Le troupeau des premiers et celui des seconds, c'est-à-dire l'immense majorité des humains, sont accoutumés à mener une vie de travail régulière et placide, dont les résultats sont évalués aux cieux à peu près de même que sur la terre. Le Pape a trouvé un compromis avec la philosophie, la philosophie, même protestante, a cessé de se disputer avec le Pape ; elle est prête presque à le considérer comme son allié. Et ceux qui attendent le Jugement Dernier, sont abandonnés à eux-mêmes. C'est terrible ? Mais non, ce n'est pas terrible ! C'est en cela précisément que consiste leur immense prérogative, leur prérogative unique peut-être, *sit venia verbo*.

[37]

Le pouvoir des clefs
PREMIÈRE PARTIE

V

LES ÉTOILES FIXES

[Retour à la table des matières](#)

« La poésie, que Dieu me pardonne ! doit être un peu bête », dit un des plus intelligents, peut-être même le plus intelligent parmi les Russes : Pouchkine. Et il continua néanmoins à écrire des vers et à introduire dans ces vers cette part [38] de bêtise sans laquelle la poésie, tout comme les aliments sans sel, devient insupportable. On peut donc, si on le désire, simuler la bêtise, et la simuler de telle sorte que tous prennent cette bêtise simulée pour sincère et véridique. Je dirai même plus : on peut aussi simuler l'intelligence, et la simuler si bien qu'il ne viendra à l'esprit de personne d'y voir une comédie. Et il faut dire que la majorité des écrivains doit se préoccuper, à l'inverse de Pouchkine, non pas tant de paraître sots que de paraître intelligents. Et les faits sont là pour nous prouver que leurs efforts sont couronnés d'un brillant succès. Il est probable que l'essence même du talent littéraire consiste à jouer habilement l'intelligence, la noblesse, la beauté, l'audace, etc. Car les hommes intelligents, nobles, audacieux sont bien rares, tandis qu'il y a tant d'écrivains de talent ! On parvient si bien à contrefaire même la sincérité, que l'œil le plus exercé s'y trompe aisément. Il se peut que Pouchkine agisse si fort sur nous, précisément parce qu'il n'a pas envie d'être intelligent, parce qu'il comprend combien peu vaut l'intelligence.

Dans la vie pratique, qu'on le veuille ou non, il faut évidemment obéir aux commandements de la raison. Le seul privilège de la poésie

(mais il n'est pas négligeable) est qu'elle ne nous oblige pas à penser à ce que nous disons. Dis ce qui te viendra à l'esprit, pourvu seulement que ce soit harmonieux et séduisant. Pouchkine écrivait :

« Nous sommes nés non pour les tribulations de l'existence, ni pour les gains, ni pour les combats, [39] mais pour l'inspiration, pour les doux sons et les prières. »

Ainsi chantait Pouchkine. Mais lisez ses lettres, sa biographie : des soucis, des tribulations continuelles, des luttes mesquines, et toujours, sans répit, l'argent, l'argent, l'argent... On s'étonne comment il put trouver le temps de créer, de se livrer à l'inspiration, de composer des prières, et de doux sons. Il était obligé évidemment de réduire ses heures de sommeil. C'est pour cela que les vrais poètes travaillent la nuit, car la vie diurne ne leur permet pas d'entretenir des rapports suivis avec la « bêtise ». Pendant le jour il faut se plonger dans les soucis de l'existence, il faut gagner son pain, il faut prendre part aux luttes de la vie. Le destin se moqua bien cruellement de Pouchkine qui rêvait d'une existence de poète libre de toutes luttes. Car il périt précisément en combattant, en combattant un être insignifiant, mais qui maniait bien le pistolet. Comment Pouchkine put-il offrir sa poitrine aux coups du premier freluquet venu, lui qui dès son jeune âge comprenait si bien les hommes ? Vladimir Solovieff, notre célèbre philosophe, essaya de déchiffrer le secret de la destinée de Pouchkine et d'expliquer sa mort.

Naturellement, il ne put rien expliquer, grâce à Dieu ! Il y a des choses qu'il vaut mieux ne pas comprendre, ne pas expliquer. Si étrange que cela soit, souvent il vaut mieux pleurer, rire, maudire que de comprendre. Il n'est pas mauvais que non seulement la poésie, mais que la prose aussi parfois ne soit pas trop intelligente, et qu'elle ne sache pas tout. Il n'y a pas de spectacle plus désagréable, plus répugnant, que celui [40] que nous offre un homme qui s'imagine qu'il comprend tout et peut donner une réponse à tout. C'est pour cela qu'une philosophie conséquente avec elle-même et rigoureusement logique, finit à la longue par devenir insupportable. S'il faut philosopher, que ce soit au moins au jour le jour, sans tenir compte aujourd'hui de ce qu'on a dit hier. Si la poésie ne doit pas être trop intelligente, la philosophie, elle, doit être folle, comme toute notre existence. Car la philosophie rationnelle recèle tout autant de perfidie et de trahison que le bon sens ordinaire. Regardez-la d'un peu près : sous ses vêtements opulents on distingue les appétits les plus ordinaires. Elle aspire à ce qui est

indubitable et à la certitude que deux est plus qu'un, et veut toujours s'emparer de deux pour être plus fort que celui qui possède un. Pauvre Pouchkine, avec ses doux sons et ses prières ! Il chantait et priait, mais Dantès le visait, et, naturellement, il tua le poète. La philosophie rationnelle doit certainement prendre le parti de Dantès, en faisant comme toujours précéder son jugement d'un régiment de nobles phrases. Car la philosophie, tout comme Dantès, veut frapper à coup sûr en s'orientant sur les étoiles fixes.

[40]

Le pouvoir des clefs
PREMIÈRE PARTIE

VI

ÉROS ET LES IDÉES

[Retour à la table des matières](#)

Tout le monde cherche la vérité et tous sont sûrs qu'en cherchant la vérité ils savent parfaitement ce qu'ils cherchent. Nombreux aussi sont ceux qui ont déjà trouvé la vérité et qui [41] s'étonnent ou bien s'indignent de ce que les autres ne veulent pas partager leur joie à l'occasion de cette heureuse trouvaille. En effet, pourquoi ? Pourquoi est-ce que je vois si nettement que j'ai raison, tandis que les autres considèrent que je ne possède nulle vérité particulièrement précieuse et que mes convictions n'offrent aucun avantage par rapport aux convictions des autres ? Et surtout pourquoi est-ce que je m'acharne tellement à faire reconnaître par les autres que j'ai raison. Cette « reconnaissance » m'est-elle vraiment indispensable ? Pas si indispensable que ça probablement. Car depuis que le monde existe, jamais encore personne n'est parvenu à se faire « reconnaître » par tout le monde. Et cependant, les hommes continuent à vivre et à croire en eux-mêmes. Le catholicisme, qui compte des centaines de millions de fidèles, n'est pas la seule doctrine qui proclame « quod semper ubique et ab omnibus creditum est ». Nous voyons souvent qu'un homme qui a réussi à réunir autour de soi un petit groupe de fidèles disciples, goûte grâce à eux une complète satisfaction et s'imagine que son petit monde est l'humanité tout entière, non seulement l'humanité, mais l'univers en sa totalité ; ce n'est pas une dizaine de pauvres humains qui l'ont sacré prophète, mais tous les hommes, tous les êtres raisonnables, et

seuls se refusent à le reconnaître, les ennemis obstinés de la lumière et de la vérité. Comment expliquer cet aveuglement ?

Ne provient-il pas de ce que l'homme en somme n'a nullement besoin d'être unanimement reconnu comme se l'imaginent les philosophes, et que, de par [42] sa nature même, la vérité non seulement ne peut, mais ne veut même pas être la vérité pour tous ? Je sais que cette supposition sera jugée inacceptable ; je sais aussi qu'elle recèle une contradiction insoluble. Mais j'ai déjà indiqué plus d'une fois et je répète encore, que si un jugement se trouve être contradictoire, cette contradiction ne suffit pas à le ruiner. On ne peut évidemment renverser cette affirmation et dire que la contradiction que renferme un jugement est la preuve de sa vérité. Il se peut, si l'on veut, que la contradiction soit un des indices qui nous font reconnaître que nous approchons de la vérité dernière, car elle prouve que l'homme ne ressent plus cette crainte que lui inspirent les critères ordinaires. En tout cas, il est certain qu'on ne peut dire que tout jugement qui recèle une contradiction ne nous sert à rien. Si les hommes croyaient cela, la moitié au moins, et la plus belle, la plus intéressante moitié des pensées humaines, n'aurait jamais été émise et l'humanité se trouverait spirituellement beaucoup plus pauvre.

Nombre de vérités et des plus importantes, ne peuvent obtenir d'être reconnues par tous, et le plus souvent ne prétendent même pas, — ceci est le plus important, — à cette reconnaissance.

Un exemple éclaircira ma pensée. Dans sa métaphysique de l'amour, Schopenhauer développe brillamment cette idée que l'amour n'est qu'une illusion passagère. La volonté aspire à se réaliser une fois de plus en un individu, et elle suggère à Jean que Marie est admirablement belle et à Marie que Jean est un héros. Dès que le but de la volonté est atteint, dès que [43] la naissance du nouvel être est assurée, la volonté abandonne les amants à eux-mêmes, et ils constatent alors avec horreur qu'ils ont été victimes d'un mensonge épouvantable. Jean voit la vraie Marie, c'est-à-dire une femme épaisse, stupide et méchante ; Marie découvre de son côté le Jean réel, un homme sot et lâche. Et maintenant, c'est-à-dire après que les mirages de l'amour se sont dissipés, les jugements que prononcent l'un sur l'autre Marie et Jean s'accordent parfaitement avec les jugements de tous, avec ce que « semper ubique et ab omnibus creditum est ». Car tout le monde considèrerait toujours que Marie est laide et sotte, et que Jean est lâche et

stupide. Schopenhauer ne doute pas que Marie et Jean n'aient vu la vraie réalité précisément lorsqu'ils ont vu ce que voyaient tous. Et telle est aussi l'opinion unanime. Cela est également conforme à ce que « semper ubique et ab omnibus creditum est ». Mais c'est précisément parce que cette vérité paraît tellement indiscutable, qu'il y a lieu de soulever la question de la légalité de ses prétentions. Jean et Marie se trompaient-ils effectivement pendant ce court temps où la volonté ayant allumé en eux sa flamme magique, ils s'abandonnaient à la passion mystérieuse qui les entraînait l'un vers l'autre et se voyaient si beaux tous deux ? Ne se pourrait-il pas qu'ils aient eu raison précisément quand ils étaient seuls de leur avis et paraissaient à tous de pauvres déments ? Ne se pourrait-il pas qu'ils aient communiqué en ce temps avec une vraie réalité, et que ce que leur nature sociale les oblige à croire, n'est qu'erreur et mensonge ? Qui sait !

[44]

Quand leurs jugements sont acceptés par tous, quand ils deviennent compréhensibles, accessibles, évidents, et par conséquent indiscutables, c'est précisément alors peut-être qu'ils deviennent plats, pauvres et vides et ne peuvent plus servir qu'à la statistique ou à toute autre science positive qui tire son origine des mathématiques et s'intitule pour cette raison « royale » ? Vous ne consentez pas à l'admettre. Mais votre consentement n'a pas d'importance en ce cas-ci. Que vous admettiez ou non cette supposition, cela ne modifie en rien les choses et ne rendra pas la lumière blanche et égale de la vie quotidienne, plus éclatante, plus séduisante que cette brève et féérique flamme qu'allume en nous de temps à autre une force incompréhensible, que ce soit la volonté de Schopenhauer ou une autre puissance mystérieuse. Et quand cette flamme s'allume en l'homme, il lui est complètement indifférent que les autres soient d'accord ou non avec lui et que ses vérités soient justifiées par telle ou telle théorie de la connaissance.

[44]

Le pouvoir des clefs
PREMIÈRE PARTIE

VII

DARWIN ET LA BIBLE

[Retour à la table des matières](#)

La Bible nous raconte la chute du premier homme, Adam. Vous croyez que ce n'est qu'une invention de Juifs ignorants ? Vous croyez que l'invention du savant anglais est plus proche de la vérité et que l'homme descend du singe ? Eh bien, permettez-moi de vous dire que les Juifs étaient plus près de la vérité, qu'ils étaient même très [45] près de la vérité. Vous me demanderez peut-être pourquoi je prends avec une telle assurance le parti des Juifs ?

Aurais-je assisté à la création du monde ? aurais-je vu Eve manger la pomme et la tendre à Adam ? Je n'y étais pas certainement, et je n'ai rien vu. Et je ne dispose même pas de ces preuves morales qu'invoque Kant pour la défense de ses postulats. En général, je n'ai pas de preuves du tout, mais je pense qu'en des cas semblables, les preuves sont un lest inutile et même fort gênant. Essayez d'admettre, si vous en êtes capables, qu'en certains cas on peut, on doit se passer de preuves et regardez un peu l'homme, écoutez l'homme. Ne distingue-t-on pas encore maintenant ces feuilles de vigne sous lesquelles il cacha sa nudité lorsque soudain il ressentit l'horreur de sa chute ? Et cette angoisse perpétuelle, cette soif inextinguible ! Il est ridicule de dire que les hommes ont jamais pu trouver sur terre ce dont ils avaient besoin. Ils cherchent douloureusement, et ne trouvent rien, même ceux qui sont considérés comme des maîtres, des guides. Quel art ils doivent déployer pour se donner l'aspect de ceux qui ont trouvé ! Et pour finir, ils ne

parviennent tout au plus, malgré tout leur génie, qu'à tromper et à aveugler les autres. Car personne ne peut être une lumière pour soi-même. Ce n'est pas en vain qu'il a été dit du soleil, qu'il éclaire et réjouit autrui, mais que pour lui-même il est obscur. Si l'homme descendait du singe, il trouverait à la façon du singe ce dont il a besoin. On me dira que de tels gens existent et qu'ils sont même fort nombreux. [46] Certainement, mais il suit de là seulement que Darwin et les Juifs avaient également raison. Une partie des humains descend d'Adam, sent dans son sang la brûlure du péché de son ancêtre, en souffre et aspire au Paradis perdu, tandis que les autres proviennent du singe pur de tout péché ; leur conscience est tranquille, rien ne les torture et ils ne rêvent pas à l'impossible. La science consentira-t-elle à ce compromis avec la Bible ?

[46]

Le pouvoir des clefs**PREMIÈRE PARTIE****VIII**

EXERCITIA SPIRITUALIA[Retour à la table des matières](#)

Ceux qui parlent beaucoup de la sainteté, s'intitulent rarement eux-mêmes justes ; mais cela ne signifie pas qu'ils ne se considèrent pas comme tels. Au contraire, croire que la sainteté est le but suprême de l'homme et ne pas se considérer comme juste ou tout au moins plus proche de cette perfection que la plupart des hommes, qui donc accepterait cela de plein gré ? D'ordinaire, ceux qui cherchent la sainteté, tôt ou tard la trouvent. Cette recherche même les convainc bientôt de leurs propres mérites ou de leurs dons : tous ces gens-là vivent sans réfléchir à quoi que ce soit, tandis que moi je souffre, je cherche... Je suis donc supérieur à la foule. Il ne se trouve peut-être pas un seul prédicateur qui ne méprise la foule et qui ne puise une certaine satisfaction spirituelle dans la conscience du droit qu'il a acquis de la flétrir. Même des hommes tels que Tolstoï, Nietzsche, Dostoïewsky, étaient [47] incapables de renoncer au droit qu'ils s'étaient arrogé de corriger et de flétrir leurs prochains. Le malheur n'est pas grand en somme ! Leur existence était remplie de labeurs si pénibles, que personne n'aura le cœur de leur reprocher de vivre de temps à autre comme tout le monde et de goûter une certaine consolation et un repos dans la conscience de leur perfection relative. Ce qui est malheureux, c'est que souvent leurs lecteurs, et non des moindres, se sont laissés tenter par leur faiblesse, par ce qui était en eux « humain, trop humain ». Ce n'est pas en vain que Pouchkine a dit : « Tant qu'Apollon n'appelle

pas le poète pour accomplir le sacrifice sacré, parmi les enfants misérables de ce monde, il est peut-être le plus misérable. »

Nietzsche et Tolstoï sentaient tout particulièrement combien la perfection morale a d'importance pour les hommes et combien elle est insignifiante aux yeux de Dieu. Nietzsche écrivit : « Par delà le bien et le mal ». Tolstoï, dans ses derniers ouvrages, ne cesse de répéter combien le tourmentaient et l'empêchaient de vivre sa soif de perfection morale et son désir de se sentir moralement supérieur aux autres hommes. Et ceux qui, de même que les affamés ont besoin de pain, ont besoin de croire à leur vertu cherchent un appui auprès de Nietzsche et de Tolstoï. Lorsque Nietzsche et Tolstoï remarquaient une paille dans l'œil de leur prochain, cela les faisait souvenir de la poutre qui était dans leur propre œil. Leurs lecteurs et leurs disciples se laissent contaminer par leur indignation contre la foule, par leur ton pathétique [48] et leurs invectives, et s'imaginent que c'est là la source de leur don prophétique. Ils s'efforcent de distinguer une paille dans l'œil de leur prochain, pour ne pas voir la poutre qui se trouve dans leur propre œil. Je me trompe peut-être, mais il me semble qu'il y a longtemps déjà que les hommes et surtout les écrivains n'ont ressenti un besoin aussi aigu que nos contemporains de croire à leur bon droit exclusif. Et cela, après Nietzsche et Tolstoï ! Chaque écrivain est persuadé de son rôle providentiel, — autrement dit, qu'il possède la vérité, — tout en se raillant de ses collègues qui croient avec tout autant d'assurance que lui en leur vérité. Ce spectacle, à qui le contemple sans y prendre part, produit l'impression d'un véritable Bedlam, d'une maison de fous, dont chaque habitant se croit Ferdinand VIII, roi d'Espagne, et s'étonne, s'irrite ou même s'indigne de ce que ses voisins prétendent tous avec la même assurance et la même solennité au trône d'Espagne. Les choses se passèrent-elles toujours ainsi, ou bien cette situation est-elle spéciale à notre époque ? Peut-être cela doit-il être ainsi. Les dieux ne veulent peut-être pas que les hommes connaissent le dernier mystère, et ils développent en eux l'amour-propre, qui les pousse à prendre la première illusion venue pour la suprême vérité, et aussi cette cécité particulière qui ne nous permet pas de nous voir dans une glace, mais ne nous empêche pas de distinguer nos voisins tels qu'ils sont ? Ou bien il y a là quelque autre mystère ? Ne se pourrait-il pas que le moment soit venu pour nous de nous réveiller du sens commun et d'admettre, à [49] la place d'une réalité égale pour tous, que notre milieu naturel est

constitué par un ensemble d'illusions qui s'entre-croisent et s'excluent mutuellement ?

Je crois en tout cas que la contemplation incessante et attentive du spectacle de la lutte des innombrables Ferdinand qui prétendent à l'unique trône d'Espagne, la vérité, que cette contemplation serait très utile aux philosophes, comme une sorte d'« exercitia spiritualia ».

[49]

Le pouvoir des clefs
PREMIÈRE PARTIE

IX

**LA PHILOSOPHIE
DE L'HISTOIRE**

[Retour à la table des matières](#)

On dit que c'est saint Augustin qui a fondé la philosophie de l'histoire. On dit que la philosophie de l'histoire se trouve déjà dans l'Ancien Testament, qui servit à saint Augustin de guide dans ses considérations sur les destinées de l'humanité. L'Ancien Testament ne se contente pas de raconter l'histoire du peuple juif, mais il l'explique aussi ; et c'est précisément en cela que consiste la philosophie de l'histoire. Cette affirmation paraît à première vue conforme à la vérité. Mais le malheur, à mon avis, vient de ce que nous avons amassé un grand nombre de jugements ressemblant à la vérité. Les hommes sont des êtres trop peu exigeants et trop paresseux : dès que nous obtenons une apparence de succès, nous nous croisons les bras. Et souvent même pour avoir le droit de se croiser les bras, nous sommes prêts à considérer comme une victoire une défaite indiscutable. Les [50] Italiens ne disent-ils pas : « Si non e vero, e ben trovato » ? Nous ne nous préoccupons que fort peu de la vérité, pourvu que ce qu'on nous dit soit intéressant et spirituel. Les soi-disant preuves dont les hommes soutiennent leurs affirmations ne sont nullement des preuves dans la plupart des cas, mais des déclarations quelconques, aussi peu probantes que les affirmations qu'elles sont destinées à soutenir. C'est pour cela que la plupart des ouvrages sont si gros, si monotones et si ennuyeux. L'écrivain a

quelque idée qu'il pourrait exprimer en une dizaine de pages, mais il écrit un énorme volume, bourré aux trois quarts de lieux communs que tout le monde connaît depuis longtemps et qui ne nous apportent donc rien de neuf.

Les lieux communs ressemblent le plus à la vérité précisément parce qu'on les répète à tout bout de champ avec cet air d'assurance qui conviendrait à l'expression de la vérité, si nous disposions de celle-ci, d'un ton n'admettant nulle discussion.

A propos de la philosophie de l'histoire, on a émis tout autant de lieux communs que sur d'autres sujets. Il vaut la peine de les examiner d'un peu près. Commençons par l'Ancien Testament qui sert de modèle à la philosophie de l'histoire, et par saint Augustin, l'ancêtre, si l'on peut s'exprimer ainsi, des philosophes de l'histoire.

L'Ancien Testament raconte l'histoire du peuple juif et explique sa destinée, cela est indéniable. Les Juifs ont vécu en Égypte, puis ils s'en sont enfuis : ils ont erré quarante ans durant dans le désert et ont [51] atteint enfin la terre promise, etc... Tous les événements de cette histoire possédaient une signification profonde que l'Écriture met en lumière. Et c'est précisément ce qui tente saint Augustin. Si les destinées du peuple juif nous furent révélées, c'est donc, conclut saint Augustin, qu'on peut éclairer les destinées des autres peuples, de l'humanité tout entière. Saint Augustin demeura trop longtemps à l'école de la pensée grecque et, comme vous le voyez, il ne put, malgré toute sa haine pour le paganisme, renoncer au droit de conclure. Socrate, Platon, Aristote, tous les meilleurs représentants de la sagesse antique, affirmaient que la vérité doit être recherchée dans le général et non dans le particulier. Les buts de Dieu peuvent être découverts, car ainsi que nous nous en souvenons : τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστιν ἀποφυγέειν καὶ θεῶ.

Si l'histoire du peuple juif peut être expliquée par sa destinée particulière, c'est donc que chaque peuple, l'humanité tout entière doivent avoir leur destinée particulière ; il suffit seulement de découvrir la mission que Dieu leur a assignée. Cela est si clair, si compréhensible, si conforme à la méthode grecque de recherche et de découverte de la vérité ! C'est donc indubitable.

Nous constatons peut-être ici un des exemples les plus curieux de ce qu'il y a de faux dans le procédé fondamental de la pensée grecque et

combien il est inapplicable, au-delà de certaines limites évidemment ; et nous voyons aussi ce que nous coûte notre désir de comprendre envers et contre tout ; car combien [52] souvent, pour comprendre, nous consentons à ne pas connaître, et justement ce qui est pour nous le plus important. Il est dit dans la Bible que Dieu avait choisi le peuple juif pour réaliser le grand but qu'il s'était assigné. Et Il le fit connaître au monde par la bouche de Ses prophètes. Mais nous donne-t-Il le droit de dire : Dieu assigne à chacun des peuples une certaine mission et met au courant de Ses desseins les philosophes et les historiens, successeurs des anciens prophètes. Examinez la signification de ce passage du particulier au général et vous comprendrez qu'il n'est procédé à cette généralisation que parce que nous ne voulons pas admettre l'action libre de Dieu, parce que nous n'avons confiance qu'en nous-mêmes et craignons de faire confiance au Créateur, et que nous ne sommes tranquilles que lorsque nous nous sommes garanti la possibilité de vérifier d'avance ce que le ciel nous prépare.

Il vaut mieux admettre μοῖρα fixée une fois pour toutes, que Dieu. Telle est la vraie signification, tel est le but du rationalisme, qui aimait toujours à se vanter de ses avantages vis-à-vis de l'empirisme, lequel ne dispose que de l'expérience. Mais qu'est-ce donc que l'expérience limitée en regard de la raison qui embrasse tout ? Mais les prétentions de la raison à l'universalité prennent leur source dans notre goût pour le limité, qui se renferme dans un cadre artificiel et ressent une crainte extrême à l'égard de tout ce qui est inconnu. Si vous n'avez pas remarqué cela jusqu'ici, peut-être que l'exemple que je viens de citer vous fera réfléchir.

[53]

En raison de sa nature même, la raison ne peut pas ne pas être limitée. Tout au plus est-elle capable de parler et de se vanter du caractère illimité des problèmes qu'elle se pose : dans la Bible les prophètes parlent de la mission du seul peuple juif ; eh bien, moi, je ne resterai pas en arrière, j'irai même plus loin qu'eux, je ferai des découvertes encore bien plus surprenantes. Les prophètes ne parlaient que d'un seul peuple, je parlerai de tous les peuples, de l'humanité entière, je dirai ce qui fut, et ce qui sera, je saurai ce qui est par delà les cieux et ce qui est sous la terre ! Certes, elle ne révélera rien, la raison humaine, pauvre et misérable. Mais il ne lui est nullement nécessaire de connaître quelque chose de réellement nouveau, d'inédit, qui ne

trouverait pas place dans les cadres tout préparés de ses concepts. Il lui suffit de persuader les hommes qu'elle peut faire connaître, qu'elle peut expliquer. Le matérialisme économique ne fait-il pas figure de philosophie de l'histoire auprès de nombreux esprits, même fort intelligents ? Lui aussi ne s'enorgueillit-il pas d'avoir laissé la Bible très loin derrière lui ?

La Bible fourmille de miracles, de contradictions, de faits scientifiques incontrôlables... Et beaucoup de gens sont convaincus que le matérialisme est incomparablement plus profond, plus vrai que la Bible. Et, en effet, il faut en convenir, il n'y a pas trace de quoi que ce soit de miraculeux dans le matérialisme économique. Tout y est « naturel », mais je ne parviens pas à comprendre, quand bien même on me tuerait, pourquoi cela est considéré comme une si grande [54] qualité ; car le naturel ne présente nul avantage par rapport au surnaturel. Même au point de vue de l'approximation de la vérité. Au contraire, nous avons tous les motifs de croire que les explications naturelles nous éloignent de la vérité et il semble que même les représentants de la science positive commencent à s'en rendre compte aujourd'hui.

Prêtez l'oreille à la voix des mathématiciens et des physiciens contemporains : on y perçoit une inquiétude qui n'est pas habituelle aux représentants de la pensée positive. Certes, nombre d'entre eux continuent de croire que les mathématiques doivent servir de modèle à toutes les sciences existantes actuellement et possibles, même à la philosophie. C'est pour cela probablement que le matérialisme historique qui se sert de procédés presque mathématiques, — il compte, il pèse, il mesure, — apparaît à nombre de gens comme une des plus belles conquêtes de l'esprit humain. On sait bien qu'il est plat et même bête, excusez l'expression ! mais sa méthode en revanche est rigoureuse.

Ne croyez pas toutefois que je discute ici cette sorte de philosophie de l'histoire qui s'intitule matérialisme économique. J'ai commencé par lui parce qu'il se présente comme la philosophie de l'histoire la plus parfaite, c'est-à-dire la plus rigoureuse. Il est un peu plus ennuyeux, un peu plus terne, un peu plus bête que ses confrères, mais au point de vue scientifique, ce ne sont nullement des défauts. La vérité n'est pas obligée d'être brillante et gaie. Personne encore, autant que je le sache, n'a essayé d'établir [55] qu'elle devait être intelligente. Mais il est

considéré comme indiscutable qu'elle n'admet pas les contradictions, et est conséquente avec elle-même. Sous ce rapport, on ne peut rien désirer de mieux que le matérialisme économique qui laisse loin derrière lui les autres philosophies de l'histoire. Et puis, et ceci est le principal, cette philosophie donne en effet des réponses toutes prêtes à toutes les questions. Les autres philosophies s'efforcent de faire de même, mais il faut dire pour être juste qu'elles sont loin d'y parvenir. Elles savent répondre à beaucoup de questions, presque à toutes, mais ce « presque » a une importance décisive, car en somme tout l'objet de la philosophie consiste à se débarrasser d'un certain résidu de questions demeurées insolubles et que lui ont transmises les sciences positives. Ainsi donc, une explication presque complète en philosophie équivaut au renoncement à toute explication.

On peut dire, me semble-t-il, sans crainte d'être inexact, que la philosophie de l'histoire tend à l'omniscience. Les saint Augustin modernes, tout particulièrement Hegel, ont justement essayé d'accomplir cette tâche ; on sait que le matérialisme économique est sorti tout entier de Hegel, c'est-à-dire de cette idée que nous pouvons tirer de notre raison tout ce qu'il nous faut — au moyen de la méthode dialectique évidemment. Saint Augustin était encore modeste si on le compare à Hegel. Saint Augustin puisait ses connaissances non seulement dans la raison, mais aussi dans les saintes Ecritures. Celles-ci pour Hegel n'existent déjà plus. Prétendant à [56] l'omniscience, il dédaigne toutes les sources de connaissances excepté son propre cerveau. Et méthodologiquement il a certainement raison, car l'omniscience n'est possible qu'à la condition d'établir d'une façon rigoureuse la source de connaissance à laquelle on aura recours. C'est le cerveau de Hegel et la raison qu'il contient, ni plus ni moins. Le cerveau n'est capable de donner naissance qu'à des idées, c'est-à-dire à des concepts généraux ; par conséquent, la pensée est la seule chose qui existe. Je répète encore une fois que ce n'est pas Hegel qui a inventé cela. Hegel n'a fait que développer avec une méthode et une vigueur tout allemandes, les idées qu'il avait reçues de la philosophie antique. Le principe méthodologique de Platon, ainsi que le déclarait l'inscription au fronton de son Académie, était : μηδεις ἀγεωμετρητος εἰσίτω. « Il n'y a pas place ici pour celui qui ne connaît pas la géométrie. »

Déjà Platon avait été obligé de transformer ses idées vivantes en chiffres morts et en concepts non moins morts. Hegel se contenta de développer rigoureusement ce que les Grecs avaient apporté à l'humanité. Hegel, et nous tous après lui, nous sommes sincèrement convaincus que les deux mille cinq cents ans qui se sont écoulés depuis Platon ne se sont pas écoulés en vain pour l'humanité. D'après Hegel, il ne peut même pas en être autrement. Car l'histoire, c'est le développement, personne n'en doute aujourd'hui ; cela est considéré comme prouvé. Nombre de livres savants parus au cours de ces derniers cent ans, s'appliquent à démontrer et à soutenir cette [57] idée, bien qu'elle n'ait nullement besoin d'être soutenue, bien qu'elle craigne même tout appui, car c'est elle en somme qui prétend tout soutenir et elle ne peut, par conséquent, admettre le moindre doute à l'égard de ses droits. Sans cette idée de développement, le philosophe contemporain ne peut rien comprendre à l'histoire, qui révèle pour lui un aspect kaléidoscopique, absurde. Donc, l'idée de développement est vraie, car il est tout à fait impossible d'admettre que l'histoire n'ait pas un sens compréhensible quelconque. C'est impossible, de même qu'il est impossible que ce qui a eu lieu une fois n'ait pas été, etc...

Mais maintenant que nous voilà parvenus à une impossibilité absolue, il ne serait pas mauvais de s'arrêter un instant et de se rappeler certaines choses. Ceci, par exemple, qu'il y eut au Moyen Age un certain Pierre Damiani qui affirmait qu'il est possible à Dieu de faire que ce qui a déjà eu lieu ne soit pas ; et je crois qu'il n'est pas mauvais de jeter ce bâton dans les roues du char rapide de la philosophie. C'est pour cela que je n'examinerai pas ici si Pierre Damiani eut raison et si même ses paroles ont un sens quelconque. Mon objet est d'arrêter la course de la pensée, de la pensée dont une chanson populaire russe dit qu'elle est plus rapide qu'un coursier. L'arrêtons-nous au moyen d'arguments raisonnables ou en l'apostrophant brutalement à la façon du moine moyenâgeux, cela n'a aucune importance. Si vous voulez savoir la vérité, je dirai même qu'à mon avis le moine est ici plus à sa place que le raisonneur, [58] pour ce motif tout au moins, que le premier se permet de crier sur la vérité et de fouler aux pieds les arguments, sans se laisser impressionner par leur noble origine, la raison elle-même. Le raisonneur n'osera jamais sortir de l'ornière et avoir recours à des procédés non sanctifiés par la tradition. Les arguments raisonnables, ce sont ces étoiles fixes d'après lesquelles il déterminait sa direction. Peut-

il se révolter contre eux ? Il se révolterait plutôt contre Dieu même, si Dieu étendait sa puissance jusqu'aux étoiles fixes et les mettait en mouvement. Mais le spectacle de la toute-puissance divine ravit le cœur du moine. Les psaumes et les prophètes ont nourri son âme, qui s'exalte à la pensée que les étoiles fixes elles-mêmes frémissent sous le souffle du Tout-Puissant. Si Dieu est avec moi, de qui donc encore ai-je besoin ? Les desseins et les voies de Dieu sont impénétrables ; les prophètes eux-mêmes ne savaient que ce qui leur était révélé. Regrettera-t-il l'échec de la tentative de Hegel pour pénétrer le mystère des décisions divines, et que la petite tour de Babel que le philosophe avait construite se soit trouvée si semblable à une maison de poupées ? Le moine bénit le jour de sa naissance lorsqu'il se souvient que les gros volumes de Hegel et de ses disciples tombent en poussière sous l'action du temps, et son cœur se réjouit à chaque nouvelle fissure qui apparaît dans l'édifice bâti par les philosophes.

Hegel n'a pas deviné. Hegel s'est trompé. Hegel a trompé les hommes... Est-ce un malheur ? Non, le malheur, un malheur épouvantable, irrémédiable, [59] aurait été si Hegel et tous ceux qui sont avec lui avaient deviné, s'ils avaient dit la vérité, si l'histoire avait un sens, et si leur absolu avait marqué les limites des « possibilités » humaines.

Mais par bonheur, ce n'est pas ainsi. Les grands et les petits Hegel ne sont que de faux prétendants aux trônes des prophètes et leur « absolu » qui proclame si haut sa puissance est soumis à la décomposition et à la mort comme tout ce qui sort des mains humaines.

Le mystère du Créateur est impénétrable et les destinées humaines commencent et s'achèvent dans des sphères où l'investigation raisonnable des humains n'a aucune prise. Étudier le passé, c'est-à-dire essayer de connaître la vie des êtres qui ne sont plus, est chose importante et nécessaire. Mais il faut étudier le passé non pas pour justifier le présent et se convaincre de notre supériorité sur nos ancêtres. Autrement dit : non pas pour découvrir dans l'histoire l'idée de développement. La vie humaine est si complexe, qu'elle ne peut trouver place dans le cadre d'aucune des idées que nous avons inventées. Le présent n'occupe nullement un degré supérieur par rapport au passé, de

même que Liguori ou Harnack ne dépassent pas comme « penseurs religieux » le prophète Isaïe ou l'apôtre Paul. La philosophie telle que la comprenait Hegel nous empêche de voir l'histoire, et l'histoire comme science nous cache le passé des hommes. Il faut renoncer à l'admiration que nous nous portons, il faut renoncer à l'omniscience et c'est alors que s'ouvriront ces voies aujourd'hui [60] interdites, qui nous amèneront à la découverte des mystères de la vie.

[60]

Le pouvoir des clefs
PREMIÈRE PARTIE

X

« DE NOVISSIMIS »

[Retour à la table des matières](#)

Vous n'avez probablement pas vu de vos propres yeux, mais vous avez entendu dire que les cheveux blanchissent parfois en une nuit : tel qui avait des cheveux noirs en se couchant, se trouve tout blanc à son réveil. Il faut croire que le contraire se produit aussi parfois : les vieillards en une nuit se transforment en jeunes gens, seule leur chevelure ne retrouve plus sa teinte primitive. Mais si c'est ainsi, si de telles transformations sont possibles sur la terre, comment peut-on parler des principes immuables de la pensée ! Et que valent donc les fondements des célèbres postulats de Kant ? Kant explique qu'il ne peut renoncer à ses postulats : « Car en ce cas mes principes moraux seraient renversés, ces principes auxquels je ne peux renoncer sans devenir méprisable à mes propres yeux. »

C'est le cas de dire comme s'exprime le peuple russe : « Ne questionne pas le vieillard, mais celui qui a roulé partout. » Kant avait près de soixante ans lorsqu'il publia sa Critique de la Raison pure, mais il lui paraissait impossible que ses principes moraux pussent être ébranlés, et impossible, par conséquent qu'il pût devenir pour lui-même un objet de haine et de dégoût. Mais s'il avait lu la vie de certains saints, les écrits de sainte Thérèse, de saint Bernard, [61] ou bien ceux de Luther, il aurait pu constater que ce qui lui paraissait incroyable, inconcevable même, s'était cependant produit en réalité. Sainte Thérèse, saint Bernard, Luther se reconnurent maintes fois en leur

conscience comme les derniers des êtres, les plus vils, les plus misérables. Et si Kant avait pu lire Nietzsche ou avait réfléchi sur les Épîtres de saint Paul, il aurait découvert que ses principes moraux n'étaient nullement aussi solides qu'il se l'imaginait : il suffit d'un violent choc souterrain pour que toute stabilité supra-terrestre soit jetée à bas. Mais Kant ne le soupçonne même pas. Une page plus loin, il répète de nouveau que son postulat est si étroitement lié à son état moral, que de même qu'il ne risque pas de perdre ce dernier, il ne craint pas qu'on lui enlève le premier (Kr. d. R. V., 857 II.). D'où provient cette insouciance chez Kant ? Kant, un savant par excellence, accoutumé à une grande prudence dans les jugements, qui avançait dans ses réflexions avec une lenteur extrême et qui ne se permettait de faire un pas en avant qu'après avoir au préalable soigneusement étudié le terrain sur lequel il se disposait à poser le pied, Kant soudain fait montre d'une confiance presque juvénile. Et son cas n'est pas unique. Voyez Platon ! Ayant établi que l'âme qui aspire à l'unité et à l'universalité dans l'humain et dans le divin, méprise toute petitesse, il demande : « Penses-tu qu'une âme grande, qui porte sa pensée sur tous les temps et sur tous les êtres, regarde la vie de l'homme comme quelque chose d'important ? » (Rp. VI, 486).

A cette question Platon répond négativement et [62] avec la même assurance avec laquelle Kant répond à la sienne. Et ce qui est particulièrement important, la question de Platon et celle de Kant jouent un rôle décisif dans les systèmes des deux philosophes. S'il se trouve que la morale de Kant n'est nullement aussi solide qu'il le semblait à son auteur, ou bien, quoi qu'en pense Platon, si une âme élevée qui a longtemps erré sur les confins les plus lointains de la vie universelle découvre qu'une vie humaine, une vie particulière a non moins de valeur que toutes les vies humaines ensemble, que restera-t-il des systèmes de Platon et de Kant ?

J'ai déjà dit en parlant de Kant, que s'il avait questionné des hommes qui ont beaucoup vécu, ils lui auraient fait voir qu'il y a sur la terre et dans les cieux bien des choses auxquelles ne songent pas les plus savants des savants. Et il aurait éprouvé alors ce qui lui paraissait inconcevable : il aurait ressenti du dégoût pour lui-même. Mais ne se peut-il pas qu'il ne faille pas tellement craindre ce sentiment et l'éviter ? ne se peut-il pas qu'il soit la condition de révélations importantes ? Sainte Thérèse, saint Bernard, Luther, Shakespeare,

Dostoïewsky, Tolstoï, je pourrais continuer encore cette énumération, ressentiaient du dégoût pour eux-mêmes et répétaient tous avec terreur les paroles du psalmiste : « De profundis ad te clamavi, Domine » ! Pourquoi donc Kant a-t-il décrété que tout ce qui pousse l'homme à avoir horreur de lui-même doit être condamné ? Pourquoi considérer ce dégoût de soi-même comme la conséquence d'une erreur ? Pourquoi considérer le [63] respect pour soi-même comme le signe de la vérité et la récompense de la vérité ?

Remarquez que l'affirmation de Platon est basée aussi sur cette supposition que l'attitude normale et naturelle de l'âme à son propre égard est le respect et non le dégoût. Platon parle de l'âme élevée, c'est-à-dire d'une âme qui se respecte, et pour laquelle tout le monde a du respect, respect qu'elle obtient non comme « gratia gratis data », mais pour ses mérites. On peut encore généraliser, on peut dire que tout philosophe part de cette supposition que l'âme, si elle s'y efforce, peut obtenir son propre respect et celui d'autrui. Sans cette supposition, nul système philosophique ne pourrait subsister, ne fût-ce qu'un instant. C'est le dogme « stantis et cadentis philosophiae ».

Mais ici il serait bon de se rappeler le témoignage des hommes de l'autre type que j'ai tantôt opposé à Platon et à Kant. Par la bouche de son Hamlet, Shakespeare avoue que si l'on agissait envers les gens selon leurs mérites, personne ne pourrait éviter les soufflets. Remarquez que Hamlet lui-même ne parlait pas toujours ainsi. Il y eut un temps où Hamlet affirmait, avec non moins d'assurance que Platon et Kant, qu'il ne se mettrait jamais dans le cas de ressentir du dégoût pour lui-même. Je pense qu'il n'est pas nécessaire de prouver ce que j'avance, c'est-à-dire de citer des passages des ouvrages de Shakespeare antérieurs à Hamlet. Chacun de ceux qui ont lu au moins ses Chroniques historiques, se remémoreront aisément ces phrases. Durant un long temps Shakespeare [64] connut la satisfaction et l'équilibre, et il croyait que c'était parfaitement normal, qu'il est tout naturel à l'homme d'avoir pour soi amour et respect. Le point de départ de sa philosophie antérieure à Hamlet était cette conviction que l'équilibre de l'âme est le bien suprême pour l'homme. Le mot conviction n'est pas tout à fait exact d'ailleurs. Il se peut, il est certain même que Shakespeare ne se doutait même pas qu'il eût cette conviction, de même qu'un homme fort et bien portant ne se doute pas que la santé et la force ont une valeur quelconque. Il l'apprend plus tard,

après avoir perdu ces biens. Mais cela ne change rien à la chose. L'homme peut ne pas se rendre compte de l'importance qu'il accorde à l'équilibre de l'âme et cependant tendre toutes ses forces pour se garantir cet équilibre.

Naturellement, dès les premières menaces du destin, la raison se mettra en quatre et fera tout ce que sa nature lui prescrit pour éviter les malheurs qui se préparent à fondre sur l'homme. Lorsque le sol naturel s'échappe de dessous nos pieds, la raison s'efforce par ses propres moyens de créer un sol artificiel. Et c'est ce qu'on intitule d'ordinaire « philosophie ». L'homme se demande : comment obtenir que le destin me rende ce qu'il m'a enlevé. Il ne doute même pas qu'il faille absolument obtenir le retour de ce qui lui a été enlevé. Car abandonner son existence au destin, admettre que le destin qui lui a enlevé l'équilibre, est tout aussi juste que le destin qui lui avait octroyé naguère ce bien suprême, — cela, l'homme, surtout l'homme de la raison, persuadé qu'il [65] sait tout mieux que tout le monde, cela il ne peut l'admettre, il en est incapable. Il sait que l'équilibre de l'âme est un bonheur, un bien, et que la perte de cet équilibre est un malheur. Il sait cela d'après sa propre expérience, direz-vous. Oui, certainement, mais il y a là encore autre chose. Car s'il ne s'agissait que de l'expérience, ni Kant, ni Platon, n'auraient pu donner à leurs affirmations la forme qu'ils ont employée. Ils n'auraient pu parler que d'eux-mêmes et, de plus, dans le passé seulement. C'est-à-dire que Kant aurait pu dire : lorsqu'il m'arrivait de songer pour un instant que mes principes moraux pouvaient se trouver faux ou dénués de toute valeur, j'éprouvais à l'égard de moi-même un sentiment de dégoût dont je m'efforçais de me débarrasser. Cette confession aurait été la constatation d'un fait, rien de plus. Or les prétentions de Kant s'étendent infiniment plus loin. Il assure que non seulement lui, Kant, mais que tout homme, tout être raisonnable, a conscience et aura toujours conscience d'un rapport indissoluble entre son existence et ses principes moraux et que tout homme veut se respecter et craint par-dessus tout de ressentir du dégoût pour soi-même. Je demande : qui donc donna à Kant le droit de procéder à toutes ces généralisations et à ces anticipations, qui constituent, comme on le sait, l'essence même de sa critique ? D'où peut-il savoir ce que ressent chaque homme ? D'où sait-il ce que lui-même ressentira demain ? Ne se peut-il pas qu'il éprouve demain du dégoût pour ce même sentiment de dignité dont aujourd'hui il savoure

la douceur ? Ne se peut-il pas qu'il soit obligé [66] de dire comme Antisthène : *μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην* c'est-à-dire je préfère perdre la raison que d'éprouver un plaisir, et d'aller plus loin encore qu'Antisthène, en comprenant *ἡσθείην* comme se rapportant non seulement aux plaisirs physiques : le manger, etc. mais aussi aux plaisirs moraux, ou même de se rendre compte que les voluptés les plus répugnantes, les plus viles ne sont nullement celles que donnent la boisson, le manger, mais précisément celles qu'éveillent la bonne conscience, le sentiment de la dignité morale, du bien agir, dont il parle comme du fondement de sa philosophie et de son système moral ? Cela ne se peut, direz-vous. J'attendais cette réponse. Car il faut finalement découvrir ce souffleur invisible qui inspire à l'homme tant d'affirmations catégoriques. Qui dit : cela ne se peut ? Notre raison évidemment, cette raison qui se considère orgueilleusement comme capable de nous guider dans toutes les circonstances difficiles de la vie, cette raison qui nous a convaincus qu'elle élargit notre pauvre et misérable expérience. Mais voyez un peu ce qu'elle fait ! Avec toutes ses généralisations et ses anticipations, elle n'élargit pas, mais, au contraire, restreint infiniment notre expérience déjà suffisamment indigente. La raison connaît le cas de Kant et en déduit immédiatement qu'elle connaît tous les cas possibles. Et elle ne veut plus et ne nous permet plus de voir, d'entendre, de chercher. Kant est épouvanté à l'idée qu'il pourrait lui arriver de ressentir du dégoût pour lui-même et il s'écrie pathétiquement : maintenez solidement vos principes moraux, car autrement vous [67] périrez ! C'est comme si l'on avait essayé de retenir Christophe Colomb au moment de son départ pour les mers inconnues en le conjurant de ne pas abandonner son foyer familial, car ce n'est que dans le sein de sa famille, sous le toit de sa maison que l'homme peut être heureux, les mers recélant de terribles dangers. Certes il y a danger à errer sur les mers, personne ne le nie. Mais Christophe Colomb n'écouta pas les objurgations de ses Kants familiaux, et se lança dans les aventures. Et de même *ὁ ἀνθρώπινος βίος*, l'âme individuelle, ne consent pas à écouter Platon. Elle aspire à la liberté, elle veut s'échapper, se lancer dans l'espace infini, loin des pénates familiales, œuvres des philosophes aux mains habiles. Souvent elle n'a même pas le temps d'y songer. Elle ne se rend pas compte que la raison qui a transformé sa pauvre expérience en doctrine de vie, l'a trompée. Les dons de la raison : le calme, la paix, les plaisirs, la dégoûtent. Elle aspire à ce que la raison n'est même pas capable de se

représenter. Elle ne peut plus vivre d'après les règles générales établies pour tous. Tout savoir lui est pénible, précisément parce que c'est un savoir, c'est-à-dire une indigence généralisée. Elle ne veut pas savoir. Elle ne veut pas comprendre, pour ne pas se trouver liée et limitée. La raison est une sirène. Elle sait si bien parler de soi et de ses œuvres, qu'il peut sembler que ses doctrines et ses connaissances ne lient pas, mais délivrent. Elle ne fait que parler de la liberté, et elle entasse les promesses les plus mirifiques. Elle promet tout, excepté ce qu'elle ne peut concevoir, même soupçonner. Mais nous savons déjà [68] ce qu'elle peut concevoir et prévoir. Elle nous promet tous les postulats, — ceux dont parlait Kant et ceux aussi de Platon, à condition que, vous prosternant devant elle, vous l'adoriez. Mais elle ne va pas au-delà des promesses. Si cela vous suffit, prenez la raison pour guide, généralisez et anticipez l'expérience et continuez à croire que c'est chose très importante et utile. Si non, abandonnez tous les calculs et les généralisations et allez audacieusement de l'avant vers l'inconnu, sans un regard en arrière, où Dieu vous mènera, et alors, advienne que pourra ! Vous ne voulez pas ? C'est votre affaire.

[68]

Le pouvoir des clefs
PREMIÈRE PARTIE

XI

**L'IRRÉFUTABILITÉ
DU MATÉRIALISME**

[Retour à la table des matières](#)

Je dirai franchement et dès le début : personne n'a jamais réfuté le matérialisme. Toutes les objections qu'ont faites les adversaires du matérialisme se rapportent non au matérialisme lui-même mais aux arguments qu'il invoque pour sa défense. Certes il n'est pas difficile de renverser ses arguments, mais les autres systèmes métaphysiques sont-ils sous ce rapport dans une situation privilégiée ? Il est vrai que le matérialisme prend très à cœur le sort de ses arguments, convaincu on ne sait pourquoi qu'il lui faudra partager leur sort. Et en général, il est bien trop scrupuleux et, malgré sa brutalité apparente, il est plus nerveux que cela ne convient à une théorie philosophique. Il suffit que les adversaires l'appellent « métaphysique », [69] pour qu'il pâlisse aussitôt d'épouvante : il lui semble que tout est perdu. Pas du tout ! Même si le matérialisme devait s'intituler métaphysique, cela ne modifierait en rien sa nature. Et je ne crois pas que les idéalistes se sentiraient plus satisfaits, si le matérialisme réalisait ses droits en tant que métaphysique.

Mais l'argument principal contre le matérialisme, c'est qu'il admet la possibilité de transformations miraculeuses, dans le genre des métamorphoses d'Ovide. La matière inanimée se transforme soudain en esprit. Cette objection trouble fort les matérialistes, plus encore que

la première ; et ils s'efforcent d'échapper au reproche de crédulité qu'on leur adresse, et dans ce but, essayent de remplacer « soudain » par « peu à peu ». Certes, la défense est piteuse. Les adversaires perspicaces découvrent très facilement le fatal « soudain » que recèle le « peu à peu ». Mais si j'étais matérialiste, les transformations soudaines ne me gêneraient nullement. Au contraire, j'y insisterais moi-même et désarmerais ainsi mes adversaires. Oui, il se produit parfois de brusques métamorphoses, peut-être pas de tout genre, mais d'un certain genre seulement. Il se peut aussi que quoi que ce soit puisse sortir de quoi que ce soit. Que s'en suit-il ? La raison ne comprend pas la soudaineté ? Mais est-ce que le matérialisme doit rendre tout compréhensible à la raison ?

Le fait qu'une chose est incompréhensible, irraisonnable même, nous donne-t-il le droit de nous refuser à l'admettre ? Nombre de choses parmi celles qui existent sont incompréhensibles pour la raison. [70] Elle ne comprend pas non plus comment les atomes en s'accumulant peuvent parvenir à former un singe ou un homme raisonnable.

Ainsi pourrait répondre le matérialisme ; mais les matérialistes, j'en suis sûr, ne parleront jamais ainsi. Eux aussi font la cour à la raison, qu'ils font naître des atomes et considèrent comme périssable ; et ils la flattent comme la flattent leurs adversaires, les idéalistes, qui considèrent la raison comme un principe fondamental et éternel. Et c'est pourquoi les matérialistes tiennent à la possibilité de démontrer leur vérité par des arguments raisonnables, tout autant qu'à cette vérité même. Il est clair que dans ces conditions ils ne peuvent pas aboutir. Démontrer la vérité du matérialisme est impossible ; et si l'on admet que la démonstration constitue la condition « sine qua non » de la vérité, le matérialisme se trouve être en mauvaise posture. Ses adversaires le comprennent très bien, et c'est pour cela qu'ils parlent non pas du matérialisme, mais des droits du matérialisme devant le tribunal de la raison. Mais ce procédé est évidemment inadmissible ; il est même malhonnête. Devant le tribunal de la raison, toute métaphysique, qu'elle soit idéaliste ou matérialiste, sera dans son tort, car à un certain moment de son développement, il lui faudra bien se référer à l'incompréhensible, c'est-à-dire à ce qui est inacceptable pour la raison, comme au donné. Ainsi donc, si le matérialisme veut être invulnérable, il lui faut renoncer à toute argumentation quelle qu'elle soit.

« Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas ». Il [71] serait temps de savoir que seule cette philosophie parviendra à se frayer sa voie, qui osera être arbitraire.

Les matérialistes suivront-ils mon conseil ? Je crois que non. Il est probable qu'ils préféreront aller au-devant des idéalistes, car l'effort des idéalistes qui essayent d'extirper de la réalité tous les miracles, tout ce qui est inattendu, leur est beaucoup plus proche que les conceptions mêmes du matérialisme. La liberté épouvante toujours les hommes qui sont habitués à croire que leur raison est supérieure à tout au monde. Je ne me tromperai certainement pas en faisant la supposition contraire : s'ils étaient obligés de choisir, les idéalistes consentiraient à accepter comme principe suprême plutôt la matière que l'arbitraire.

[71]

Le pouvoir des clefs
PREMIÈRE PARTIE

XII

LA RAISON

[Retour à la table des matières](#)

À l'exemple de tous les philosophes, Épictète s'efforce de démontrer que toujours, en toute circonstance, l'homme peut conserver l'équilibre de son âme. Un malheur t'est arrivé : ton père est mort, tu pleures, tu te désespères, et il n'y a, semble-t-il, pas de remède au monde capable de te rendre la paix du cœur. Mais ce n'est qu'une apparence. En réalité, le remède existe : essaye de réfléchir ! Qu'aurais-tu dit si ç'avait été le père de ton voisin qui fût mort ? Tu aurais dit que cet événement est tout naturel. Tout homme doit mourir ; telle [72] est la loi de la nature. Pourquoi donc t'émeus-tu et te désespères-tu de la mort de ton père ?

Réfléchis un peu, et tu comprendras que la mort de ton père est un événement aussi naturel, aussi juste que la mort des autres hommes et que, par conséquent, tu n'as aucun motif de te lamenter aujourd'hui quand ton père est disparu, plus qu'hier quand tu avais encore ton père.

A première vue ce raisonnement est impeccable. Par malheur, on peut le renverser. On peut dire : Mon voisin a perdu son père et cela me laisse indifférent. Mais est-ce juste ? S'il s'était agi de mon père, j'aurais été au désespoir ; pourquoi donc la mort d'un étranger ne produit-elle pas sur moi la même impression pénible ; c'est une erreur ; il me faut me lamenter sur la mort du premier venu comme je me lamente lorsque je perds un de mes proches. Comparez ces deux raisonnements : lequel est le plus rigoureux, le plus logique ? Ils sont

tous les deux excellents, c'est clair, et si Épictète a donné la préférence au premier, ce n'est pas qu'il était plus « raisonnable », mais parce qu'il le menait plus sûrement, plus rapidement au but suprême de la philosophie stoïcienne, à l'ἀταραξία, à l'indépendance complète de l'homme vis-à-vis des circonstances extérieures. Le stoïcien voulait être le maître du monde, « si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi ». Ainsi parlait Sénèque. Mais en réalité, ni avec l'aide de la raison, ni sans elle, il ne pouvait soumettre le Tout à ses volontés. Il n'y avait donc plus qu'une chose à faire : se dire que l'homme n'a nullement besoin de l'univers. L'homme et l'univers [73] n'ont rien de commun. Si votre père est mort conformément aux lois de la nature, cela ne concerne ni Épictète, ni tout autre sage, car le sage sait très bien que les événements extérieurs, étant indépendants de sa volonté, ne doivent pas le préoccuper, s'il ne veut pas devenir l'esclave d'une force stupide. Telle est la pensée fondamentale de la philosophie stoïcienne. Les Cyniques étaient certainement plus logiques ; ils témoignent avec beaucoup plus d'audace, par leur vie, par leur doctrine, de leur mépris pour cet univers qu'ils ne pouvaient soumettre, mais auquel ils ne voulaient pas non plus obéir. Si l'ataraxie est le but suprême de l'homme, il faut évidemment être indifférent à tout, à ses souffrances propres aussi bien qu'à celles d'autrui.

Mais la raison n'y est pour rien, et les réflexions d'Épictète n'y sont pour rien non plus. On peut très bien se passer de la raison et de réflexions : il faut dire, une fois pour toutes, qu'on ne veut admettre aucun pouvoir au-dessus de soi. Je me refuse à me réjouir des joies et à m'affliger des peines qui peuvent occasionnellement m'advenir. Si le sort m'octroie le génie, la beauté, la puissance d'Alexandre de Macédoine, je les repousserai selon l'exemple de Diogène ; si je suis au contraire plongé dans les supplices, je les supporterai sans une larme. Je ne veux ni me réjouir, ni me désespérer, tant que je n'aurai pas acquis le pouvoir de rire et de pleurer, non pas selon les caprices du destin, mais en vertu de ma propre volonté ; c'est pour cela que les Stoïciens discouraient tant de la fragilité des biens terrestres. Que valent [74] donc les dons du sort, s'il peut dès maintenant les reprendre et faire pleuvoir les malheurs sur nos têtes ? Ἔχω οὐκ ἔχομαι était l'adage préféré des Stoïciens ; et c'était de là que découlaient toutes leurs considérations interminables, fondées soi-disant sur la raison. Mais ils auraient très bien pu se passer des raisonnements et des argumentations.

La raison les soutient tout aussi bien qu'elle soutient leurs adversaires. Pour autant que $A = A$, pour autant que leur résolution de ne pas se soumettre à la nature demeure inébranlable, pour autant les Stoïciens parviendront à résoudre les problèmes qu'ils se posent, c'est-à-dire qu'ils ne pleureront, ni ne se réjouiront, quels que soient les dons et les épreuves que leur enverront les dieux, chanteront dans les supplices et verseront des pleurs lorsqu'on leur offrira des empires. Mais si leur résolution chancelle, si soudain il leur semble qu'il vaut mieux être le dernier des esclaves dans cet univers créé par les dieux, que roi dans cet empire des ombres qu'ils ont inventé, adieu alors toutes les considérations, les arguments, les appels à la raison ! Et il se peut alors qu'ils préféreront l'arbitraire divin à l'harmonie et à l'ordre imaginés par les hommes.

[74]

Le pouvoir des clefs
PREMIÈRE PARTIE

XIII

LA SYNTHÈSE

[Retour à la table des matières](#)

La synthèse est un grand honneur, non seulement en Europe, mais aussi en Russie ; et cependant, nous faisons tous nos efforts depuis [75] nombre d'années pour nous débarrasser du joug spirituel de l'Occident. Lorsqu'il s'agit quelque part de synthèse, tout le monde y court. On s'imagine que la synthèse est ce qu'il y a de mieux et qu'il faut toujours synthétiser. Non seulement Spencer (lorsqu'il a imaginé de faire place dans son système de philosophie synthétique aux faits les plus énigmatiques de la vie humaine) recherchait les idées générales : il y a aujourd'hui nombre de philosophes très croyants qui suivent, dans la recherche, la méthode de Spencer.

Ils commencent par le fétichisme, pour aboutir aux religions les plus développées. D'après ces philosophes, le sauvage qui adore un bœuf, un serpent, une pièce de bois « croit », et dans sa foi on peut retrouver « in nuce » la vraie foi. Il m'est arrivé de rencontrer de semblables affirmations dans des livres qui portaient même l' « imprimatur », et d'ailleurs, ces livres, tout le monde les connaît.

En ce qui concerne Spencer, c'est très compréhensible : pour lui, la religion est un phénomène social qui peut être étudié et expliqué comme tous les phénomènes naturels. A son point de vue, le sauvage qui bat son idole pour l'obliger à lui venir en aide, et l'Arabe ou le Turc qui se précipite au combat, convaincu que s'il parvient à tuer beaucoup d'infidèles il connaîtra les joies du Paradis, ses jardins, ses fontaines,

ses houris, et le prophète Isaïe et saint Paul, — ce sont tous des croyants, des esprits religieux. Une telle synthèse est certainement très utile, et elle paraît même scientifique, car elle simplifie beaucoup le problème ; on peut se passer d'expliquer Isaïe et se [76] contenter d'étudier le nègre ou le Turc, dont la psychologie tient pour ainsi dire dans la main et semble en tout cas élémentaire et parfaitement claire. Mais quelle signification peut avoir pour un croyant une telle synthèse ? Il suffit d'examiner les choses d'un peu près pour se rendre compte que le fétichisme du nègre n'a absolument rien de commun avec la foi religieuse. Le sauvage est convaincu que s'il fouette son idole, celle-ci aura peur et lui accordera une chasse fructueuse. Mais c'est ainsi que les esprits grossiers croient au rebouteur et les personnes cultivées au matérialisme, ou bien les maris trompés à la vertu de leur femme, et les propriétaires naïfs à l'honnêteté de leur gérant. Mais la foi de ces gens trompés qui ont confiance dans les paroles de leurs proches ou d'êtres qui leur sont supérieurs, a-t-elle quoi que ce soit de commun avec la foi religieuse ? Ces sentiments si différents sont désignés par hasard par le même terme ; c'est ainsi, pour employer la comparaison de Spinoza qu'on appelle chien une constellation et l'animal domestique qui aboie. On veut généraliser, et l'on renonce volontiers à la vérité pour obtenir quelque vaste synthèse ; car il est indubitable que celui qui croit trouver un élément commun, la foi, chez le fétichiste et chez le Psalmiste, peut rétablir une argumentation judicieuse et même probante, mais il a certainement perdu de vue précisément cette chose qu'il recherche et pour laquelle il s'est mis en route.

[77]

Le pouvoir des clefs**PREMIÈRE PARTIE****XIV**

**LES PENSÉES EXPRIMÉES
ET NON EXPRIMÉES**[Retour à la table des matières](#)

On commente beaucoup et l'on varie de toutes les manières aujourd'hui le vers de Tioutcheff : « Toute pensée exprimée est un mensonge. » Et tout le monde est d'accord pour dire que la pensée exprimée en paroles devient fautive parce que nous ne disposons que de peu de mots et que les mots que nous possédons étant insuffisamment souples et élastiques, ils enchaînent et rétrécissent la pensée. Il y a une certaine part de vérité dans cette affirmation, mais une part fort réduite.

Lorsque nous la revêtons de mots, notre pensée devient fautive non pas tant parce que nous ne trouvons pas d'expressions adéquates, mais surtout parce que nous n'osons pas la montrer aux autres sous la forme sous laquelle elle nous était primitivement apparue. Le langage le plus pauvre suffirait amplement à exprimer nombre de choses qu'aujourd'hui nous taisons. Nous avons toujours peur de tout et nous avons particulièrement peur de nos pensées. C'est pour cela que lorsque de temps à autre paraît un homme audacieux, il trouve toujours les paroles dont il a besoin. En tout cas, on peut affirmer sans hésiter que nous pourrions dire bien plus de choses que nous n'en disons et que nous pourrions mentir bien moins que nous ne mentons. Mais la vérité nous est pénible ; nous n'avons pas besoin d'elle, nous ne sommes pas

à sa taille, et nous mentons, en essayant [78] peureusement de nous justifier par la pauvreté de notre langage.

Voyez un peu les idées qui ont cours parmi les hommes ! Sont-elles mensongères parce que ceux qui les ont proclamées ne parvenaient pas à s'exprimer véridiquement ? Est-ce que celui qui affirme que le bien suprême est l'amour, tandis que lui-même est saturé de haine, ne pourrait dire que le bien suprême pour lui serait de vaincre et d'écraser son ennemi ? Il le pourrait très bien ; mais il sait que s'il le dit, il paraîtra bête et ridicule. Et celui qui déclare qu'il n'accepte pas la vie parce qu'il ne peut devenir un Napoléon, ne peut-il tout simplement avouer qu'il voudrait être conseiller d'État ?

Il pourrait le dire, certes, mais il lui semble que sa vraie idée est trop terne, trop plate, et il ne veut exprimer que des idées brillantes, qui étincellent comme des diamants. Les philosophes affirment, chacun pour son compte évidemment, que leurs doctrines sont libres de toute contradiction interne et qu'ils n'y sont attachés que parce qu'ils voient qu'elles sont libres de toute contradiction. Eh quoi ! ne disposaient-ils des mots nécessaires pour exprimer sans la mutiler leur vraie pensée, pour dire tout simplement qu'ils ont choisi la « doctrine » qui était particulièrement à leur goût et que leur but n'est pas tant d'éviter les contradictions que de les dissimuler le plus soigneusement possible aux regards perspicaces de leurs adversaires ? Nul besoin de paroles particulièrement profondes pour que ces pensées fort simples ne se métamorphosent pas en mensonges. [79] Mais les philosophes ne veulent pas s'exprimer ouvertement, de crainte de perdre leur réputation et de paraître ridicules et sots. Néanmoins, pour se conformer à la tradition, ils se plaignent que leur pensée malgré tous leurs efforts se trouve faussée.

Et les discours sur la vérité absolue ! Les catholiques affirment qu'ils enseignent « quod semper ubique et ab omnibus creditum est ». Ne pourraient-ils pas dire au lieu de « semper » — depuis longtemps, au lieu de « d'ubique » — dans beaucoup de lieux, au lieu de « omnibus », — par nombre de gens ? Ceux qui parlent de vérité absolue se contentent déjà depuis longtemps et fort bien de vérités relatives ; mais ils continuent à discourir de la vérité absolue, la plus absolue qui soit.

Enfin, pour ne pas oublier l'une des pensées les plus répandues à l'heure actuelle : qui ne parle pas de sa mission prophétique ? Tout le

monde veut être prophète aujourd'hui. Napoléon ne suffit déjà plus : c'est un grade trop modeste. Eh bien, croyez-vous que cette idée soit mensongère parce que les prophètes n'ont pu exprimer en paroles leur pensée véritable ? Ce sont généralement des écrivains qui proclament leur mission prophétique, et des écrivains qui perdent la tête à la moindre louange. Ils pourraient parfaitement expliquer qu'ils n'ont nullement besoin d'être prophètes et qu'ils seraient très heureux d'être sans cesse loués pour leur talent, leur intelligence, leur perspicacité. Mais on n'ose pas offrir cette vérité aux lecteurs, et l'on se voit donc obligé de mentir et d'expliquer mélancoliquement que le langage travestit la pensée qui devient ainsi nécessairement fausse.

[80]

Ne croyez pas que je n'aie ici en vue que les écrivains insignifiants, les esprits médiocres. Pas du tout, ce défaut est inhérent à tout le monde : tous mentent, mentent insupportablement, et vivent dans une atmosphère de mensonge, n'y étouffent pas et se contentent de soupirer mélancoliquement. Les hommes finalement préfèrent les sublimes mensonges traditionnels à la vérité quelle qu'elle soit, non seulement aux vérités dites basses, mais à celles même dont personne ne sait ce qu'elles sont en somme. Et cependant ils s'étonnent qu'ils ne parviennent jamais à dire la vérité et ne comprennent pas pourquoi la vie est remplie de mensonges...

[80]

Le pouvoir des clefs
PREMIÈRE PARTIE

XV

LES RÈGLES
ET LES EXCEPTIONS

[Retour à la table des matières](#)

Quelles vérités sont nécessaires à l'homme ? Cette question entraîne aussitôt une autre : comment savoir quelles vérités nous sont nécessaires ? Y a-t-il un principe quelconque dont on puisse déduire avec certitude que telles vérités nous sont nécessaires et telles autres non. Ce principe n'existe pas ; en tout cas, autant que je le sache, les hommes n'en disposent point.

Certains affirment, il est vrai, que sont nécessaires les vérités que tous les hommes consentiraient à accepter une fois pour toutes. Mais cette affirmation n'apparaît évidente qu'à première vue ; en réalité, elle n'est tout simplement que naïve et ne nous en impose que parce qu'on nous la répète constamment [81] et que, comme tout ce qui est habituel, elle semble parfaitement claire, compréhensible et même naturelle. Avant tout, quelles sont donc ces vérités admises par tout le monde ? Je ne parle pas des mathématiques et des sciences exactes. Elles n'ont rien de commun avec les vérités dont nous parlons ici. Dès que nous dépassons les limites des sciences dites exactes, les hommes tirent tous chacun de leur côté. Non seulement on ne peut réunir tout le monde autour d'une vérité quelconque et obtenir sur un point le consentement universel, mais il arrive souvent qu'un seul individu admet à la fois plusieurs vérités contradictoires. Il ne peut donc être question de

principes et de conclusions indiscutables. Les Allemands, eux, sont encore capables d'avoir confiance dans les déductions, dans les principes et la certitude. Mais nous autres, nous devons savoir nous passer de ces ornements scientifiques et répondre comme l'occasion se présentera.

Il se peut encore qu'on proteste contre la façon même dont j'ai posé la première question : on me dira qu'il ne nous convient pas du tout d'examiner quelles vérités nous sont nécessaires, car on est toujours obligé d'accepter les vérités qui surviennent, quelles qu'elles soient. Mais je dirai de nouveau qu'il s'agit là d'une idée inculquée par l'éducation allemande. On n'accepte nullement les vérités telles qu'elles sont, mais les hommes choisissent la plupart du temps, presque toujours, ce qui leur plaît, selon leurs goûts. Ainsi que dit le peuple russe : on est aimé non pas parce qu'on est aimable, mais on est aimable [82] parce qu'on est aimé. Voyez ! En règle générale les hommes avec l'âge changent de convictions ; ce qui plaisait du temps de la jeunesse, devient désagréable, insupportable lorsque l'on devient vieux. De nos jours, les gens disent adieu aux convictions de leurs jeunes années bien avant l'apparition de leur premier cheveu blanc, et non seulement ils ne se sentent pas gênés par ces transformations rapides, mais ils s'en glorifient même. S'il s'agissait de la vérité, de la vérité qu'on ne peut admettre tant qu'elle n'apparaîtra pas indiscutable, cette hâte, ces transformations seraient tout à fait impossibles. Mais, en réalité, dans notre jeunesse aussi bien que dans notre âge mûr, aussi bien que lorsque nous devenons vieux, nous ne nous préoccupons pas tant que cela de la valeur objective de la vérité ; si bien qu'il est tout naturel de se demander si les hommes en agissant ainsi n'obéissent pas à un instinct inculqué par la nature elle-même. Il est vrai que les hommes n'avouent pas ouvertement leur versatilité, et s'efforcent même de la cacher soigneusement.

Conformément à une coutume millénaire, ils entourent chacune de leurs affirmations de cérémonies et de rites solennels ; ils ne choisissent pas selon leurs goûts ce qui leur plaît, oh non ! mais ils communient avec la vérité absolue, lui consacrent leur existence toute entière ; la veille, il est vrai, ils avaient de même juré fidélité à une vérité opposée à la première ; mais cela ne les trouble point et ils ne se doutent même pas (les hommes sont des êtres extrêmement myopes, et ce n'est pas un trait accidentel de leur nature, [83] mais bien le prédicat fondamental

de leur essence) que demain ils changeront de nouveau de maître, de même que Don Juan ne se doute pas qu'il lui faudra trahir une fois de plus sa maîtresse, bien qu'il ait déjà changé de femmes des dizaines de fois. Les hommes s'ennuient lorsqu'ils ont toujours affaire à la même vérité ; chez les humains, les vérités sont comme les femmes : elles vieillissent rapidement et perdent tout leur charme.

Cette fois donc j'ai réussi, semble-t-il, non seulement à énoncer mais à prouver ma proposition. La suite paraîtra moins probante, ainsi qu'il est dans l'ordre des choses. Si nous choisissons nos vérités, peut-il s'agir de preuves, peut-on prouver quelque chose ? La jeunesse est généreuse, la vieillesse est avare. Les riches sont généralement conservateurs et peu entreprenants et ne songent qu'à garder ce qu'ils ont amassé. La misère est fertile en ressources, etc., etc...

Actuellement, en Russie, la générosité ne jouit d'aucun prestige. On continue, il est vrai, à chanter ses louanges, on s'en vante, et tout particulièrement ceux qui voudraient tout prendre pour eux. La vieille plaisanterie de Rostopchine, qui disait qu'en Europe c'est le paysan qui se révolte voulant devenir un monsieur, tandis qu'en Russie c'est le monsieur qui organise la révolution voulant se faire paysan, cette plaisanterie n'est plus applicable à la Russie. Sous ce rapport nous sommes tout à fait européens : le monsieur veut rester ce qu'il est et veille très soigneusement à ce que le moujik ne s'empare pas d'une [84] parcelle de ses biens. Nous avons encore de nobles repentis, mais ils se repentent non pas d'avoir exploité le moujik, mais de n'avoir pas réussi à lui prendre tout ce qui pouvait être pris. Il est évident que la jeunesse de la Russie est en train de passer, et bien qu'elle soit loin encore de la vieillesse, elle acquiert déjà la sagesse de l'âge mûr. Il fut un temps où nous n'aspirions qu'à devenir Européens, mais aujourd'hui on nous répète qu'il nous faut nous débarrasser du joug spirituel des étrangers et redevenir nous-mêmes. Or, jamais encore nous n'avons autant copié l'Occident qu'aujourd'hui, tandis qu'au contraire, à l'époque où la phraséologie occidentale florissait chez nous, nous gardions notre visage original. Naguère, les Européens ne comprenaient pas du tout nos jeunes gens et les discours de Dostoïewsky ou de Tolstoï les bouleversaient ; aujourd'hui, notre jeunesse s'est européanisée, et Tolstoï et Dostoïewsky ont dû céder la place aux idéologues du réel, semblables à ceux qui existent en Europe. Ils se gênent encore un peu chez nous à faire les Européens et emploient encore certaines vieilles

expressions. Mais cela ne durera pas longtemps. Bientôt on parlera avec cette franchise cynique qui convient aux hommes mûrs, lesquels n'acceptent que ce que voient leurs yeux et méprisent les rêveries.

J'ai pris exprès pour commencer un exemple très simple de transformation compréhensible. Des hommes sous nos yeux se sont débarrassés de leurs vieilles vérités et en ont choisi de nouvelles. Et ils l'ont fait très tranquillement, comme si les anciennes vérités [85] n'eussent jamais été des vérités et parussent seulement vraies, comme si on ne leur eût jamais juré fidélité éternelle et que les nouvelles vérités eussent été établies pour la première fois et pour toujours, « in saecula saeculorum ».

Dans vingt ou vingt-cinq ans les nouvelles vérités éternelles subiront certainement le même sort que celles qui les ont précédées : elles seront jetées dans la fosse aux détritiques et cèderont leur place et leurs prédicats d'éternité et d'immutabilité à d'autres vérités, encore plus jeunes.

Je crois que cette vérité éternelle doit être répétée le plus souvent possible, car il est extrêmement difficile de se l'assimiler. La nature humaine s'y oppose de toutes ses forces et depuis que le monde existe, elle la chasse loin de soi. Car si on l'accepte, nous dit-on, il faudra admettre qu'il existe un lieu où toutes les différences entre le bien et le mal, la vérité et l'erreur, la justice et l'injustice, s'effacent complètement. Personne ne pourra plus dire de lui-même qu'il est dans le vrai, qu'il est bon, qu'il a raison.

Il faut cependant remarquer que quoique les hommes aient peur de faire cet aveu, il a toujours poursuivi plus ou moins obstinément ceux qui ont réfléchi tant soit peu sur les premiers et les derniers principes, — « de novissimis ». L'humanité n'a-t-elle pas accepté la parabole de l'enfant prodigue, du pharisien et du publicain ? Elle a entendu ces paroles : Ne jugez pas ! et fut également obligée de les accepter. Mais comment un juste, un bon, un homme connaissant la vérité, tel qu'était le pharisien, peut-il ne [86] pas juger ? Le publicain n'est-il pas un méchant, ne connaissant ni la vertu, ni la vérité ? Comment pourrais-je ne pas remercier Dieu de n'être pas semblable à ce publicain ? On peut ne pas se réjouir de sa richesse, de ses succès, des hommages qu'on reçoit, mais ne pas se réjouir de sa vertu, ne serait-ce pas pécher gravement ? Admettre que le publicain nous est supérieur, ou en tout cas qu'il ne nous est pas inférieur, équivaldrait à renoncer à la vérité,

au bien et à ce bon droit qui est indéfectiblement lié à la vérité et au bien. Est-il possible d'admettre cela ? Est-il possible d'admettre qu'un père se réjouisse plus du retour de son fils prodigue qui l'avait abandonné, que de la présence de son fils fidèle qui ne l'avait jamais quitté. Si nous acceptons cela, ne renonçons-nous pas au bien et à la vérité ?

Il y a longtemps déjà que l'humanité s'est trouvée arrêtée devant ce dilemme difficile. Mainte fois déjà il semble qu'elle ait essayé de le résoudre à nouveau, mais elle revient toujours en somme à la méthode de Socrate. Lorsque les hommes ont à choisir entre la vérité inconcevable de la révélation et les affirmations compréhensibles de la sagesse grecque, ils ont toujours, non sans hésitation il est vrai, penché pour cette dernière. Quoi que dise l'humanité européenne de la foi, quels que soient les efforts qu'elle ait faits pour y atteindre, elle n'a jamais pu vaincre le doute qui lui était inhérent. Elle parlait de foi, mais cherchait à connaître et à comprendre. Philon, qui tenta le premier de faire participer l'humanité occidentale à la révélation qui illumina l'Orient, [87] sentit très justement qu'il n'existait qu'un seul moyen d'attirer le monde gréco-romain vers la vérité de la Bible : c'était de lui prouver que cette vérité était parfaitement conforme aux doctrines de la sagesse grecque. Il savait que les Européens n'auraient pas confiance en Dieu lui-même, tant qu'Il ne leur présenterait pas de preuves suffisantes de Ses droits divins. Et Philon fut le premier qui insista sur le caractère rationnel de l'enseignement biblique. Son « logos », qu'il avait pris aux philosophes grecs, devint le thème préféré de toutes les argumentations des apologistes chrétiens.

Le « logos » de la philosophie grecque, sa raison éternelle, se trouve déjà tout entier dans la révélation donnée au peuple juif sur le mont Sinaï. Dieu est raisonnable, l'essence de Dieu est la raison. Le succès de la nouvelle religion était à cette condition. L'univers gréco-romain attendait de la révélation non pas une vérité nouvelle, inouïe, mais la confirmation nouvelle, indiscutable d'une vérité déjà connue. Du haut du Sinaï, disait aux païens Philon, Dieu proclama la même vérité que glorifiaient comme étant la seule raisonnable vos sages célèbres : Socrate, Platon, Aristote. C'était le seul moyen, semble-t-il, d'introduire la Bible en Europe.

Plus tard, on s'accoutuma à répéter que la philosophie était la servante de la théologie, — « ancilla theologiae ».

Et on le croyait sincèrement. Mais, en fait, c'était tout le contraire. L'Europe admit la théologie orientale, à la condition expresse que cette dernière se soumit pour toujours à la philosophie qui avait été [88] créée bien avant en Europe. Ce n'est pas en vain qu'Aristote avait été dénommé « praecursor Christi in naturalibus » et était et est encore considéré par les catholiques comme le philosophe Κατ' ἔξοχήν. Le catholicisme ne pouvait et ne voulait pas se contenter de croire tout simplement. Il craignait sans cesse de faire fausse route, de croire celui qu'il ne fallait pas croire, et de ne pas croire comme il fallait. Avant de croire, il demandait : « cui est credendum ? », — qui croire ? Mais à qui demandait-il ? Quel est celui qui prendra le terrible fardeau de cette responsabilité ? qui répondra à cette formidable question ? L'Orient, la patrie des religions, n'offrait pas seulement la Bible : comment décider et qui donc décidera dans quels livres se trouve incluse la révélation ? La solution de Philon parut extraordinairement tentante : la révélation ne doit pas contredire la raison grecque, le logos. Certes, cette solution eut une action fatale sur le développement ultérieur du catholicisme. En réalité, la Bible, le Nouveau Testament aussi bien que l'Ancien, ne répondait nullement aux conditions que la raison impose à la vérité. Dans ces livres énigmatiques le principe de contradiction, condition première de toute vérité, est complètement ignoré. Il y a plus : on peut dire que la philosophie grecque par sa nature même excluait la possibilité de la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament. Chez Platon et chez Aristote, nous lisons que la philosophie est née de l'étonnement : διὰ τὸ θαυμάζειν, et certains voulaient voir dans cette déclaration une allusion à la possibilité tout au moins d'une révélation. Mais cela est peu probable ; l'étonnement [89] de Platon et d'Aristote n'est que la curiosité, l'esprit de recherche. Or, toute curiosité n'est que la suite d'une certaine rupture d'équilibre mental et s'accompagne toujours du désir de rétablir l'équilibre. Platon pose des questions pour obtenir des réponses. Et il obtient ce dont il a besoin. De là sa devise : μηδὲὶς ἀγεωμέτρητος εἰσὶτω, — la géométrie doit précéder la philosophie. Telle est la pensée fondamentale de la sagesse grecque, conservée fidèlement par tous les philosophes sans exception. La philosophie doit être une science rigoureuse ; elle doit expliquer tout, sans laisser le moindre résidu. Et la théologie sous ce rapport ne voulut jamais et ne put demeurer en arrière de la philosophie. Le Concile du Vatican a confirmé dans les temps modernes que la foi ne peut être contraire à la raison, qu'elle doit s'accorder avec la raison : « verum

etsi fides sit supra rationem nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest : cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidam infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare se ipsum non possit nec verum vero unquam contradicere » (cap. IV de fide et ratione). L'humanité européenne choisit parmi les différentes doctrines qui lui parvenaient de l'Orient, celle qu'elle pouvait accorder avec ses besoins, avec ses habitudes d'esprit, et ne l'accepta qu'après lui avoir fait subir une certaine préparation, conformément à ces besoins et à ces habitudes.

C'est en cela en somme que consiste cette hellénisation du catholicisme dont parlent si volontiers les théologiens protestants. Lorsqu'elle eut à choisir [90] entre une foi provenant de l'Orient et la raison qu'elle avait élaborée elle-même, l'Europe ne put hésiter longtemps. Si elle accepta cette foi, ce ne fut qu'après l'avoir soumise à la plus sévère des épreuves. Et naturellement, la raison continua à dominer les esprits durant toute l'évolution du catholicisme. Les savants protestants modernes, les théologiens libéraux, s'imaginent qu'ils sont moins hellénisés que les moines du Moyen Age. Mais ce n'est que l'un de ces mensonges élevés, dont notre temps aime à se parer, de même que toutes les époques d'ailleurs. Harnack, Loofs et Troeltsch, et les modernistes français si proches de la théologie libérale allemande, sont tous imprégnés d'hellénisme, imprégnés à tel point qu'ils sont devenus incapables de distinguer entre l'hellénisme et leur propre essence humaine. Il leur semble qu'être soi-même équivaut à être Hellène. Et quelle que soit la vérité qui apparaisse à leurs yeux, si attirante qu'elle soit, ils la repousseront, si elle offense, ne fût-ce qu'à peine, leur seconde nature hellénisée. Ils attendent que la vérité bénisse ce à quoi ils sont habitués, ce qu'ils aiment. Et si la vérité ne correspond pas à leurs espoirs, ils la repoussent, ils la considèrent sincèrement comme un mensonge.

Harnack déclare avec assurance dans « Dogmengeschichte » que l'humanité durant deux mille ans travailla pour atteindre à cette conception de Dieu qu'a élaborée maintenant la théologie protestante libérale. C'est en cela que ce fidèle disciple de Hegel voit très sérieusement le sens de l'histoire. Je le répète une fois de plus : on est aimé, non parce qu'on est [91] aimable, mais on est aimable parce qu'on est aimé. Nous choisissons nos vérités ; c'est une règle générale. En certains cas exceptionnels, très rares, on observe que ce n'est pas

nous qui choisissons nos vérités, mais que ce sont les vérités qui nous choisissent. Ces cas cependant sont si rares, si exceptionnels, qu'on n'en tient nullement compte dans la théorie de la connaissance. Car les conditions de la connaissance, ce sont les conditions qui existent toujours et ne changent pas (en réalité, presque toujours, presque sans changements, mais nous parvenons à nous débarrasser très aisément de ces « presque »). Si l'on veut poursuivre les exceptions rares, il est impossible de construire une théorie.

[91]

Le pouvoir des clefs
PREMIÈRE PARTIE

XVI

**LES PAROLES
ET LES ACTES**

[Retour à la table des matières](#)

La philosophie des Stoïciens n'offre pas un très grand intérêt. Cela apparaît surtout lorsqu'on lit les ouvrages de Sénèque et de Cicéron. Ce sont de splendides écrivains, mais leurs écrits si éloquents fatiguent à la longue : on sent l'art et son pathétique, « honus » qui, selon l'expression de Cicéron lui-même, « alit artes ». La philosophie stoïcienne séparée de la vie « stoïcienne », perd toute sa signification. Mais il serait inexact d'affirmer le contraire. On ne peut dire que la vie du Stoïcien, quand bien même il n'essayerait jamais de la justifier par des considérations théoriques, est dépourvue d'un certain attrait, d'une certaine grandeur. [92] Sous ce rapport, les fragments de Marc-Aurèle sont particulièrement significatifs : nous prisons là non pas l'art de l'auteur, qui ne peut être comparé sous ce rapport ni à Sénèque, ni à Cicéron, mais la franchise de ses aveux. Tout le monde a remarqué probablement que toutes les maximes de Marc-Aurèle sont recouvertes comme d'un voile de tristesse et d'angoisse. Ce n'est pas la tristesse d'un soir de printemps ou d'une claire journée d'automne, où l'on sent malgré tout palpiter une certaine vie joyeuse. Ce n'est même pas la mélancolie d'un cimetière de campagne abandonné, auquel le voisinage de la forêt, de la plaine confère une douce poésie. Non, la tristesse de Marc-Aurèle est celle du prisonnier qui sait que jamais plus il ne sortira de sa prison et ne goûtera aux joies de la liberté. Vivre conformément

à la nature parce que tout en ce monde est passager, tel est le refrain du philosophe couronné. Soumets-toi, résigne-toi, car tes efforts les plus désespérés ne pourront te rendre ta liberté. Seule la vertu est éternelle, tout le reste est condamné à périr. Ainsi parle très sincèrement Marc-Aurèle de la vie. Et il semble que lui-même ne goûte aucune joie à ces paroles. Il se peut qu'il devine que « sub specie aeternitatis », la vertu ne vaut pas plus que les autres biens de notre existence.

Elle aussi, en effet, n'est pas éternelle. Ce procédé qui consiste à introduire l'éternité dans nos raisonnements, est des plus risqués, car l'éternité, précisément parce qu'elle est l'éternité, engloutit tout en elle, les biens ordinaires de la vie de même que les [93] vices, de même que la vertu. Il semble que, malgré tout, la vertu était incapable d'inspirer Marc-Aurèle. Car pour que la vertu nous transporte d'enthousiasme, il faut croire et sentir que nous possédons en nous les forces nécessaires pour résister toujours victorieusement aux séductions de la vie. Autrement dit, pour croire à la vertu, il faut être soi-même vertueux jusqu'au bout, ou tout au moins, il faut s'imaginer qu'on peut être vertueux jusqu'au bout. De même que pour pouvoir croire à la vérité, l'homme doit s'imaginer que lui-même ou l'école à laquelle il appartient possède la vérité. C'est à cause de cela que tous les hommes vertueux et que tous les possesseurs de la vérité sont d'ordinaire si intolérants, si fanatiques, que l'opinion s'est établie que le fanatisme et l'intolérance sont les principaux prédicats de la vérité et de la vertu. Or, c'est certainement une grave erreur. Le fanatisme et l'intolérance sont les caractères fondamentaux de la nature humaine, faible, lâche et limitée et, par conséquent, du mensonge et du mal. Le vrai Stoïcien qui vit encore dans la région de l'humain trop humain a besoin d'une source où il puisse puiser les forces nécessaires à une lutte continuelle : il doit être un fanatique. Il ne peut pas ne pas se sentir supérieur aux autres hommes. Or Marc-Aurèle ne possédait pas ce sentiment et la philosophie stoïcienne ne lui convenait donc pas. Il accepta le stoïcisme parce qu'il n'a trouvé rien de mieux, mais non pas parce que le stoïcisme répondait aux aspirations de son âme. C'est ce qui explique probablement la mélancolie que respire son livre.

[94]

Le Stoïcien doit être un guerrier, un combattant de par sa nature même, c'est-à-dire qu'il doit aimer la lutte et considérer la victoire comme un but en soi, même si c'est une victoire à la Pyrrhus. Tu as

perdu ton armée, mais il n'y a aucun mal à cela, car une fois que la victoire est à toi, tu n'as plus besoin d'armes. Tels étaient les vrais Stoïciens, non pas ceux qui discouraient, mais ceux qui luttaient. Ils ne regrettaient rien, sacrifiaient tout et ne cédaient pas. Celui qui n'est pas capable de se laisser griser par la lutte, de vivre pour la lutte et la victoire, celui-là ne se laissera émouvoir ni par les brillantes dissertations de Cicéron et de Sénèque, ni par les raisonnements mélancoliques de Marc-Aurèle. On raconte qu'Epictète dit, lorsque son maître lui cassa le bras : « Tu t'es fait tort à toi-même : tu as rendu ton esclave infirme. » Est-ce d'après vous de la philosophie ? Qui peut être certain qu'en prononçant ses fières paroles, Epictète ne fût pas intérieurement au désespoir et prêt à répéter les paroles du psalmiste : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ! » Il n'y a pas à dire : dans la vie il est vrai, on traverse des instants où l'on envie la force et le courage d'Epictète. Il faut savoir parfois répondre aux outrages de la canaille comme le fit Epictète. Mais la philosophie n'a rien à voir avec cela : la philosophie commence quand la canaille toute-puissante s'en va, et l'homme reste seul en face de lui-même.

Alors le courage l'abandonne, et cela vaut bien mieux. Alors le désespoir s'empare de lui, et cela aussi est beaucoup mieux. Alors... Mais le lecteur a [95] déjà cessé de croire ce que je dis. Eh bien ! il a peut-être raison. Il faut savoir s'arrêter à temps.

[95]

Le pouvoir des clefs**PREMIÈRE PARTIE****XVII**

**LA NATURE
ET LES HOMMES**[Retour à la table des matières](#)

On dit que la nature, pareille au scribe de Pouchkine qui a vieilli dans les chancelleries, contemple avec indifférence le mal et le bien, insensible à toutes les souffrances les plus horribles qui frappent l'homme. Et l'on dit aussi qu'il est absolument impossible de l'émouvoir et de la faire sortir par quelque moyen que ce soit de son impassibilité de pierre. Les tremblements de terre, les guerres, les épidémies, les famines, les déluges, — les hommes ont connu tout cela ; mais la nature n'a jamais laissé échapper le moindre signe de compréhension ou de pitié. Le ciel pur brillait, impassible, au-dessus du champ de bataille de Borodine et aux jours du déluge. On en conclut donc avec certitude que la nature ne sortira jamais de sa morne impassibilité quoi qu'il arrive sur terre. Mais cette conclusion est-elle exacte ? Ne se peut-il pas qu'en ce cas-ci aussi les généralisations soient illégales et abusent les humains ? Oui, les épidémies, les déluges, les guerres n'ont pas agi sur la nature, mais si l'homme trouvait le moyen de détruire l'univers entier, jusqu'au dernier être vivant, jusqu'à l'atome même, la nature conserverait-elle sa placidité, ne s'émouvrait-elle pas devant la perspective de la destruction totale de toutes ses créatures, ne daignerait-elle pas faire [96] attention à l'homme, ne s'adresserait-elle pas à lui comme à son égal, ne consentirait-elle pas à certaines concessions ? Peut-on poser de telles questions ? Il me semble

que Stuart Mill, si consciencieux et honnête, admettrait la légalité de ma question. Or, cela suffit pour le moment. Car dès que l'on admet qu'on puisse poser de telles questions, chacun doit admettre qu'il est au moins probable que la nature aurait peur et consentirait à mettre l'homme au courant de ses mystères.

[96]

Le pouvoir des clefs**PREMIÈRE PARTIE****XVIII**

CAVEANT CONSULES[Retour à la table des matières](#)

Se contredire soi-même est considéré comme complètement inadmissible. Il suffit de prendre quelqu'un en flagrant délit de contradiction pour qu'aussitôt ses déclarations perdent tout crédit. Mais on trouve tout naturel et tout à fait légal que les hommes se contredisent entre eux ; cela n'inquiète et n'irrite personne. Pourquoi ? Pourquoi si j'affirme au même moment que l'univers existait de toute éternité et qu'il fut un temps où il n'existait pas, cela est considéré comme une impudence de ma part, ou un signe de folie, tandis que si j'affirme que le monde a toujours existé et que mon voisin, lui, dit que le monde est né dans le temps, cela paraît tout naturel, ne provoque nul trouble en quiconque et ne semble aucunement énigmatique ?

Cependant ni mon voisin, ni moi, nous ne jugeons [97] en qualité de sujets empiriques. La théorie de la connaissance a déjà définitivement établi que le sujet qui émet des jugements n'a rien de commun avec le sujet empirique et qu'en général ce n'est même pas le sujet psychologique qui juge, mais la raison objective elle-même. Par conséquent, pour autant que nous jugeons, nous ne faisons tous qu'un. Et, par conséquent, il n'y a aucune différence entre le fait de se contredire soi-même et celui de contredire autrui. Je dois me préoccuper de me mettre d'accord avec mon prochain tout autant que je me préoccupe de me mettre d'accord avec moi-même, si je ne veux aboutir à ce résultat qui épouvantait depuis toujours les esprits philosophiques,

c'est-à-dire que ce ne soit plus tel ou tel sujet empirique qui soit obligé au silence (cela certes n'a rien de désolant, la plupart du temps on ne peut même que s'en réjouir), mais la raison super-empirique elle-même. Les philosophes et les gnosséologues n'y ont pas songé, ils l'ont oublié probablement. Or, il faut y penser, il est absolument nécessaire d'y penser. L'insouciance en ce cas peut avoir de terribles conséquences. Car il se peut fort qu'un beau jour la raison découvrant les contradictions qu'elle recèle, se trouve elle-même forcée au silence et, obéissant à l'honnêteté et la conscience qui lui sont coutumières, se taise pour toujours, définitivement. Il faut, avant qu'il soit trop tard, écarter ce danger menaçant, et je suis le premier à crier au feu.

[98]

Le pouvoir des clefs**PREMIÈRE PARTIE****XIX**

LE BONNET MAGIQUE[Retour à la table des matières](#)

Bien des fois déjà, la philosophie a posé et résolu ce qu'on appelle les questions dernières : Dieu existe-t-il ? Y a-t-il une âme, et, si elle existe, est-elle immortelle ou non ? La volonté est-elle libre ? etc. Ces questions paraissent parfaitement légales, et il semble que les réponses qu'on y fait, affirmatives ou négatives, sont tout à fait acceptables. On pourrait croire qu'il est impossible ou tout au moins absurde d'éviter de poser ainsi ces questions. Est-ce vraiment comme ça ?

Il me paraît qu'il suffit de demander à un homme : Dieu existe-t-il ? pour le mettre aussitôt dans l'impossibilité de donner une réponse quelconque à cette question ; et je crois que tous ceux qui y ont répondu, affirmativement ou négativement, parlaient de toute autre chose que de ce qu'on leur demandait. Il y a des vérités qu'on peut voir, mais qu'on ne peut montrer. Et ce ne sont pas uniquement les vérités qui concernent Dieu ou l'immortalité de l'âme. Il y a encore beaucoup d'autres vérités du même genre. Je ne veux pas dire qu'on ne peut pas en parler. On peut en parler, et même fort bien. Mais c'est précisément lorsqu'on ne questionne pas à leur sujet. Si étrange que cela paraisse, elles craignent les questions. C'est pour cela qu'on ne peut les montrer, les exposer, c'est-à-dire les rendre évidentes. Elles disposent toujours de ce bonnet magique des contes russes qui [99] rend invisible. Aussitôt qu'on se glisse auprès d'elles pour les saisir, elles mettent leur bonnet et deviennent invisibles à nos yeux. Et leur bonnet est encore plus

extraordinaire que celui des légendes. Non seulement elles s'évanouissent à nos regards, mais leur souvenir même disparaît en même temps, comme si elles n'avaient jamais existé ; et celui-là même qui les avait vues de ses propres yeux ne diffère en rien de son voisin qui ne les avait jamais vues.

[99]

Le pouvoir des clefs**PREMIÈRE PARTIE****XX**

**MAGNA CHARTA
LIBERTATUM**[Retour à la table des matières](#)

Les principes d'identité et de contradiction qui sont à la base de notre connaissance, et sans lesquels, dit-on, la connaissance est impossible, limitent étroitement, en somme, notre connaissance. $A = A$; A est toujours égal à A ; A ne peut pas être non A. Mais pourquoi ça ? Pourquoi A est-il toujours égal à A ? Pourquoi ne peut-il devenir non A ? Aristote, comme on le sait, limite beaucoup la portée de ces « lois ». Il dit : En un lieu et en un moment donnés, A est toujours égal à A et ne peut être non A. Mais si cette limitation est indispensable, c'est donc que les lois de l'identité et de la contradiction ne peuvent avoir une certaine signification que dans le domaine de la réalité empirique, car les métaphysiciens écartent le temps et l'espace. Autrement dit, pour passer de la philosophie empirique à la métaphysique, il faut être prêt à renoncer aux principes d'identité et de contradiction. Et c'est [100] très compréhensible : la métaphysique avec ses vastes problèmes n'admet pas ces limitations qu'acceptent et que cultivent même les sciences empiriques. Ergo, faire apparaître les contradictions des constructions métaphysiques est chose vaine. La valeur d'un système métaphysique ne consiste nullement dans l'harmonie et la concordance de ses thèses, mais dans tout autre chose. Donc, s'il s'agit des prolégomènes à toute métaphysique future, il n'est aucunement nécessaire de rechercher des sources nouvelles pour les

jugements universels : au contraire, il faut proclamer une liberté de jugement encore inconnue à ce jour. En métaphysique, on peut vraiment πάντι λόγῳ̃ λόγον̃ ἀντικει̃σθαι, et c'est là la source de ses richesses immenses, jusqu'ici encore cachées. J'en suis persuadé, comme disent ceux qui voudraient beaucoup que leurs jugements obtiennent l'approbation universelle. Et je suis convaincu en outre que les métaphysiciens qui souffraient toujours de l'impossibilité où ils étaient de se débarrasser des contradictions, me seront très reconnaissants pour ma découverte, et pour la grande Charte des libertés que je proclame. Dorénavant, en effet, celui qui accusera les métaphysiciens de contradiction se verra aussitôt reprocher sa malhonnêteté...

Mais si quelqu'un veut tirer de mes paroles cette conclusion que dorénavant tout homme qui se décide à πάντι λόγῳ̃ λόγον̃ ἀντικει̃σθαι deviendra métaphysicien, je ne protesterai pas non plus. Cela suffit-il ? Je crains que non. Le métaphysicien imposteur sera très mécontent et préférera revenir à l'ancien état de choses, aux trois principes d'Aristote. Il veut en effet, [101] malgré toutes ses aspirations métaphysiques, que je le reconnaisse, que vous le reconnaissiez, que tous les hommes, que tous les êtres vivants le reconnaissent.

Vous voyez que la liberté n'apparaît pas toujours et à tous une chose aussi aérienne, aussi impondérable ou même franchement négative, qu'il est admis de le croire. Elle est plus pénible à porter pour certains que le fardeau le plus lourd.

Je risque fort que non seulement les métaphysiciens imposteurs mais que les vrais métaphysiciens renoncent eux aussi à la Charte des libertés. Les plus grands même des philosophes ont besoin d'être reconnus et se cramponnent obstinément aux principes d'identité et de contradiction. Ils sont prêts à admettre toutes les objections, pourvu qu'ils puissent conserver l'espoir d'être reconnus ou d'en obtenir au moins l'illusion.

[101]

Le pouvoir des clefs

PREMIÈRE PARTIE

XXI

LE DÉSINTÉRESSEMENT ET LA DIALECTIQUE

[Retour à la table des matières](#)

Dans le « Protagoras » de Platon, nous assistons à un conflit extrêmement significatif entre Socrate et Protagoras. Socrate, selon sa coutume, pose des questions et exige de Protagoras des réponses brèves, presque par oui et par non. Dès que Protagoras refuse de répondre par des monosyllabes et essaye de présenter à Socrate des éclaircissements développés, Socrate aussitôt proteste. Il a soi-disant la mémoire [102] courte et si on lui dit beaucoup de choses à la fois, il embrouillera tout.

Alcibiade, qui assiste à l'entretien, ne prend pas au sérieux cette excuse : Socrate a une mémoire excellente et il ne se dit oublieux que pour plaisanter ; Alcibiade certes a raison : Socrate n'a pas la mémoire courte. Socrate évidemment plaisante aussi lorsqu'il déclare avec humilité qu'il considère Protagoras un disputeur plus habile que lui, Socrate.

Il se rend très bien compte de ses forces en tant que dialecticien. Et néanmoins, quand Protagoras refuse de céder et insiste sur son droit de conduire la discussion comme il lui paraît commode, Socrate lui pose un ultimatum : si tu ne consens pas à discuter comme je l'entends, je quitte la place et cesse de causer.

Il est vrai qu'il est assez difficile de savoir jusqu'à quel point les dialogues de Platon reproduisent fidèlement le caractère des conversations de Socrate. Mais je crois que, dans les discussions publiques, et il ne discourait, semble-t-il, que dans les lieux publics, Socrate s'efforçait obstinément de réduire la discussion à un échange de questions et de réponses aussi brèves que possible. Pourquoi ? Est-ce que réellement cette forme nous garantit la découverte de la vérité ?

Lorsque Socrate menaça de partir, les assistants intervinrent ; entre autres Prodicus, qui dit : « Moi aussi je considère nécessaire d'admettre que vous pouvez discuter et non pas vous disputer (ἀμφοισβητεῖν μὲν, ἐρίζειν δὲ μή) : on discute avec ses amis et de bonne humeur, mais on se dispute entre ennemis. » (Prot. 337, b.)

[103]

Avant cela encore, le dialogue suivant a lieu entre Socrate et Protagoras : Socrate demande si la justice est sainte. Protagoras, qui probablement sent que Socrate lui tend un piège, hésite et essaye de conserver une possibilité de retraite. « Si tu veux, dit-il, la justice est sainte et la sainteté est juste. » A cela Socrate réplique assez durement : « Eh non ! il me faut examiner non pas si tu veux, ou s'il te semble, mais ce que nous voulons toi et moi. Je dis toi et moi et je pense que notre affaire ira mieux quand il n'y aura pas de « si » dans notre réponse. »

J'ai cité ces phrases pour tâcher d'éclaircir les problèmes que se posait Socrate, si Socrate agissait et parlait comme nous le montre Platon, ou ceux de Platon lui-même, si ses dialogues sont inventés. Est-ce que vraiment Socrate considérait Protagoras comme son ami, ainsi que le supposait Prodicus ? Est-ce que Socrate cherche vraiment la même chose que Protagoras ? Ou bien Socrate considérait Protagoras comme un ennemi, et, ainsi qu'il convient d'agir à l'égard d'un ennemi, cherchait à vaincre Protagoras, c'est-à-dire non pas à discuter avec lui, mais à l'obliger par tous les moyens, en se disputant avec lui, à le soumettre et à vouloir la même chose que ce que lui, Socrate, voulait ?

Je suis enclin à croire que la seconde supposition est plus probable. Ce n'est un secret pour personne que Platon et Socrate considéraient les Sophistes comme leurs ennemis et étaient même prêts à les calomnier. Si jusqu'ici nous ne pouvons nous faire une idée complète de la doctrine des Sophistes, à qui [104] la faute, sinon à Platon et à ses disciples ?

Platon s'efforce d'obliger ses adversaires à lutter avec les armes qui lui sont les plus avantageuses, à lui Platon. Et il ne se gêne nullement d'avoir recours, quand il lui faut (je ne comprends seulement pas pourquoi il lui fallait l'avouer si franchement), aux ruses, aux feintes, aux pièges, et même à la force physique, ainsi que cela se passe à la guerre. Tantôt Socrate joue l'homme oublieux, bien qu'il ait une mémoire excellente, tantôt il flatte Protagoras en louant son talent d'orateur, tantôt il assure qu'ils poursuivent tous deux un but commun, bien qu'il soit évident que leurs buts sont opposés, tantôt il le menace d'un scandale et dit qu'il va se retirer et rompre l'entretien. On dirait que Platon veut souligner exprès que le but de la dialectique n'est pas la recherche de la vérité mais l'anéantissement de l'ennemi. Je dis que c'est extrêmement important pour nous.

Platon savait parfaitement que Protagoras ne pouvait vouloir la même chose que lui, Platon. Et il savait de même qu'il n'était possible de vaincre Protagoras qu'en le tuant, spirituellement s'entend. Et depuis Platon, tous les philosophes jusqu'à nos jours pensent de même. On ne peut même dire qu'ils pensent ainsi : les philosophes pensent à cela aussi peu que les gens ordinaires pensent à leur respiration ou à la circulation du sang dans leur organisme. Tout le monde est persuadé que ceux qui pensent autrement que nous doivent être traités comme des ennemis avec lesquels on ne discute pas, mais on se dispute. Et si l'on continue de répéter, à l'exemple de [105] Socrate, que nous voulons atteindre ce dont nous avons tous également besoin, ce n'est qu'une formule de politesse qui dissimule toujours cet ardent désir de terrasser et d'anéantir nos ennemis. Tel est l'héritage de la sagesse grecque que s'est assimilé l'humanité pensante.

Peut-on le considérer comme éternel ? Faut-il se réjouir de ce que, grâce aux efforts des disciples et des continuateurs de Platon, nous ne savons presque rien du travail spirituel accompli par les Sophistes et avons pu croire que les Sophistes ne songeaient qu'à l'or et aux honneurs, tandis que la vérité n'était poursuivie que par Socrate et ses disciples ? Cependant, d'après les quelques rares indices que nous ont conservés Platon et Aristote, les historiens modernes ont pu conclure que les Sophistes n'aspiraient pas seulement aux richesses, et l'on pourrait ajouter par conséquent que ce n'était pas uniquement de la vérité qu'avait besoin Socrate.

Socrate a trouvé au Moyen Age de fidèles partisans : le catholicisme fit montre de la même ardeur dans la destruction de l'héritage de la culture païenne et c'est un miracle, un hasard ou bien autre chose encore, que je ne prends pas sur moi de préciser, qui ont conservé les œuvres de Platon, d'Aristote, de Plotin. Et néanmoins, le vandalisme extérieur de Platon et du catholicisme eut une action moins destructive que leur théorie de la vérité unique. Combien de pensées profondes et des plus audacieuses ont péri pour la seule raison qu'elle ne pouvait s'accorder avec cette idée de la vérité unique et ne pouvait s'épanouir [106] dans l'atmosphère saturée de cette idée ! Ou bien n'ont-elles pas péri peut-être et ont-elles seulement disparu aux regards des hommes et de l'histoire ? C'est parfaitement admissible : car tout ce qui n'existe pas pour nous et n'a pas été recueilli par l'histoire ne peut être considéré pour cela seul comme non existant.

[106]

Le pouvoir des clefs**PREMIÈRE PARTIE****XXII**

**LES ÉNIGMES
DE LA VIE**[Retour à la table des matières](#)

Dans plusieurs de ses dialogues (Gorgias 523, Phédon 107, la République 614), Platon nous parle du sort des âmes après la mort. Nous aurons tous à passer dans notre nouvelle vie devant le tribunal des fils de Zeus : Minos, Rhadamante et Éaque. Et, pour que leurs jugements ne puissent être entachés d'erreur, pour que les juges ne se laissent pas séduire par la situation de l'âme sur terre, Zeus ordonna que les âmes parussent dans l'autre monde non seulement sans vêtements, mais aussi sans corps. Selon Platon, l'âme ainsi dénudée ne pourra en aucune façon dissimuler ses péchés. Celui qui a vécu vertueusement aura conservé son âme nette de toute tache ; l'âme de celui qui a beaucoup péché sera brisée, meurtrie, couverte de marques répugnantes et de plaies, de même qu'un corps qui a supporté de nombreuses maladies devient laid et difforme. Ainsi pensait Platon, qui, autant que l'on sait, ne vit jamais d'âmes mises à nu, privées de leur [107] corps, mais qui présumait quel serait leur aspect lorsque tomberait leur enveloppe charnelle.

Il me semble que les fils de Zeus qui devaient juger les morts et qui voyaient les âmes dénudées, auraient souri s'ils avaient pu connaître les suppositions de Platon. Ils voyaient, eux, les âmes de leurs propres yeux et n'avaient pas besoin d'avoir recours à des suppositions et de juger

par analogie : si les maladies rendent les corps difformes, les péchés enlaidissent l'âme. Et tout d'abord, cette analogie est loin d'être impeccable : certains hommes après leur maladie embellissent. Et puis, il est très probable que les hommes mauvais et précisément ceux qui ont les vices les plus abominables, ceux qui ne distinguent pas et ne veulent pas distinguer le bien du mal, possèdent une âme très propre, très lisse, comme vernie. Quoi qu'ils fassent, ils se sentent toujours dans leur droit. Les luttes intérieures qui tourmentent si douloureusement les âmes des gens sensibles et inquiets, en leur imposant une tension incessante, ces luttes leur sont étrangères. Les âmes idéalement pures sont la propriété des gens ordinaires, normaux, qui, à leur façon, savent ce qui est bien et ce qui est mal, évitent les grands maux, font un peu de bien et dorment la conscience tranquille. L'âme d'un bourgeois, d'un rentier est bien plus nette et plus lisse que celle de Socrate, de Tolstoï, de Shakespeare ou de Dostoïewsky, de même que le visage de ce rentier est plus rond et placide, les regards plus insouciant. Si Minos suivait les règles de Platon, il enverrait Dostoïewsky et Shakespeare aux Enfers et peuplerait [108] les Champs Elysées de rentiers français et de paysans hollandais. C'est clair comme le jour. Platon ne devrait pas parler avec tant d'assurance de ce qu'il ne sait pas.

Mais il y a encore une autre chose extrêmement importante : si quelqu'un eût indiqué à temps à Platon qu'il se trompait, que ce n'est pas le mal, que ce ne sont pas les vices qui rendent l'âme laide et difforme, mais le bien et les luttes intérieures, qui en tout cas ne peuvent être considérées comme mauvaises, qu'aurait-il répondu à cela ? Les lecteurs attentifs de Platon comprendront l'importance que peut avoir cette question. En effet, admettons que Platon eût pu se convaincre de ses propres yeux que le bien n'embellit pas l'âme, mais la rend difforme, qu'il y introduit non pas l'harmonie, mais la désharmonie, aurait-il renoncé pour cela au bien ? Autrement dit, aurait-il conseillé aux hommes de faire du tort à leur prochain ou, tout au moins, de songer le moins possible au juste et à l'injuste, à l'exemple de ces femmes qui évitent le travail et les soucis et se refusent même à mettre au monde des enfants, afin de ne pas perdre leur beauté ?

Mais alors il aurait été obligé de renoncer à son idée favorite sur l'harmonie : φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς, ἐμοῦ δὲ τοῦτο πραττονρος. (La philosophie est la musique suprême et je m'en occupe), ainsi qu'au λόγος. Il aurait été même obligé peut-être de

devenir μισόλογος (celui qui hait le logos), bien qu'il considérât cela comme le plus grand des dangers et prémunît contre lui ses disciples. Seul un μισόλογος, en effet, serait capable de conseiller à l'âme [109] de faire ce qui la déforme... Ne pas craindre la laideur du corps et celle de l'âme ! Ne pas les craindre, sans que cette témérité puisse être justifiée par des raisons quelconques ! Platon, les Grecs en général, et peut-être même tous les hommes ne consentiront jamais à cela, tout le monde veut avoir des « raisons suffisantes ». Et cependant, il faudra bien y consentir. Tolstoï, Dostoïewsky avaient des âmes difformes, complètement brisées : j'ai vu cela de mes propres yeux, je n'ai pu me tromper. Chez Socrate également, l'âme n'était pas plus belle que le corps : nous possédons à ce sujet le témoignage autorisé de Zopyre, qui était bien plus perspicace qu'Alcibiade et peut-être même que Platon.

Il s'ensuit que toutes les énigmes de l'être ne sont pas encore élucidées. Je ne dis cela que parce qu'on l'oublie toujours, me semble-t-il.

[109]

Le pouvoir des clefs**PREMIÈRE PARTIE****XXIII**

**LA PUISSANCE DU BIEN
CHEZ PLATON**[Retour à la table des matières](#)

Mélytus a causé un grave tort à Socrate, il l'a faussement accusé devant les juges, il l'a fait condamner, et Socrate ne répondit que par un seul mot : il l'appela un homme injuste. Si l'on en croit Platon, des deux adversaires en présence, le vaincu fut non Socrate, mais Mélytus. Si l'on accepte le jugement de la foule, τῶν πολλῶν, Mélytus n'a aucunement souffert et c'est Socrate qui fut vaincu. Et alors, la question se pose : qu'est-ce qui est plus fort, la ciguë qui empoisonna [110] Socrate ou le mot « injuste » dont Socrate frappa Mélytus et Anytus ?

Lorsque nous lisons maintenant, deux mille cinq cents ans après la mort de Socrate et de ses ennemis, l'« Apologie » ou le « Phédon », nous voyons clairement que la condamnation morale est plus puissante que la ciguë. Anytus et Mélytus sont morts tout comme Socrate, ils ne lui ont survécu que de quelques années. S'il n'avait pas été condamné à mort, Socrate aurait en tout cas achevé sa vie quelques années plus tard, et rien ne serait changé aujourd'hui ; nous dirions qu'il est mort il y a deux mille cinq cents ans. Mais Anytus et Mélytus sont toujours cloués au pilori, tandis que l'image de Socrate est entourée d'une auréole. Donc la condamnation morale est plus forte que le poison ? Et donc Platon a raison lorsqu'il déclare que l'idée du bien est la plus puissante des forces qui existent dans l'univers ? Anytus et Mélytus par

conséquent ont mal calculé et se sont trompés, comme des esprits myopes et légers.

Allons plus loin maintenant. Deux mille ans s'écouleront encore, ou bien même vingt-cinq mille ans... Il se peut qu'un jour vienne où la terre n'existera plus, ni même notre système solaire, où le temps même ne sera plus. L'éternité engloutira le pilori où Platon et l'histoire ont cloué Anytus et Mélytus. Qu'advient-il donc de la force du bien ? On dira que Socrate comptait sur l'immortalité de l'âme. Mais il affirmait que si même la mort était la destruction complète, il resterait tout de même tel qu'il était. Aurait-il raison ? C'est encore heureux que le [111] génial Platon ait pris sa défense et que le tribunal de l'histoire ait condamné Anytus et Mélytus. Mais, dans des millions de cas, le procès entre les bons et les méchants n'attirent nullement l'attention de l'histoire. Le méchant a offensé le bon, il lui a causé du tort, et les choses en restent là. A part lui, d'une voix faible, le bon appellera son offenseur « méchant » ; mais sa voix sera étouffée par les voix bruyantes des amis et des flatteurs de l'offenseur, et la condamnation prononcée par le juste ne parviendra même pas aux oreilles de son ennemi. Le bien et ses verdicts ne possèdent pas toujours cette force que voulait voir en eux Platon. Dans le cas de Socrate, c'est l'histoire qui vainquit et non pas le bien, lequel ne triompha que par hasard. Mais Platon et ses lecteurs s'imaginent déjà que le bien doit triompher toujours, de par sa nature même. Non, « naturellement », la victoire peut appartenir à quoi que ce soit : à la force physique, au talent, à l'intelligence, à la science, mais pas au bien.

Pourquoi est-ce que je dis cela ? D'abord parce que c'est la vérité, c'est-à-dire parce que cela correspond à la réalité. Et ensuite, je répondrai à cette question par une autre : pourquoi ne faut-il pas parler de cela, pourquoi faut-il taire cela ? Pour sauver la réputation de Platon ? Pour ne pas faire de la peine à ses disciples ? Vous croyez qu'il vaut mieux se taire ? Mais vous croyez bien des choses. Et quel « mieux » encore vous a-t-il séduit ? La science contemporaine est bien trop sûre d'elle-même, et il ne serait pas mauvais de rabattre quelque peu son orgueil.

[112]

Le pouvoir des clefs
PREMIÈRE PARTIE

XXIV

AUREA MEDIOCRITAS

[Retour à la table des matières](#)

Avec la même simplicité et le même naturel avec lesquels Horace, de son vivant, se réjouissait du monument qu'il avait élevé à sa gloire :

*Exegi monumentum aere perennius
Regalique situ pyramidum altius.*

avec ce naturel que ne connaît presque aucun des écrivains contemporains, le célèbre poète romain chantait l'« aurea mediocritas ». Je suis certain que de nos jours encore nombre de poètes vénèrent la médiocrité, mais aucun d'eux ne l'avouera et ne consentira à l'appeler « dorée ». De sorte que celui qui voudrait vivre selon la recette d'Horace, ou bien ne sait comment l'appliquer, ou bien, s'il le sait, préfère conserver cette science pour son propre usage. Et il est certain que, s'il se décidait à être franc, il n'oserait pas invoquer le dieu du soleil et des chants, Apollon. Mais Horace, lui, n'eut pas peur...

*Quendam cithara tacientem
Suscitai Musam neque semper arcum
Tendit Apollo.*

L'« aurea mediocritas » fut l'idéal des Anciens. Et nous aussi d'ailleurs, dans nos théories, nous ne nous [113] sommes pas très éloignés de cet idéal. Κοινωνία τοῦ ἀπείρου καὶ πείρατος, l'union de l'illimité et du limité qui est à la base de la philosophie d'Aristote aussi bien que de celle de Platon, — avons-nous trouvé autre chose pour remplacer ce principe ? Nous n'avons rien trouvé d'autre. Celui qui voudra être véridique devra l'avouer. Quand nous parlons de la raison relative ou absolue, nous avons toujours en vue cette « aurea mediocritas », telle que l'exprime Platon : Κοινωνία τοῦ ἀπείρου καὶ πείρατος.

Nous ne nous sentons sûrs que lorsque nous pouvons embrasser tout du regard. Mais là où il n'y a pas de limites, cette vue d'ensemble est impossible ; là on ne peut savoir ce qui arrivera et l'on est obligé d'admettre la possibilité de toutes les métamorphoses, quelles qu'elles soient et de toutes les surprises, si inacceptables qu'elles nous paraissent. Par conséquent, quand bien même l'homme se détournerait résolument de l'« aurea mediocritas », s'il se refuse à admettre qu'il peut lui arriver certaines choses qu'il est incapable de prévoir même approximativement, on ne peut avoir confiance en ses paroles. Il y a là une alternative : il faut choisir entre l'inconnu absolu ou la limitation, que le langage dénué d'artifices des Anciens désignait par les mots : le milieu, la mesure, la médiocrité, etc... Ces expressions choquent nos oreilles ? « Aurea mediocritas » résonne pour nous comme une raillerie ? Certainement. Néanmoins nous ne pouvons nous passer de mesure, et ce qui est démesuré, est pour nous, aussi bien que pour les Grecs et les Romains, synonyme de monstruosité.

[114]

Pour que cela ne soit pas ainsi, pour que le démesuré obtienne les droits dont s'est emparé jadis « mediocritas », pour que nous puissions appliquer le terme « doré » à ce qui est excessif et démesuré, il nous faudrait avoir ce que nous n'avons pas et ce que nous n'aurons peut-être jamais. Quoi donc ? Il nous faudrait fonder nos espoirs sur la laideur, sur l'inconnu. Voir en eux non la fin, mais le commencement, le début, les considérer non comme négatifs, mais comme positifs. Mais je me suis mal exprimé : les mots « il faut », auxquels nous sommes tellement habitués, ne conviennent pas ici, car toute norme qui nous garantit l'avenir, nous ramène aussitôt à Horace. Il est préférable de

dire : « il arrive que la laideur et l'inconnu nous attirent invinciblement ». Dans ce même poème, Horace dit :

*Sperat infestis, metuit secundis
Alteram sortem bene preparatum
Pectus.*

Ce qui signifie qu'une âme bien trempée continue à espérer dans le malheur et n'oublie pas au sein du bonheur les variations du sort. A l'opposé d'Horace, on pourrait dire : il existe des malheurs après lesquels l'homme attend et espère non plus le bonheur, mais d'autres malheurs plus grands encore. Il y a des bonheurs, des réussites après lesquels l'homme non seulement ne peut pas, mais ne veut même pas poser à ses exigences des limites quelconques. Ni dans le premier, ni dans le second cas, il ne sait ce qui sortira de ses exigences nouvelles. Mais il ne [115] veut même pas le savoir. Il sait, pour s'exprimer paradoxalement, que toute sa force est dans son ignorance. Et aussi que toute la faiblesse des mortels est dans leur savoir. Et, en effet, n'avons-nous pas le droit d'espérer que la coupe de l'omniscience nous sera épargnée ; non pas la plus terrible, mais la plus écoeurante, s'il est permis d'employer ici cette expression, des coupes préparées ici-bas pour les êtres vivants ? Schopenhauer assure que l'homme est obligé de choisir entre l'ennui et les souffrances. Si tu fuis l'ennui, tu ne pourras éviter les souffrances et vice versa. Et il semble que cela est exact. Il semble aussi que ceux qui savent beaucoup ou même tout (il y en a) ont choisi l'ennui. Quant au philosophe qui se refuse à accepter l'ennui (le vrai philosophe acceptera tout ce qui se présentera, sauf l'ennui), lui, que fera-t-il ?

Après tout ce qui a été dit, je pense qu'il n'est pas nécessaire de répondre à cette question.

[115]

Le pouvoir des clefs**PREMIÈRE PARTIE****XXV**

DES DIEUX[Retour à la table des matières](#)

Depuis les temps les plus anciens, il est admis que le principal avantage que possèdent les dieux vis-à-vis des humains consiste en ce que les dieux ne manquent absolument de rien. Ils ont tout, et par conséquent n'ont besoin de rien. C'est pour cela qu'ils ignorent les changements. Tandis que les hommes, ces êtres malheureux, supportent la faim, la soif, le froid, le chaud, etc... Il y a là certainement une erreur importante. Avant tout, si les mortels [116] sont malheureux, ce n'est pas parce qu'ils éprouvent le froid, la faim, la fatigue. Je crois même qu'il serait fort dommage que les hommes ne sussent pas ce que c'est que la fatigue. Et je plains beaucoup les dieux s'il est vrai qu'ils ne connaissent jamais la fatigue, la chaleur, le froid, etc... Je ne veux certes pas dire par cela que les hommes soient heureux. Oh non ! Si même je le disais, qui donc me croirait ? Mais ils sont malheureux non pas parce qu'il leur arrive parfois d'être fatigués ou de souffrir de la faim. Si celui qui est fatigué peut se reposer, si l'affamé peut manger, que faut-il de plus ! Ce qui est pénible chez les hommes, c'est que souvent celui qui est fatigué ne peut se reposer, celui qui est transi ne trouve pas à se réchauffer et l'affamé n'a pas à manger. Je suis même enclin à croire que les dieux païens connaissaient la fatigue, la faim, le froid ; leur supériorité sur les humains provenait de ce qu'ils pouvaient à temps se reposer, manger, se réchauffer, de sorte qu'ils ne périssaient pas du manque de chaleur ou de nourriture.

Je dirai même plus : je pense que ce qui est terrible dans notre existence, ce n'est pas qu'il nous arrive parfois de sombrer dans le désespoir. Nous avons toutes les raisons de croire que l'homme qui a connu une fois le désespoir ne voudrait pas ne pas avoir eu dans le passé cette expérience. Il est vrai qu'il ne consentirait peut-être pas à la répéter de bon gré, mais il ne voudrait pas non plus ne l'avoir jamais eue. Pourquoi les hommes refusaient-ils avec tant d'assurance à accorder aux dieux ce qu'eux-mêmes prisait si haut ? Je crois qu'ils n'avaient aucune raison [117] pour cela. Je crois que se représenter l'existence des dieux comme une calme contemplation, c'est offenser les dieux. Je pense que se représenter les dieux comme parfaits, c'est ne pas comprendre les dieux. Or, comprendre les dieux est nécessaire, bien qu'impossible. Il faut que nous sachions que nous ne savons pas du tout ce que c'est que la perfection.

[117]

Le pouvoir des clefs

PREMIÈRE PARTIE

XXVI

**DE L'ÊTRE
ABSOLUMENT PARFAIT**

[Retour à la table des matières](#)

Nous parlons volontiers de l'être parfait et nous sommes tellement habitués à cette idée, que nous croyons sincèrement qu'elle possède un sens déterminé, pour tous identique. Mais est-ce vraiment ainsi ? Essayez de définir cette idée d'un être absolument parfait ! Son premier prédicat est évidemment l'omniscience. Le second, la toute-puissance.

Pour le moment, cela suffit. Mais l'omniscience est-elle vraiment le prédicat de l'être absolument parfait ? Selon moi, non. L'omniscience est un malheur, un véritable malheur, et qui, de plus, est honteux et offensant. Savoir tout d'avance, tout comprendre que peut-il y avoir de plus ennuyeux et de plus écœurant ? Pour celui qui sait tout, il ne peut y avoir d'autre issue que de se tirer une balle dans la tête. Il y a des hommes qui savent tout même sur terre. Ils ne savent certes pas tout, et même, en somme, ils ne savent rien ou presque rien et ils simulent seulement l'omniscience ; mais cela suffit pour qu'il règne autour [118] d'eux un ennui si pénible, si angoissant qu'on ne peut les supporter qu'à grand'peine et à toutes petites doses. Non ! l'être absolument parfait ne doit pas être aussi omniscient. Connaître beaucoup, c'est très bien, mais connaître tout, c'est épouvantable.

Il en est de même de la toute-puissance. Celui qui peut tout n'a besoin de rien. Et nous pouvons le constater sur terre : les milliardaires

périssent et deviennent fous d'ennui, au sens strict du mot ; leurs richesses ne sont pour eux qu'un pénible fardeau.

Et voilà maintenant le troisième prédicat de l'être absolument parfait : il est plongé dans un repos absolu. Seigneur ! on ne voudrait pas d'un tel sort pour un ennemi mortel. Je pourrais énumérer tous les prédicats ordinairement admis de l'être absolument parfait : ils sont tous aussi décevants que ceux que j'ai examinés. On me dira peut-être que c'est à cause de ma faiblesse humaine que je ne puis comprendre la beauté sublime de l'omniscience, de la toute-puissance et du repos éternel que rien ne peut troubler. Mais ceux qui admirent ces choses sublimes ne sont-ils pas des hommes, des êtres limités ? Ne peut-on leur objecter que c'est précisément parce qu'ils sont limités qu'ils ont imaginé leur être absolument parfait et se réjouissent de leur œuvre ? Je suis même enclin à croire que c'est précisément cette limitation qui nous a inculqué cette conviction que « *via superlationis vel eminentiæ* », comme disent les théologiens catholiques, est la voie qui nous mène à concevoir la perfection. Chez nous, sur terre, on estime très haut la science, la puissance, le repos ; si on élève tout [119] cela au degré superlatif que nous prisons également, on obtient la perfection. Mais ce n'est que pur enfantillage. C'est bien d'avoir de grands yeux, mais des yeux de la grandeur d'une soucoupe ou même d'une pièce de cent sous rendraient affreux le plus beau visage. Et surtout, en attribuant à l'être véritablement parfait telles ou telles qualités, les hommes songent non pas aux intérêts de cet être parfait, mais aux leurs propres. Il leur faut, à eux, que l'être absolument parfait soit omniscient, car alors ils pourront remettre sans crainte leur sort entre ses mains. Et il leur faut aussi qu'il soit tout-puissant : il pourra les tirer de tous les mauvais pas ; qu'il soit impassible, immuable, etc... Mais qu'advient-il de cet être s'il reste tel qu'il sortit des mains de l'homme ? Personne ne songe à cela. N'y songez pas, d'ailleurs ! J'espère qu'il est suffisamment puissant au moins pour être ce qu'il veut être et non pas tel que l'aurait fait la sagesse humaine, si ses paroles pouvaient se transmuier en actes.

[119]

Le pouvoir des clefs**PREMIÈRE PARTIE****XXVII**

LE JUGEMENT DERNIER[Retour à la table des matières](#)

« Esse potest justitia Dei sine voluntate tua, sed in te esse non potest praeter voluntatem tuam... Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem ». (Aug. sermo 169.)

Si, en établissant cette thèse, saint Augustin s'était basé sur le sens clair et ne laissant place à nulle autre interprétation des Ecritures, on ne pourrait discuter [120] avec lui qu'en citant d'autres passages de ces mêmes Ecritures. Mais saint Augustin procède autrement : il affirme que pour celui-là même qui n'a pas lu les Ecritures il doit être *évident* que Dieu put créer l'homme sans lui demander son consentement, mais quant à le sauver contre son désir, cela Dieu ne peut le faire. Ceci est pour saint Augustin aussi évident que ce fait — pour employer la comparaison favorite de Spinoza — que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits. Selon saint Augustin, le salut doit être mérité au moins de quelque façon. Par conséquent, « facientem quod in se est Deus non denegat gratiam ». De là la question de saint Thomas d'Aquin : « *utrum fides meritoria est ?* » question à laquelle il ne peut répondre que par l'affirmative.

Ce que dit saint Augustin est si semblable à la vérité, qu'à première vue il paraît que personne ne peut penser autrement et que celui qui déclare qu'il pense autrement, celui-là joue la comédie. Ainsi donc, s'il peut y avoir une erreur en ce cas, alors il faut croire que l'homme n'a aucune possibilité de distinguer la vérité de l'erreur. Alors il se peut que

$2 \times 2 = 5$, qu'un kilogramme est plus léger qu'un gramme, qu'il y a du fer en or, et de la glace brûlante, etc. Tout cela est exact, et néanmoins on se voit obligé d'admettre que saint Augustin se trompait, et que, par conséquent, il arrive parfois que l'erreur est si semblable à la vérité qu'il ne peut venir à l'esprit de personne de s'imaginer que c'est une erreur.

Que faire ? Descartes répétait obstinément que Dieu ne veut pas et ne peut pas mentir. Mais si l'erreur [121] est si semblable à la vérité que, malgré tout notre désir de ne jamais nous tromper en rien, nous tombons néanmoins dans l'erreur, à qui la faute alors ? Je pose cette question non pas pour faire des reproches à Dieu. Si Dieu trompe les hommes, cela ne signifie pas que Dieu soit coupable. Ce sont les hommes qui sont coupables, et non pas de s'être laissé tromper, — l'homme pourrait-il percer les ruses de Dieu, son Créateur ! — mais d'avoir limité leur Créateur en imposant des lois aux manifestations de Sa volonté. Si l'homme est soumis à une certaine limitation, c'est donc, supposent les hommes, que Dieu est, Lui aussi, assujetti à certaines règles. Remarquez d'ailleurs qu'il n'est pas toujours défendu à l'homme de mentir. Le 1^{er} avril, pour plaisanter, non seulement on peut mais on doit même tromper. Et les autres jours les mensonges sont autorisés aussi, s'ils ne poursuivent pas un but intéressé. La médecine légale élève le mensonge au rang de principe ou de méthode, dans les cas par exemple où il faut faire avouer un simulateur. A Dieu tout est permis ; Il peut aussi mentir. Et Dieu nous trompe continuellement. La cause principale de nos erreurs provient précisément de ce que Dieu ne veut pas nous révéler Ses secrets. Il faut croire que nous ne sommes pas de taille à connaître la vérité. Il y a lieu seulement de s'étonner que les logiciens et les gnoséologues n'aient pu encore « voir » jusqu'ici cette vérité élémentaire.

Tel est le cas qui nous occupe ici.

Saint Thomas est convaincu que « fides meritoria est ». Saint Augustin, ce saint Augustin qui lutta avec [122] tant d'ardeur contre Pélage, est certain, lui aussi, que Dieu put créer l'homme sans son consentement, mais qu'il ne peut le sauver contre son gré. Il est convaincu de cela et il convainquit les autres d'une chose qui n'a rien de commun avec la vérité, bien qu'elle ressemble à la vérité comme une goutte d'eau à une autre goutte d'eau. Et saint Augustin lui-même, cependant, sentait par moment que l'homme pouvait faire pour son salut aussi peu que pour son apparition dans le monde. Mais il ne crut

pas cette vérité ; il admit l'erreur, et tout le monde répète après lui : « fecit nescientem, justificat volentem ». Il faut une expérience spéciale, semblable à celle que traversèrent Tolstoï, Dostoïewsky, Nietzsche, Shakespeare ou Luther pour se débarrasser de la vérité augustinienne. Mais croyez-vous que Luther ou Nietzsche ait toujours vu la vraie vérité ? Non, pas toujours, loin de là. Tout comme saint Augustin, ils ont souvent pris pour la vérité le contraire de la vérité. Et croyez-vous que moi qui vous raconte tout cela je vois la vérité chaque fois que je le veux ? Je la vois quand elle le veut bien, or cela n'arrive pas souvent. D'ordinaire, l'erreur m'attire, et c'est pour cela que je pense que c'est en vain que Descartes a cherché à limiter les droits du Créateur. Le Créateur nous trompe en nous offrant des erreurs qu'il est impossible de distinguer des vérités, et en agissant ainsi Il fait probablement ce dont nous avons besoin.

Je me souviens en ce moment des paroles du cardinal Petrucci, qui furent naturellement condamnées par l'Eglise catholique, par le pape Innocent XI : [123] « Il niente è esemplare dell' anima mistica. Come stava egli prima che Dio creasse il mondo ? Pensava egli a se stesso e haveva cura di se ? Certo che no ». Comprenez-vous ce que cela signifie ? Dieu tira le monde du néant, et Il ne pouvait évidemment demander au néant s'il voulait devenir monde. Et il élèvera l'homme à une nouvelle existence, qui sera peut-être aussi éloignée de celle d'aujourd'hui que celle-ci l'est du néant, sans lui en demander l'autorisation. Car que peut dire l'homme à Dieu ! La même chose que le néant, qui ne réfléchissait jamais sur lui-même et en était incapable. Vous ne croyez pas à la possibilité d'une telle métamorphose ? Le malheur n'est certes pas grand ! Vous partagez la conviction de saint Thomas que « fides meritoria est » ? Non, fides ne possède aucun mérite ; de même que le consentement ou le refus du « néant » ne joua aucun rôle lorsque Dieu en tira le monde. Si vous avez envie d'agir, agissez ; mais n'aidez pas Dieu, vous ne feriez que gâter les choses. D'ailleurs, vous seriez incapables même de cela : vous mêler des affaires de Dieu ! y songez-vous ! Vous ne pouvez modifier la direction du vent, vous ne pouvez obliger la rivière à remonter son cours, et vous prétendez venir en aide à Dieu !

Mais mon discours a un tout autre objet : Platon, dans son « Gorgias », raconte que dans l'autre monde les âmes se présentent devant leurs juges complètement nues, sans corps même, afin que les

juges, les enfants de Zeus, puissent juger d'après l'aspect des âmes de leur conduite sur terre. Et seules les âmes pures, sans une tache, sont accueillies dans les Champs [124] Élysées ; les autres sont plongées dans les Enfers. Eh bien, il y a là une grande part de vérité ; mais Platon a caché certaines choses, ou plutôt, il ne savait pas tout. Il croyait qu'il y avait des âmes couvertes de plaies répugnantes et d'autres complètement pures. Or, on sait pertinemment qu'il n'y a pas d'âmes complètement pures, que toutes sont marquées de taches et de plaies. Et l'on sait aussi que nulle action, si belle qu'elle soit, nuls exercitia spiritualia, nul élixir, ne peuvent faire disparaître des taches. Il y a pis, — et c'est le plus terrible, — l'homme ne veut pas les effacer ; et non pas par obstination, orgueil ou habitude invétérée du mal. Au Jugement Dernier tout cela disparaîtra de soi-même : là, en effet, l'homme se jugera lui-même, avec une sévérité, une rigueur impitoyable dont sur terre on ne se fait pas la moindre idée. Et c'est pour cela que l'homme ne veut pas effacer ses taches. Vous ne croyez pas ? Vous avez tort. L'homme ne peut pas le vouloir, tout comme « il niente » de Petrucci ne pouvait naître à l'être. Si vous continuez à ne pas le croire, je n'essayerai pas de vous convaincre : votre temps viendra ; vous saurez et vous comprendrez ; en attendant, ayez confiance en saint Augustin ! Nous voici donc devant un problème qui épouvantait l'humanité, car il apparaît insoluble aussi bien pour notre intelligence que pour notre conscience : peut-on sauver une âme tirée du néant, et qui, pleine d'horreur devant sa propre laideur, s'est condamnée elle-même à rentrer dans le néant ? Comment agit Dieu, je ne le sais. Mais je sens parfois qu'il opère ce salut.

[125]

Le pouvoir des clefs**PREMIÈRE PARTIE****XXVIII**

LA TOUR DE BABEL[Retour à la table des matières](#)

Les hommes se sont de tout temps cassé la tête à rechercher le sens de la guerre. Et tout particulièrement les historiens et les philosophes. Il y a déjà eu un nombre incalculable de guerres ; toute l'histoire n'est qu'une suite ininterrompue de guerres ; et il faut toutes les expliquer, et clairement encore. On les expliquait en effet, et ces explications étaient très compréhensibles. Etant encore au lycée, je comprenais déjà pourquoi Alexandre de Macédoine entreprit la conquête de l'Inde ; pourquoi César massacra un million de Gaulois et en emmena autant en captivité ; pourquoi les barbares envahirent l'Europe, et Napoléon la Russie, etc... Et aujourd'hui, on explique également la guerre actuelle, bien qu'elle ne soit pas encore terminée. Mais plus on explique et plus ces explications sont compréhensibles, plus on se sent écœuré ; et surtout lorsqu'il s'agit de ces explications qui invoquent en dernière analyse « les intérêts des peuples ». L'Allemagne avait besoin du chemin de fer Berlin-Bagdad ; l'Angleterre — de la mer libre, la France — de l'Alsace-Lorraine. Et la Grèce, la Roumanie, le Monténégro avaient tous besoin de quelque chose et cherchaient à obtenir quelque avantage. Les historiens contemporains savent tous très bien pourquoi l'on se bat, pour quels intérêts compréhensibles, tangibles. Et l'on oublie que nul chemin de fer, nulle mer ne pourront compenser ces dépenses fantastiques qu'imposa [126] à l'Europe la guerre. Je ne parle déjà pas des millions de vies humaines sacrifiées, des éclopés, de la

misère. Et les idéals donc ! Combien de gens qui affirmaient qu'ils chérissaient par-dessus tout les idéals furent obligés de jeter sur l'autel de l'insatiable dieu de la guerre leurs espoirs les plus chers !

Si les efforts surhumains et les moyens matériels que nécessita cette guerre avaient été employés à la défense réelle des « intérêts », au bout de trois ans que dure déjà la guerre, l'Europe tout entière aurait été transformée en un véritable paradis, en un immense jardin fleuri, et personne n'aurait plus eu besoin de chemins de fer ni de mers, car on aurait tout eu en abondance. Pour se convaincre qu'il en aurait été ainsi, il suffit d'avoir des yeux et de savoir additionner. Et bien que tout le monde ait des yeux et sache faire des additions, personne ne veut profiter de ce savoir ; mais chacun va répétant comme un refrain : les intérêts, les intérêts, les intérêts... Nous comprenons, nous comprenons, nous comprenons... Mais on se ment à soi-même : il ne s'agit nullement d'intérêts ; ceux qui s'imaginent que comprendre la guerre signifie comprendre les intérêts, ne comprennent rien. Il faut le dire carrément : du point de vue des intérêts humains, la guerre actuelle, quelle que soit sa fin, n'a aucun sens. Elle n'en possède un, peut-être, que du point de vue des Américains et des Japonais qui, sans aucun risque, ont pompé tout l'or de l'Europe. Quelque philosophe japonais s' imagine peut-être que le sens de cette guerre, c'est le développement de l'empire du Soleil levant, qui est destiné à opérer le [127] rajeunissement de la vieille Europe en lui inculquant la nouvelle sagesse orientale. Ou bien un banquier américain, qui n'était avant la guerre que millionnaire et espère devenir, lorsqu'elle sera terminée, milliardaire, voit le sens de la guerre dans ses milliards, et prie le diable dans son bureau pour que la guerre dure le plus longtemps possible. Si de tels gens existent, — et pourquoi n'y en aurait-il pas ? — ils ont tout autant raison que ces Européens qui ne cessent de discourir des mers libres et de Bagdad.

Pour pouvoir comprendre la guerre, il faut se dire qu'elle n'a absolument aucun sens, qu'elle est une absurdité criante. Cette affirmation est le début de la sagesse, pour employer un langage solennel : il est permis, en effet, d'employer un langage solennel non pas seulement à ceux qui aiment à crier et à emboucher une trompette pour proclamer des banalités et des lieux communs. Si je dis cela, d'ailleurs, ce n'est pas que j'aie besoin de leurs gosiers et de leurs trompettes. Je ne veux pas seulement qu'ils s'imaginent que la vérité

est là où l'on crie le plus fort. Une voix forte ne suppose que des cordes vocales robustes, des poumons puissants et le désir de crier.

Ainsi donc, la guerre est une absurdité complète ; elle n'a en vue nul intérêt et ruine au contraire tous les intérêts. S'il en est ainsi, la voie est ouverte au large aux suppositions qui présentent au moins cet avantage immense vis-à-vis des raisonnements courants, que si elles ne correspondent pas à la réalité, personne ne peut le prouver, car il est impossible de les vérifier. Un célèbre poète grec disait jadis : « Ceux [128] qu'aiment les dieux meurent jeunes. » A certaines époques il naît des multitudes d'adolescents dont nous ne nous soucions pas et qui paraissent aux dieux particulièrement aimables et séduisants. Et alors, de grandes guerres éclatent, semblables à celle que nous subissons maintenant. La mort fauche des millions de jeunes gens, qui nous quittent pour un autre monde où l'on sait mieux les apprécier qu'ici-bas. Tel est le sens de la guerre, et non pas le fait que les Etats-Unis auront plus d'or et les Allemands moins de colonies. Vous n'êtes pas d'accord ? C'est votre affaire ; mais vous n'avez en tout cas rien à répliquer. Vous invoquerez de nouveau les intérêts ? Mais je ne suis pas le seul, je pense, que ces interminables discours sur les intérêts font grincer des dents. Ils finiront par pousser tout le monde à bout ; et alors, on se convaincra que le sens de la guerre n'est pas dans les richesses, les colonies ou le commerce.

O divin Platon ! tu aimais les mythes et savais les utiliser avec un si grand art ! Permetts-nous de dire ce qui nous passe par la tête, et de racheter ainsi ton grand péché : car tu as inventé la dialectique et tu voulais que les philosophes gérassent les affaires de l'Etat. Par bonheur, ce dernier vœu ne se réalisa pas ; mais la dialectique commande aux humains, et tu es puni comme tu le méritais. Avant, la platitude n'était tout simplement que de la platitude ; mais aujourd'hui, selon ton exemple, on la démontre et on l'intitule vérité.

[129]

Le pouvoir des clefs
PREMIÈRE PARTIE

XXIX

LA CONSOLATION
MÉTAPHYSIQUE

[Retour à la table des matières](#)

Puis-je espérer que tôt ou tard la vérité que j'exprime maintenant sera reconnue comme une vérité par tous les êtres raisonnables ? Je pose cette question vu que nombre de philosophes ont déclaré ouvertement qu'ils ne consentiraient pas à moins. Mais il est clair qu'on ne peut compter là-dessus. Soyons plus modestes : puis-je espérer que tous les hommes reconnaîtront ma vérité ? Non plus ; je ne puis y compter. Ainsi me répondra-t-on certainement. Enfin, puis-je au moins être certain que moi-même je ne renoncerai jamais, tant que je serai en vie, à mes convictions ? Je crains fort de perdre tout prestige aux yeux de mes lecteurs, mais néanmoins je réponds : non, je n'ai pas cette certitude. Et lorsque après cela on me reprochera, ainsi que cela se fait d'ordinaire, que je prive les hommes de leur meilleure consolation, j'éclaterai de rire à la face de mes accusateurs. Pauvres hommes, sots et ridicules ! Ils s'imaginent qu'ils ont déjà tout compris. Et ils craignent qu'il n'y ait encore dans l'univers quelque chose qu'ils ne comprennent pas, qu'ils ne soupçonnent même pas ! Ils ont toujours peur, ils tremblent toujours. Ils devraient prendre exemple des êtres irraisonnables... Voyez ce papillon qui se précipite témérairement vers la flamme, sans demander à qui que ce soit, sans [130] se demander lui-même ce qui lui adviendra, ce qui l'attend. Vous autres aussi, vous serez bien obligés un jour ou l'autre de vous précipiter dans la flamme où toutes vos vérités éternelles se consumeront, telles les ailes du papillon.

[131]

Le pouvoir des clefs

Deuxième partie

[Retour à la table des matières](#)

[132]

[133]

Le pouvoir des clefs
DEUXIÈME PARTIE

I

LE LABYRINTHE

*Τί οὖν ἡ φιλοσοφία ; τὸ τιμώτατον.*²

PLOTIN.

I

[Retour à la table des matières](#)

Par un étrange caprice du destin, le premier fragment des écrits des anciens philosophes grecs qui soient parvenus jusqu'à nous, dit ceci : Le principe de toutes choses est l'illimité ἄπειρον « et cela même qui les fait naître est nécessairement la cause de leur destruction ; car au temps prévu elles subissent la punition et la rétribution l'une par l'autre de leur impiété » : διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Ainsi parlait Anaximandre il y a deux mille cinq cents ans de cela ; telle est la pensée qui naquit en l'esprit des hommes à l'aurore de l'histoire de la philosophie. Et ce sont, comme je l'ai dit, les seules paroles authentiques des ancêtres de la philosophie européenne que le temps nous ait conservés. Certes, Anaximandre a réfléchi sur bien d'autres [134] choses encore, et certaines de ses idées exposées par d'autres philosophes sont parvenues jusqu'à nous ; nous savons même certaines choses de la doctrine de son prédécesseur et maître Thalès. Mais de tout ce qu'il a pu dire et écrire, ce fragment est le seul texte original que nous possédions de lui. Ce qui

² Qu'est-ce que la philosophie ? Le plus important.

est frappant, c'est que la pensée qu'il contient a déterminé en grande partie le caractère et l'orientation des recherches de toute la philosophie, *non seulement grecque mais européenne*. Il faut croire que la Providence, qui a jugé bon de détruire tout ce qu'avait fait Anaximandre, n'a pas cru possible de dissimuler devant le Tribunal de l'Histoire le nom de celui qui le premier a suggéré à l'humanité européenne cette pensée audacieuse sur l'essence des choses. Pourquoi la Providence ne se résolut-elle pas à effacer ses paroles ? Ne contenaient-elles pas une certaine, ἀδικίαν, une certaine impiété qui attend déjà près de deux mille cinq cents ans sa δίκη et son τίσις, sa punition et son expiation ? La pensée d'Anaximandre imprégna profondément la philosophie de ses successeurs ; ni Platon, ni Aristote, ni les Stoïciens, ni Plotin ne purent créer en dehors d'elle. Ainsi donc, si la pensée d'Anaximandre fut impie, impie aussi a été toute la philosophie, et avec la philosophie la religion de l'humanité européenne, et peut-être aussi de l'humanité asiatique. Et une δίκη nouvelle et terrible nous guette tous, précisément pour cette chose pour laquelle nous croyons recevoir une légitime récompense. La responsabilité en incombe tout d'abord à Anaximandre : c'est à cause de cela probablement que la Providence nous conserva le texte [135] authentique de ses paroles ; elle voulait que le juge futur disposât du « corpus delicti », pour éviter toute possibilité de discussion.

En quoi donc consiste en somme cette pensée d'Anaximandre que la Providence nous conserva avec un tel soin durant tant de siècles ? Anaximandre considère que les « choses » *en naissant*, en se détachant de l'unité primitive et divine pour atteindre à leur être particulier actuel, ont commis une action impie au plus haut point, pour laquelle elles devront en toute justice subir le châtement suprême : la mort, la destruction. Les choses, c'est-à-dire tous les objets visibles : les pierres, les arbres, les animaux, les hommes. Ni la pierre, ni le chameau, ni l'aigle, ni l'homme n'avaient le droit de prétendre à la liberté de l'existence individuelle. D'après le fragment qui nous a été conservé, nous ne savons pas sous quelle forme, selon Anaximandre, le chameau ou l'homme étaient destinés à exister, sous la forme par exemple des idées platoniciennes ou de quelque autre façon. Il se peut que, d'après Anaximandre, les idées, elles non plus, n'avaient pas droit à une existence particulière ; leur être indépendant, parfaitement légal du point de vue de Platon, semblait aussi peut-être une audace impie à

l'ancêtre de la sagesse grecque. Il pensait peut-être que l'Un seul existait légalement, et que tout être qui affirmait sa liberté, si limitée qu'elle fût, qui se détachait de l'Un et qui se manifestait comme existant indépendamment, était déjà une chose qui avait un commencement et portait par conséquent en soi la menace d'un châtement terrible, — la destruction, [136] la mort. S'il est permis en des cas semblables de se fier à son instinct et d'émettre des conjectures, je dirai que je suis personnellement enclin à cette seconde supposition. Platon, qui, en général, adopte le point de vue d'Anaximandre, se permet cependant certaines dérogations en manifestant une indulgence, que rien ne justifiait théoriquement, pour les idées. Mais Plotin, lui, ne partageait plus cette faiblesse ; bien qu'il ait payé un large tribut à son grand maître et à la tradition déjà solidement établie du platonisme, il n'en haïssait pas moins de toute son âme toute manifestation de l'être individuel. L'Un pour lui était le principe, l'idéal, Dieu. Il avait honte, semble-t-il, non pas seulement de son corps, comme nous le rapporte Porphyre, mais aussi de son âme. Sa vie était animée tout entière par l'idée et l'attente impatiente de son union avec l'Un. Dans les transports de l'extase, il goûtait la béatitude de la vie super-individuelle. Et dans son état ordinaire, normal, dans l'état de « chose libre » il éprouvait l'amertume insupportable de l'existence indépendante, détachée de l'Un, ce sentiment qui a trouvé peut-être son expression la plus forte dans la célèbre phrase de Pascal : « Le moi est haïssable ». Il semble que Goethe, lorsqu'il mit dans la bouche de son Méphistophélès ces paroles aussi connues que la phrase de Pascal : « Denn alles, was entsteht, ist wert, dass es zu Grunde geht »³, il semble, dis-je, qu'il s'inspira de la pensée d'Anaximandre. Toute la sagesse humaine, précisément [137] la sagesse, même depuis les temps les plus anciens une lutte obstinée, une lutte à outrance contre l'être individuel. Hors de cette lutte contre le moi détestable, les grands maîtres de l'humanité ne voient pas de salut, et ils ne trouvent nulle autre issue aux contradictions et aux horreurs de l'existence. L'histoire de la philosophie, de l'art, de la morale et même de la religion nous le révèle clairement. Le récit de la chute du premier homme, tel qu'il nous est rapporté par la Bible, a été commenté par les théologiens chrétiens dans un sens qui s'accorde avec la pensée philosophique d'Anaximandre. Les premiers penseurs chrétiens, lorsqu'ils réfléchissaient sur le mystère de l'Incarnation et de

³ Tout ce qui naît mérite de mourir.

la mort sur la croix de Dieu, ne trouvaient pas, ou plutôt ne cherchaient pas d'autre réponse que celle que leur soufflait la philosophie grecque, parvenue déjà à cette époque à sa pleine maturité.

« Cur Deus homo ? » Toutes les réponses à cette question, même les plus primitives, aboutissaient en somme à cette idée que Dieu devait devenir homme pour que l'homme pût être divinisé. Prenons en guise d'exemple les réflexions de Grégoire le Grand. Ce célèbre Pape raisonnait ainsi : Lorsque le premier homme désobéit à Dieu, Dieu le chassa hors du Paradis et le livra au diable, qui le soumit à tous les tourments de l'existence terrestre, jusques et y compris la mort. Mais plus tard, Dieu eut pitié de Sa créature et Il voulut la délivrer de son esclavage. Comment y parvenir ? Lui-même, dans un accès de colère, avait livré l'homme à Satan, livré pour toujours. Dieu ne [138] peut transgresser Sa promesse. Mais Dieu eut recours à la ruse. Il ordonna à Son Fils de revêtir l'aspect humain. Le diable vit dans le Christ un homme, ne comprit pas que c'était Dieu, et, tel un poisson qui voit l'appât mais ne distingue pas l'hameçon qui se dissimule sous lui, le diable se précipita sur le Christ comme sur une de ses proies ordinaires et le soumit aux outrages et à la mort. Et c'est ainsi que le diable se trouva pris. Il avait le droit de torturer et de faire périr les hommes, mais il ne pouvait s'attaquer à Dieu. C'est le diable qui viola le contrat, et Dieu put ainsi ne pas exécuter Sa parole. Ainsi « s'explique » la mort, si mystérieuse pour le croyant, du Sauveur des hommes. Pour que les hommes ne meurent pas, il fut nécessaire que Dieu mourût. Adam transgressa l'ordre de Dieu, il se détacha de l'Être divin ; pour revenir à cette vie divine, la seule digne selon Grégoire le Grand, il fallait que s'accomplît le sacrifice expiatoire du Fils.

Raisonnement grossier qui nous répugne ; et tout particulièrement cette comparaison qui, selon son auteur, rendait sa pensée encore plus convaincante et claire : la nature humaine du Christ servait d'appât et sa nature divine était l'hameçon sur lequel s'enferma le père du mensonge. Mais si nous faisons abstraction de la forme de ce raisonnement, en nous rendant compte que Grégoire le Grand, qui vivait au début du Moyen Age, pouvait et devait employer le langage de son époque, il apparaît que ce raisonnement est conforme à la pensée d'Anaximandre. Le récit biblique de la faute d'Adam signifie d'après lui qu'en goûtant [139] au fruit de l'arbre de la science, l'homme s'est détaché de Dieu, ne vit plus d'une vie commune avec Dieu et s'est mis

à « être » par lui-même. Cette pensée est diversement variée par tous les pères de l'Eglise qui ont examiné cette question : « Cur Deus homo » ? Saint Augustin considérait aussi que le commencement du péché était l'orgueil. « Initium peccati superbia ». Humilitas avant tout se réduisait au renoncement de l'homme à sa propre volonté, à l'« être » indépendant, pour revenir à cette vie paradisiaque dont parle la Bible. « Superbia » chez saint Augustin ne signifie nullement l'orgueil dans le sens que confère à ce mot le Psalmiste, mais bien l'affirmation par l'homme de ses droits à une existence particulière, indépendante. Il semble que si le Moyen Age a lutté avec tant d'acharnement contre l'amour charnel, c'est parce qu'il le considérait comme l'expression de cette « superbia », de cet « amor sui » qui va « usque ad contemptum Dei », à l'inverse de cet « amor Dei » qui va « usque ad contemptum sui », pour employer le langage de saint Augustin. C'est aussi à ce point de vue qu'on se place pour commenter l'Evangile : les familiers de l'homme sont ses ennemis ; si tu n'abandonnes pas ton père et ta mère, etc... L'ascétisme des moines — et non pas seulement des chrétiens, mais aussi des bouddhistes, des musulmans — se posait comme but la destruction dès cette vie de ce « moi » haïssable qui s'était permis témérairement de s'évader du giron de l'Etre universel, suprême, pour atteindre à cette liberté incompréhensible, pénible, terrible et par conséquent inacceptable.

[140]

La lutte contre le « moi », contre l'être individuel, peut et doit être considérée comme l'un des épisodes les plus remarquables, les plus passionnants de l'histoire de l'esprit humain. Comme tout ce que nous observons dans la vie, cette lutte est pleine de contradictions. Le rigoureux ascète qui imagine des supplices raffinés pour lui-même et pour les autres faisait ainsi souvent montre d'une personnalité puissante, qui excluait toute possibilité d'admettre que son âme pût jamais s'unir à quelque principe suprême. Les papes du Moyen Age, impitoyables pour eux-mêmes et pour les autres, Grégoire VII par exemple, malgré le « don des larmes » que leur avait octroyé le ciel, nous apparaissent en somme comme les personnalités les plus puissantes de leur époque. Ce n'est pas en vain que ses contemporains appelaient Grégoire VII, — saint Satan. Les hommes sont ainsi constitués qu'il arrive fort rarement que leurs idéals soient l'expression adéquate de leurs aspirations spirituelles. Mais cela ne change rien à la

chose. Reste ce fait historique que, durant des milliers d'années, les hommes ont confessé cette idée d'Anaximandre que l'existence individuelle est une impiété, que tout être particulier outrage Dieu ou la nature, et est donc condamné à l'anéantissement. C'est la nature elle-même qui a établi cette loi, et tout ce que l'homme peut faire de mieux, c'est d'aider la nature en obéissant à ses commandements. Les philosophes qui voulaient être des « sages », c'est-à-dire ceux qui enseignaient aux hommes comment il fallait vivre, enseignaient que le but principal, essentiel de l'homme, [141] consistait à détruire en lui son moi individuel. Les biens spirituels, en effet, ont toujours été surtout définis en termes négatifs. « Amor intellectualis Dei » chez Spinoza, fut élaboré de la même façon que l'ἀταραξία des Anciens. Ce n'est pas en vain que Schopenhauer exprimait un tel enthousiasme pour un petit traité que Spinoza n'acheva pas : « De intellectus emendatione ». Dans le christianisme aussi d'ailleurs, Schopenhauer n'estimait que son mépris des biens du monde, de l'individuel. Il est vrai qu'on pourrait dire de Schopenhauer ce qui vient d'être dit des moines et des inquisiteurs : lui qui vitupérait contre l'individu était une personnalité extrêmement accusée et forte ; si intéressante, si séduisante, que je n'aurais pas été étonné si la nature, à la vue de Schopenhauer, eût oublié sa décision première, fût prête à céder et, pour ne pas le détruire, consentît exceptionnellement à ne pas le punir de son péché, l'existence individuelle.

Et c'est alors que devant nous surgit une question d'une importance capitale. Si la nature n'est nullement aussi fidèle à ses buts éternels que nous nous l'imaginons ; si elle ne peut se repentir et renoncer aux décisions qu'elle avait déjà prises, de même que le Dieu biblique qui regretta d'avoir chassé Adam du Paradis, si elle eut pitié de Schopenhauer et le sauvegarda de la mort et se contenta, pour ne pas nous révéler ses secrets, de le soumettre au sort commun, car il vieillit et mourut comme tous les hommes, et si ce n'est pas uniquement pour Schopenhauer que la nature fit exception, si elle conserve quelque part dans ses domaines immenses Alexandre de Macédoine, [142] Mozart, d'autres encore, on peut se demander alors si les gens qui pensent selon Anaximandre ont réellement raison. Le sage grec ne s'est-il pas un peu trop hâté dans ses conclusions en conférant au premier principe cette immuabilité que nous sommes habitués à vénérer sur terre ?

Ainsi que le prouve l'expérience, toutes les choses périssent sur terre, tous les êtres vivants meurent ; par conséquent toutes les choses méritent la destruction, les êtres vivants — la mort. Pour un esprit théorique une telle loi générale apparaît extrêmement séduisante. Mais il est naturel d'émettre quelques doutes à ce sujet. Ne sommes-nous pas trop enclins à cultiver en nous le besoin de faire des théories ? Ne sacrifions-nous pas tout, et même la vérité, au nom de laquelle la théorie élève ses droits, pour des buts illusoires ? Si donc il est question d'impiété, ne serait-il pas juste d'en soupçonner non pas l'être humain tout entier, mais l'un de ses éléments ? Nous voulons comprendre et expliquer tout immédiatement et jusqu'au bout, et c'est à cause de cela que nous faisons toujours des théories. Et, nous imaginant que la théorie est identique à la vérité, nous avons en elle une telle confiance, que le soupçon même ne surgit jamais en nous, que c'est elle précisément qui s'empare du droit de juger ce qui est pie ou impie, que c'est elle qui, avec ses prétentions de juger, peut se trouver impie.

En effet, admettez que ma supposition soit exacte, que la nature puisse réellement modifier ses décisions et ses lois, qu'il y a, pour employer le langage des [143] scholastiques, deux pouvoirs : « Potentia absoluta » et « Potentia ordinata », que la nature a non seulement épargné Alexandre le Grand et Mozart, mais qu'elle les a sauvegardés et continue encore à les protéger, en aimant en eux, en admirant précisément leur indépendance, leur superbe, leurs aspirations audacieuses et la faculté qu'ils possèdent de vivre et d'être non pas « dans le giron », mais libres. Sous quel jour alors considérerons-nous la maxime d'Anaximandre et cette sagesse européenne qui depuis tant de siècles se nourrit de cette maxime ?

Admettons encore ceci, — car ce n'est pas inadmissible non plus : — admettons que la philosophie ne se borne pas à des raisonnements et que les paroles se transmutent en actes ; que ceux qui avaient confiance en Anaximandre tuaient en eux l'individualité et la faculté d'être soi-même et, n'étant plus que des choses neutres, des atomes remplaçables aisément par d'autres atomes, se trouvaient être complètement inutiles, aussi bien dans cette vie que dans l'autre, et étaient, pour cette raison, condamnés à la destruction. Alors que direz-vous de l'antique sagesse humaine ? Il se peut, en effet, que celui qui a cru que « le moi est haïssable » finira par faire de son moi une chose si faible, si pitoyable, si mesquine, qu'elle ne méritera plus, en effet, que le mépris et le

dégoût. Ce n'est encore qu'un demi-mal si la Nature est inépuisablement riche et ne craint nul sacrifice ; mais la supposition contraire n'aurait cependant rien d'incroyable. Et si au contraire la Nature est pauvre en « individuel », et si le but même de son travail [144] créateur consiste à créer des individualités, non pas celles dont parlait Byron :

*To feel me in the solitude of Kings
Without the power that makes them bear a crown* ⁴.

mais celles qui, semblables aux aigles, ne craignent pas mais aiment la solitude, car ils ont la force nécessaire pour supporter le fardeau de la couronne, c'est-à-dire pour être par eux-mêmes et non pas en autrui ! Il se peut donc que nous ayons commis un crime abominable en suivant l'enseignement d'Anaximandre, de Platon, des Stoïciens, de Plotin, des philosophes chrétiens, et en nous efforçant de surmonter notre individualité, de tuer notre moi, etc. La nature se tait et ne livre pas la solution de ses énigmes aux mortels. Pourquoi ? Je ne sais. Elle ne veut pas peut-être, mais peut-être qu'elle ne le peut pas. Si elle ne le peut pas, quel doit être son désespoir, quelle doit être sa haine pour les professeurs de sagesse qui, en enseignant que le moi est haïssable, tuent en leur germe tous ses efforts pour atteindre à un être indépendant et actif par lui-même. Ils paralysent, en effet, ses tentatives les plus élevées et aussi les plus chères. Elle s'efforce de faire de l'homme une substance, « causa sui », indépendante de quoi que ce soit, et d'elle-même qui le créa. Mais l'homme, pareil à une écrevisse, recule obstinément pour rentrer dans le sein dont il est sorti. Et c'est cela qu'on [145] appelle la sagesse ! Nos maîtres nous inculquent la lutte contre la nature ; ils se sont donné pour but d'empêcher par tous les moyens notre mère nature de réaliser ses desseins grandioses.

Et pourquoi donc ? Exclusivement pour des buts théoriques. L'homme ne peut comprendre l'univers que s'il admet que tout ce qui a un commencement a une fin, s'il déduit la multiplicité de l'unité.

⁴ Se sentir dans la solitude des rois mais ne pas avoir les forces nécessaires pour supporter la couronne.

Or il me semble, à moi, que le récit biblique de la chute de l'homme a un tout autre sens que celui que lui confèrent les théologiens instruits par la pensée grecque. Il est dit clairement dans la Bible, en effet, qu'il fut interdit à l'homme de goûter du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, et que nulle interdiction ne pesait sur les autres arbres. Mais les théologiens dans leurs raisonnements se placent au point de vue exactement opposé ; on dirait que Dieu n'avait permis de goûter qu'aux fruits de l'arbre de la science et avait interdit à l'homme de toucher aux autres arbres.

Souvenez-vous des raisonnements classiques d'Anselme de Canterbury sur ce même sujet : « cur Deus homo », et vous pourrez vous convaincre à quel point il était persuadé que le but de l'homme n'était pas de vivre et en vivant d'échapper au néant, mais de raisonner et en raisonnant, de parvenir à la compréhension de l'être. Plus tard, naturellement, les raisonnements d'Anselme de Canterbury apparurent aussi peu acceptables que ceux de Grégoire le Grand. Mais l'un et l'autre atteignaient au moyen de leurs raisonnements un certain but, qu'ils appelaient la connaissance [146] ou la compréhension, et qui leur donnait la plus haute satisfaction. Autrement dit : ils se nourrissaient des fruits de l'arbre interdit, et avec les philosophes grecs ils ne vénéraient que ces fruits en les opposant en tant que « biens spirituels » aux autres fruits, qu'ils avaient pour toujours flétris en les appelant « biens matériels ». Comment arriva-t-il donc que ceux qui voyaient dans la Bible une révélation purent, par complaisance pour leurs maîtres païens, déformer à tel point le clair et simple récit de ce livre remarquable ? Ou bien est-ce la faute au tentateur, à l'antique serpent, père de tout mensonge ?

Je ne sais certes pas qui fut le tentateur et comment furent tentés les grands philosophes, et il serait vain d'émettre des suppositions à ce sujet. Je ne sais qu'une chose : il y a toujours eu sur terre des hommes qui n'ont pas cédé aux tentations et qui, sinon toujours, du moins de temps à autre, éprouvaient du dégoût pour les fruits de l'arbre de la science et ne craignaient pas d'exprimer ouvertement leurs sentiments. Tertullien, par exemple, dans ce fragment de ses réflexions « de Carne Christi », qu'on cite généralement comme un exemple des absurdités dans lesquelles peut sombrer celui qui prétend pouvoir renoncer dans ses pérégrinations à la boussole des idées raisonnables. J'ai déjà maintes fois cité ce fragment, mais je pense que plus nous le

rappellerons aux autres et à nous-mêmes, plus vite nous parviendrons à atteindre nos buts les plus essentiels, les plus chers. L'humanité, hantée par l'idée fixe de la compréhension raisonnable, devrait en se levant chaque [147] matin répéter les paroles de Tertullien : « crucifixus est Dei filius ; non pudet quia pudendum est, et mortus est Dei filius ; prorsus credibile est quia ineptum est ; et sepultus resurrexit ; certum est quia impossibile ».

Tertullien veut savoir, et c'est pour cela qu'il ne veut pas comprendre, sentant clairement en cet instant (mais en cet instant seulement), que la compréhension est hostile à la connaissance et que cette hostilité ne pourra jamais prendre fin ; qu'il suffit de « comprendre », c'est-à-dire de cueillir le fruit de l'arbre de la science et d'y goûter, pour perdre aussitôt toute possibilité d'atteindre les autres arbres miraculeux qui poussaient avec une telle abondance dans les jardins de l'Eden. La connaissance du bien et du mal n'a pas une valeur positive comme on nous l'enseignait toujours, mais négative ; et non pas éternelle, mais temporaire, transitoire, et non pas divine, mais humaine, trop humaine. Dieu avait interdit de cueillir les fruits de cet arbre, non pas de crainte que l'homme n'obtienne plus que ce qui lui avait été octroyé, et non pas par jalousie. Le maudit serpent trompa Eve, trompa Adam, trompa Anaximandre, et nous aveugle tous jusqu'aujourd'hui. L'arbre de la connaissance n'augmente pas nos forces, mais au contraire les diminue. Il faut choisir entre l'arbre de la science du bien et du mal et l'arbre de vie. Et nous autres, nous considérons que la lumière nous vient du premier et que le second nous plonge dans les ténèbres, et nous nous vantons de notre perspicacité, de notre profondeur et de bien d'autres choses encore.

[148]

Voici encore un fragment d'un ouvrage du dernier des grands scholastiques Okkam, sur ce même sujet : « cur Deus homo ? ». Okkam, de même que Tertullien, ne veut pas comprendre pourquoi Dieu s'est fait homme, comme s'il sentait qu'il existe une certaine limite au-delà de laquelle il faut cesser de comprendre, si l'on veut aller plus loin. Les tentatives d'Anselme et des autres théologiens pour essayer d'expliquer Dieu ou même ses actions paraissent à Okkam impies. Ce sont les actions des hommes qui sont compréhensibles et raisonnables, comme tout ce qui est limité, proche, sous la main. Il accepte tout ce qu'enseigne l'Eglise sur l'incarnation du Christ, mais il

fuit les explications. Il dit : « est articulus fidei quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam ; pari ratione potest assumere lapidem vel lignum ».

Si l'on se rappelle les raisonnements ordinaires des théologiens sur ce sujet, si l'on se rappelle qu'Okkam vécut peu de temps après saint Thomas d'Aquin, lequel devint le théologien normal du catholicisme, son audace, qui aurait été étonnante même de la part d'un esprit moderne étranger à l'Eglise, apparaît stupéfiante. Il est vrai que c'est un prédécesseur d'Okkam, Duns Scott, qui a établi le premier cette doctrine que Dieu n'est soumis à aucune loi, que l'arbitraire absolu est l'essence même de la volonté divine. Duns Scott disait : « Sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum, non e converso, sic meritum illud (le sacrifice volontaire [149] du Christ) tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum est et bonum, ideo acceptatum ». Mais c'est chez Okkam seulement que cette pensée aboutit à cette affirmation audacieuse, provocante même, que le principe de l'essence divine est un *arbitraire* que rien ne limite et qui est *par conséquent* inexplicable, et ne peut être déduit de quoi que ce soit. « Deus assumpsit naturam humanam ; non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam ; pari ratione potest assumere lapidem aut lignum ». Ces « non includit contradictionem » et « pari ratione » d'Okkam, sont en somme les « quia » de Tertullien, qui jetaient un défi à toutes nos habitudes raisonnables. Car, traduites en langage ordinaire, ces expressions : « ne renferment pas de contradiction » et « pour la même raison », signifient que les contradictions n'existent que pour nous, qui cherchons partout « des raisons » et qui sans raisons ne pouvons pas non seulement penser, mais même vivre. Mais en ce qui concerne Dieu, « contradiction » est un mot dénué de tout contenu, et « les raisons » n'ont tout simplement rien de commun avec Dieu. Il est par delà la « contradiction » et « les raisons », comme il est par delà « le bien et le mal », pour s'exprimer en ce langage moderne, duquel Duns Scott est déjà tout proche. Pour Dieu tout est bien, pour autant que cela est conforme à Sa volonté, et non à l'inverse ; c'est pourquoi le sacrifice du Christ était bon pour autant qu'il était accepté par Dieu et méritable pour autant que Dieu le reconnaissait. Si Duns [150] Scott ne craignit pas de dire que Dieu était par delà le bien et le mal, l'audace d'Okkam alla encore plus loin ; il sentait que Dieu était par delà la vérité, de cette

vérité que le « *praecursor Christi in naturalibus* », Aristote et ses continuateurs, jusqu'au théologien normal, saint Thomas d'Aquin, jusqu'à l'un quelconque des philosophes normaux de notre temps, considéraient comme étant au-dessus de l'être parfait aussi bien que de l'être imparfait. Nous répétons maintenant tranquillement : « *Deus assumpsit naturam asininam* »... Eh bien non ! Je cite cette phrase en une langue qui m'est étrangère, morte et abstraite ; je n'ose donc pas la traduire en ma langue maternelle. Tandis qu'Okkam, un moine du Moyen Age, a osé la prononcer en une langue qui lui était proche, plus proche même peut-être que sa langue maternelle. Il arrive donc parfois que la « raison », la « lumière » et toutes ces choses par lesquelles nous nous sommes laissé séduire à tel point que nous ne pouvons nous représenter Dieu lui-même que « raisonnable » et « lumineux », il arrive, dis-je, que tout cela apparaît insupportablement plat et vide ; je ne veux pas employer d'expression plus forte exclusivement par convenance littéraire. Et de même que d'ordinaire l'homme du fond des ténèbres aspire à la lumière, en certains instants extraordinaires, il se sent invinciblement entraîné loin de la « lumière ».

L'histoire de la philosophie nous raconte longuement comment les hommes sages, à l'exemple de Platon, d'Aristote et de leur inspirateur Anaximandre, fuyaient la réalité transitoire et changeante pour atteindre [151] l'immuable, l'éternel, toujours égal à lui-même. L'inverse se produit aussi parfois, mais l'histoire de la philosophie se tait là-dessus. Il arrive que l'homme avec toute la force dont il n'est capable que dans les instants de désespoir ou de passion, renverse les murailles millénaires des préjugés philosophiques et autres, et se lance à corps perdu dans cette divine liberté où les derniers scholastiques n'avaient pas craint de découvrir cet arbitraire tant honni par tous. L'homme est parfois prêt à échanger joyeusement toutes les vérités et toutes les essences éternelles pour le temporaire et le transitoire, pour la « chose » que personne n'estime et dont personne n'a besoin, pour la « chose » qui dans son impiété audacieuse osa être, bien qu'elle ne dût pas « être ». C'est cette chose-là que l'homme veut conserver. Et qui sait ? Peut-être le peuvent-ils ceux qui savent ne pas céder, « vouloir » à leur façon et conserver ce qui est « eux », quand bien même la raison universelle condamnerait tout ce qui est « soi », tout ce qui a un commencement, à la mort et à la décomposition.

Les grands saints, sainte Thérèse, par exemple, ou son disciple saint Jean de la Croix, nous ont parlé longuement de leur désespoir immense et de leurs terreurs à la pensée qu'ils étaient *les plus vils, les plus indignes*, de *tous les hommes* qui avaient jamais vécu sur terre. Pourquoi donc les plus vils ? Posez cette question à un homme sensé et il vous dira sans hésiter que ni sainte Thérèse, ni saint Jean n'étaient nullement les plus indignes parmi les hommes, et qu'il y eut nombre de gens au moins tout aussi indignes [152] qu'eux. Comment donc se fait-il que les gens ordinaires savent cette simple vérité qui se cachait aux saints ? Ou bien les saints avaient-ils raison, et ce sont les esprits ordinaires qui se trompent, et sainte Thérèse et saint Jean étaient vraiment les plus vils de tous les êtres ? Et la Dulcinée de Don Quichotte était à l'encontre de toutes les évidences une princesse et non une gardienne de pourceaux ? Et ce fou qui le premier vit que lui seul existait au monde et que l'univers entier n'était que sa représentation, a-t-il vu ce qui était, a-t-il découvert dans son solipcisme une grande vérité ? L'évidence n'est pas « par delà le temps », et il y a des époques où l'évidence n'est plus ? Quand « non pudet quia pudendum », quand « certum est quia impossibile », quand Dieu décide « assumere naturam asininam, lignum aut lapidera », quand l'univers tout entier se met à rire aux éclats de la raison humaine et de son immuabilité, quand nous nous trouvons par delà non seulement le bien et le mal, mais aussi la vérité et l'erreur ?

On nous dit : la vérité est une limite qu'il est impossible de dépasser... Dans l'antiquité on était persuadé que l'entrée du royaume des ombres était interdite aux vivants. Mais la douleur infinie d'Orphée et son chant admirable vainquirent l'invincible Hadès et conduisirent Orphée auprès d'Eurydice. Lorsque Orphée se mit à chanter, dit le poète qui rapporte le mythe antique, tout s'immobilisa dans les Enfers. Tantale cessa de poursuivre l'eau qui lui échappait, la roue d'Ixion s'arrêta, les Danaïdes oublièrent leurs tonneaux sans fond et Sisyphe lui-même s'assit sur [153] sa pierre. Grâce à son grand amour et à son inspiration, Orphée réussit à vaincre les lois de l'Enfer. Tout comme sainte Thérèse certainement, il s'imaginait qu'il était le plus malheureux des hommes, que lui seul était malheureux, et qu'en général, il n'existait rien d'autre au monde que son Eurydice et son amour. Il se trompait évidemment : Anaximandre l'aurait vu clairement, et Aristote aurait pu le démontrer avec une évidence qui

n'aurait rien laissé à désirer. Mais les dieux en décidèrent tout autrement. De par leur volonté suprême, de par la volonté de cette « *potentia absoluta* » qui ne diffère en rien de l'arbitraire, ils transformèrent son erreur en vérité, en une grande vérité qui n'existait pas avant, qui n'existait nulle part, ni sur le ciel, ni sur la terre, qui aurait pu ne jamais naître. Les vérités ont aussi un commencement. Les vérités éternelles ont un commencement et n'ont peut-être pas de fin... Quelle est la voie qui mène vers elles ? Si vous suivez Don Quichotte, sainte Thérèse ou bien Orphée, vous n'arriverez jamais nulle part ; ou bien si vous arrivez quelque part ce ne sera pas là où se trouvent vos guides. Lorsque vous perdrez la route, lorsque la route vous perdra, alors...

Mais j'ai commencé à parler du labyrinthe ; or que peut-on dire du labyrinthe sinon que c'est un labyrinthe ? « *Deus non est bonus, non est melior, non est optimus. Ita male dico quamdumque voco Deum bonum, ac sic ego album vocarem nigrum* ». Cela fut dit par un homme qui avait beaucoup vu et entendu. Mais alors, où est la vérité ? Qui faut-il écouter ? Qui croire ? Anaximandre et Platon, ou Tertullien et Okkam ? [154] La philosophie grecque en la personne de son Adam, s'est-elle engagée dans la bonne voie, ou bien cet Adam, de même que celui de la Bible, s'est-il laissé séduire par le brillant aspect de l'arbre de la science du bien et du mal, et l'humanité, en se nourrissant suivant son exemple des fruits de cet arbre, ne se rapproche pas de son but le plus cher, mais s'en éloigne au contraire ? Ou bien, ce qui est encore pis, — car cela introduit une confusion encore plus grande dans une question déjà très embrouillée, — il se peut que le pie et l'impie ne soient nullement des concepts aussi généraux et égaux à eux-mêmes, que le suppose notre vision intellectuelle. Il se peut que ce qui paraissait et était véritablement impie aux yeux d'Anaximandre, semblait et était aussi véritablement une chose éminemment pie pour Tertullien et Okkam. De sorte qu'on ne peut même pas poser la question de savoir qui a raison. Autre possibilité encore : il se peut que l'impiété soit tout simplement une invention de l'homme qui a goûté des fruits de la science et est devenu à cause de cela limité et sûr de lui dans cette limitation. La nature avant le péché originel ne savait même rien du bien et du mal.

Et néanmoins, chacun se trouve obligé de choisir sa voie. Les uns se laissent guider par Anaximandre et Platon, les autres s'engagent dans une direction opposée, et les troisièmes, les quatrièmes cheminent sur

des plans tout différents, si bien que leurs routes ne peuvent jamais se confondre ni même se croiser. Qui résoudra cette formidable énigme ? Et comment la résoudre ? Toute solution ne sera-t-elle pas fictive ? [155] L'essence même du mystère ne nous impose-t-elle pas le renoncement à toute solution ? Qui répondra à ces questions ? Qui voudra y réfléchir ?

[155]

Le pouvoir des clefs
DEUXIÈME PARTIE

II

LA RESPONSABILITÉ

[Retour à la table des matières](#)

Dostoïewsky et Tolstoï ont souvent et très douloureusement réfléchi sur le cas de Napoléon. Ils s'efforçaient de comprendre comment Napoléon avait pu prendre la responsabilité de toutes les souffrances, de tous les malheurs, dont il avait été la cause. Ils raisonnaient à peu près ainsi : s'il nous arrive d'offenser quelqu'un ou bien de lui faire de la peine, nous ne pouvons plus dormir tranquilles ; comment donc Napoléon pouvait-il dormir tranquille, lui qui, chaque jour presque, faisait mourir des milliers d'individus et qui risquait à chaque instant l'existence de son peuple aussi bien que celle des autres nations ? Il leur semblait que tous les hommes étaient construits de même, que si leur conscience les tourmentait, Napoléon devait souffrir bien davantage encore.

Or les hommes ne sont nullement construits de même et la conscience morale n'existe pas chez tous et toujours. En somme, la conscience de Dostoïewsky lui-même, ressemblait fort peu à celle de Tolstoï ; elle en différait tout autant que leurs existences si dissemblables. Pour Napoléon, la question de la responsabilité ne se posait pas du tout ; il agissait, il vivait « conformément à la nature », ainsi que l'exigeaient [156] les Stoïciens... Vous rappelez-vous le conte que Pouchkine dans la « Fille du Capitaine » met dans la bouche de Pougatcheff ? L'aigle vit trente ans et le corbeau trois cents. Le corbeau se nourrit de cadavres, l'aigle dévore des proies vivantes. Et l'aigle ne

peut comprendre le corbeau, de même que le corbeau ne peut comprendre l'aigle. Darwin nous a appris à croire que les espèces changent et se transforment l'une en l'autre. Et Darwin disposait de preuves, de preuves écrasantes. Néanmoins il avait tort ; et bien plus tort encore avaient les darwinistes qui généralisèrent sa pensée et essayèrent de réunir tous les êtres vivants en un seul concept. Non seulement le corbeau et l'aigle ne se mettront jamais d'accord, mais il est rare que deux hommes puissent bien se comprendre mutuellement. Le récit de la Bible sur la confusion des langues n'est pas un conte, un mythe comme se l'imaginent en leur arrogance les gens savants. Lorsque même les hommes prononcent les mêmes mots, ils entendent et ils voient chacun des choses différentes. Deux musulmans orthodoxes prient au nom de deux Allah différents. Et je dirai plus, chaque musulman vénère aujourd'hui un tout autre Allah que celui pour lequel il risquait hier sa vie. Le principe d'identité n'a d'application que dans la logique. Et celui qui pense que la responsabilité est la conscience du principe moral qui vit au cœur de chacun de nous, il ne lui est pas donné de « comprendre » Napoléon ; celui-ci, bien qu'il connût ce mot « responsabilité », ne le comprenait pas ou le comprenait de telle façon que dans l'esprit, disons de Dostoïewsky, il aurait pu s'exprimer [157] par un tout autre terme, par celui d'irresponsabilité par exemple. La plupart sinon tous les hommes d'action furent irresponsables, car celui qui prend sur lui une responsabilité, — s'il n'est pas Dieu mais un homme, — paralyse en soi le nerf de l'action et se condamne à l'oisiveté et à la réflexion. Tous devraient se le rappeler, et surtout ceux qui réfléchissent, c'est-à-dire les esprits philosophiques. Car les philosophes sont aussi parfois des hommes d'action et même très importants ; ce n'est pas seulement le bâton, en effet, qui laisse des traces dans l'histoire ; la parole agit aussi. Mais les philosophes, pour autant qu'ils agissent, sont également irresponsables ; c'est-à-dire qu'ils ne savent jamais et ne peuvent savoir ce qui sortira de leurs entreprises, même dans la réalité empirique. Et dans la réalité super-empirique ? Là-bas la parole est plus agissante que toute autre chose, là-bas la parole crée et détruit les mondes. Si les philosophes qui parlent tant de responsabilité savaient quelles conséquences peuvent avoir dans le monde nouménal leurs pensées exprimées et plus encore inexprimées, ils feraient certainement vœu de silence, ils s'interdiraient même de réfléchir. Mais cela même ne les aiderait pas. « Là-bas », le vœu de silence laisse lui aussi certaines traces, et il se peut — qui sait ?

— que le silence, une parole qui n'a pas été prononcée, une pensée qui n'a pas été développée, acquièrent une signification particulière là-bas où les choses sont évaluées selon une tout autre échelle qu'ici.

Ainsi donc... Mais c'est ici précisément la fin de tous les « ainsi donc ». Pour obtenir ces « ainsi donc », [158] il faut aller en tout autres lieux ; et grâce au ciel, il y a suffisamment de ces lieux sur notre terre.

[158]

Le pouvoir des clefs
DEUXIÈME PARTIE

III

PRO DOMO MEA

[Retour à la table des matières](#)

Les gens se fâchent lorsque j'é mets en même temps deux jugements contradictoires. Ils exigent que je renonce à l'un d'eux ou que, tout au moins par convenance, je ne les exprime pas au même instant. Mais entre eux et moi il n'y a que cette différence, que je parle ouvertement de mes contradictions, tandis qu'ils préfèrent les cacher à eux-mêmes, et lorsque les autres aperçoivent leurs fautes et les leur indiquent, ils font mine de ne rien voir. Il leur semble que les contradictions sont les « pudenda » de l'esprit humain, de même que certains organes sont les pudenda du corps. Ainsi les exigences de la logique ont finalement pour source dernière un vieux préjugé humain.

Et puis encore : les gens se sentent très offensés que, lorsque j'é mets quelque jugement, je ne déclare pas que je n'y renoncerai jamais. Comme si eux-mêmes ne renonçaient jamais à leurs jugements, et comme si les jugements d'un mortel pouvaient et devaient être immortels ! Pourquoi donc les hommes s'imaginent-ils cela ? Pourquoi acceptent-ils cette idée que Platon, Aristote ou Spinoza sont devenus la proie de la mort, mais se sentent-ils pris de terreur à la pensée que le même sort menace les doctrines de ces grands hommes ? Il me semble que ce qui devrait nous plonger [159] dans la terreur, c'est que la mort a emporté le divin Platon et non pas ses idées. Mais les disciples de Platon eux-mêmes voyaient sans trouble blanchir la tête de leur maître vénéré et acceptaient la nécessité d'enterrer ou de brûler son corps

engourdi par les ans, tandis qu'ils n'auraient pu supporter la pensée que ses idées sur la meilleure république ou sur l'élevage de l'espèce humaine, pussent un jour ou l'autre devenir fausses ou ennuyeuses.

Si les hommes sont condamnés à vieillir, à perdre leur beauté et leur charme, combien plus cela convient aux idées créées par ces mêmes hommes !

[159]

Le pouvoir des clefs
DEUXIÈME PARTIE

IV

LES HÉROS DE L'ESPRIT

[Retour à la table des matières](#)

Les philosophes ont de tout temps volontiers et beaucoup parlé de l'instabilité des biens terrestres. Et personne ne leur en a jamais fait le reproche ; au contraire ! ce fut toujours considéré comme un grand mérite de leur part. Pourquoi donc s'irrite-t-on lorsque je parle de l'instabilité des convictions humaines ? La question est intéressante, et il me paraît qu'il vaut la peine de s'y arrêter quelque peu.

Pour être franc, les convictions humaines sont un bien semblable à tous les autres biens : la richesse, les honneurs. Il est défendu à l'homme d'aspirer à la richesse et aux honneurs. Tout cela n'est que vanité. Mais aspirer à la possession de la vérité humaine, n'est-ce pas vanité aussi ? Les richesses, les honneurs [160] n'ont aucune valeur, — ainsi tout au moins parlent les philosophes, — parce qu'il n'y a aucun moyen de les garder. Aujourd'hui tu es riche, mais demain il t'arrive quelque malheur, et tu n'es plus qu'un misérable mendiant. Napoléon en arrivant à Moscou était tout-puissant, mais quelques mois plus tard il dut fuir comme un voleur, etc... Ouvrez les écrits de Cicéron ou de Sénèque ! avec quelle abondance, avec quelle éloquence ils dissertent sur ce thème ! Mais si je disposais de leur talent (et si écrire sur ce ton n'était pas aussi ennuyeux), je pourrais raconter bien des choses sur la façon dont les Napoléon et les Crésus de la pensée ont dissipé leurs biens « spirituels ». Il leur arrivait parfois, il est vrai, d'en acquérir de nouveaux, mais que de fois aussi ils quittèrent ce monde aussi pauvres

et misérables qu'ils y étaient entrés. Seulement il est plus facile à ceux qui se sont ruinés spirituellement de dissimuler leur misère aux yeux d'autrui : c'est pour cela qu'on parle tant de Napoléon à Sainte-Hélène et de Crésus sur son bûcher, mais que peu de gens se doutent des catastrophes qui se passent dans l'âme des héros de la pensée.

On dira peut-être qu'il n'est pas nécessaire de savoir cela. Ce n'est pas en vain qu'il a été dit, à propos des réflexions du plus sage des mortels, qui eut l'imprudence à la fin de sa vie de faire part aux hommes des résultats de ses pensées : « Mon fils, garde-toi de rien chercher outre ceci, car il n'y a point de fin à faire beaucoup de livres et tant d'études, ce n'est que du travail qu'on se donne. » (Ecclésiaste, 12, 12.)

[161]

L'avis est utile, il n'y a rien à y redire. Mais on sait qu'il n'est pas donné à l'homme de s'arrêter à temps.

[161]

Le pouvoir des clefs
DEUXIÈME PARTIE

V

SURSUM CORDA

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque Adam et Eve se promenaient dans les jardins de l'Eden, aurait-il pu leur venir à l'esprit de se demander quel sens avait la vie ? Et si Adam avait demandé à Eve — avant le péché naturellement — quel est le sens de la vie, cette question ne lui aurait-elle pas paru inepte ? Et la question de Hamlet, que les hommes se sont posée si souvent avant et après Shakespeare, aurait été, évidemment, ridicule au Paradis. Comment l'homme peut-il se demander : être ou ne pas être ? Pour pouvoir éprouver le « meilleur » il faut de quelque façon « être ». Pour « ne pas être », en somme, il ne peut y avoir aucune qualification, aucune définition même. Mais si l'habitude des réflexions à la Hamlet est si forte en vous que ces considérations vous paraissent insuffisantes, je vous en présenterai encore une autre. Pouvez-vous imaginer que Dieu lui-même puisse se poser cette question : être ou ne pas être ? Je suis prêt à formuler encore cette question ainsi : est-il admissible que Dieu soudain préfère le néant à l'être et plonge par Sa parole toute-puissante l'univers entier et Soi-même dans le néant. Dieu est éternel, il a toujours été, Il sera toujours. S'il eût été possible que le néant Lui eût paru préférable à l'être, il y a déjà longtemps que tout serait rentré dans le néant, que je ne serais pas en [162] train de vous poser ces questions, et que vous qui m'écoutez n'existeriez pas non plus. Donc Dieu ne se pose même pas cette question. Mais l'homme, lui, se la pose. Pourquoi ? Il veut être plus sage que Dieu ? Non, il ne s'agit pas de cela, semble-t-il. La raison humaine n'est nullement aussi orgueilleuse qu'on le dit dans

les livres. Nous nous en convainçons peut-être, si nous nous rappelons les circonstances dans lesquelles Hamlet se pose la question. Tant que son père régnait en paix, tant que sa mère suivait la route de la vertu, il ne venait même pas à l'esprit de Hamlet de se demander : « to be or not to be ? » Remarquez la suite du monologue :

« Qu'est-ce qui est plus noble, que vaut-il mieux : Supporter la foudre et les flèches d'une destinée hostile ou se dresser contre l'océan de malheurs et y mettre fin en luttant ? »

Hamlet baisse immédiatement le ton d'une octave. Ce qui le préoccupe, ce n'est pas la question générale : « Que vaut-il mieux : être ou ne pas être ? » N'eût été le crime de son oncle et de sa mère, crime qui bouleverse Hamlet tout autant que l'apparition du fantôme de son père, la question fatale n'aurait même pas surgi peut-être en son esprit. Je me risquerai encore davantage même. Aujourd'hui, sur la terre, où la mort règne à côté de la vie et où, semble-t-il, la mort possède même plus de droits que la vie, la question de Hamlet est parfaitement possible. Certainement : « être » pour Hamlet signifie vivre ; ne pas être, mourir. Mais imaginez-vous que les choses se passent non sur terre, mais sur l'Olympe, parmi les dieux païens, [163] il est vrai, mais immortels. Une question semblable aurait-elle pu venir à l'esprit de Jupiter, d'Apollon ou de Mars ? Bien qu'ils fussent omniscients, comment auraient-ils pu deviner qu'« être » a comme corrélat « ne pas être ». Leur « être » est tel de par sa nature, qu'il ne présuppose nullement le « non-être » et ne peut se transformer en « non-être ». L'homme aussi, quelles que fussent ses capacités intellectuelles, ne serait jamais parvenu par la voie logique à l'idée du néant. Si Hamlet et nous tous avec lui, philosophes ou non, nous raisonnons sur le non-être, cela provient seulement de ce que la réalité empirique, peut-être mensongère, nous a montré la possibilité du non-être, lequel « an und für sich » est, il se peut, impossible.

Et notre raison si présomptueuse tomba dans le piège, ainsi que cela lui est déjà arrivé des centaines et des milliers de fois : elle a pris une erreur des sens, de ces sens qu'elle méprise tellement, pour ses propres idées à elle, les plus pures même. Ne croyez pas cependant que je veuille vous présenter de nouvelles preuves en faveur de l'immortalité de l'âme. Il n'en est pas besoin de nouvelles, d'après moi ; les anciennes suffisent, il y en a même déjà trop ; si cela dépendait de moi, j'interdirais peut-être d'en parler, pour cette raison entre autres que

l'habitude que nous avons de ne considérer comme vrai que ce qui est démontré est la plus détestable et la plus malheureuse des habitudes. Quand on recherche des preuves dans les sciences expérimentales, cela va encore ; dans ce domaine, chacun tout au moins peut procéder à une [164] « reservatio mentalis » ; puisque ce n'est prouvé que d'une façon expérimentale, il ne s'agit donc que d'une vérité conditionnée et relative, qui pourra être remplacée par une autre vérité relative.

L'expérience nous enseigne par exemple que les graines de betteraves produisent des betteraves et que les graines de concombres produisent des concombres. Nous le savons parce que cela se passe toujours ainsi : on sème des betteraves, et ce sont des betteraves qui poussent ; on sème des concombres et l'on obtient des concombres. Mais si brusquement tout changeait, si des graines de betteraves sortaient soudain des oranges, des ananas, des veaux ou même des rhinocéros, nous en serions d'abord fort étonnés, car cela irait à l'encontre de nos habitudes, mais nous n'aurions rien à répliquer et nous nous verrions seulement dans l'obligation de noter le nouvel ordre de choses, que nous formulerions ainsi : les graines de betteraves produisent parfois des ananas, parfois des veaux, et parfois aussi des rhinocéros. Nos descendants, dans dix ou vingt générations, s'étant habitués au nouvel ordre de choses et s'y étant adaptés, le comprendraient aussi bien que nous comprenons l'ordre actuel, et l'expliqueraient même par l'influence du climat, du sol, la présence du radium, etc... Car le fait qu'une petite graine produit une betterave énorme est aussi incompréhensible, après toutes les explications des botanistes, que la naissance d'un rhinocéros de cette même graine. N'est-il pas vrai ?

Voici d'ailleurs un autre exemple : je ne cesse de m'efforcer à être suffisamment clair. Nous savons que [165] les rayons lumineux suivent la ligne droite. Par conséquent, si nous plaçons entre une source de lumière et un écran quelque objet qui intercepte les rayons, une ombre doit apparaître sur l'écran. Mais si les rayons lumineux en avaient assez de suivre la ligne droite et se mettaient à décrire des courbes ? Nous n'aurions autre chose à faire que d'enregistrer nos nouvelles expériences. Et pourquoi, en somme, les rayons sont-ils toujours obligés de suivre la ligne droite ? Pourquoi ne pas admettre qu'ils craignent certains objets et les contournent soigneusement ? Il se peut vraiment que la lumière ne supporte pas les « sorcières » et qu'au

Moyen Age, quand il y avait encore des sorcières, il était facile de les reconnaître à ce signe qu'elles ne projetaient pas d'ombre.

Et en général, il faut admettre que la constance des phénomènes de la nature est un fait énigmatique et mystérieux au plus haut degré ; je suis même prêt à dire qu'elle présente un caractère presque antinaturel. Que d'efforts il nous faut dépenser avant que d'obtenir d'un être vivant quelconque une certaine constance relative. Mais les rayons lumineux, eux, sont constants ; les pierres, les métaux aussi, et même à un tel point et ils suivent avec une telle régularité la direction dans laquelle ils se sont engagés, que nul mathématicien ne pourrait exiger davantage. D'où provient donc cette constance énigmatique ? Pourquoi depuis des millions d'années jamais encore aucun rayon n'a tracé une courbe, nulle pierre n'a flotté sur l'eau et les graines de betteraves n'ont jamais produit d'ananas ? Comme vous voulez, mais je trouve cela [166] étrange, monstrueux, et seule l'inertie de notre stupide et arrogante raison a trouvé pour cet ordre de choses l'épithète « naturel ».

Et ce n'est pas encore tout d'ailleurs. Vous savez certainement ce que c'est que la théorie des probabilités, les lois des grands nombres et la statistique. Et vous savez aussi que l'on constate dans les phénomènes sociaux une certaine régularité et un ordre constant. Non seulement dans chaque pays le nombre des naissances masculines est toujours quelque peu supérieur au nombre des naissances féminines, mais la distraction humaine même est soumise à une certaine réglementation : les statisticiens ont établi que le nombre des lettres sans adresse déposées dans les boîtes postales ne varie pas d'une année à l'autre. La distraction cependant revêt des formes multiples : on peut oublier sa canne ou son parapluie, mettre le chapeau d'un autre, oublier d'écrire une adresse sur une enveloppe. Et s'il est dit que les malheureux humains doivent avoir un indice déterminé de distraction, on aurait dû au moins nous laisser une certaine liberté dans le choix des diverses manifestations de cette distraction. Eh bien, non ! Quelqu'un veille soigneusement à ce que le nombre des enveloppes sans adresse, des parapluies perdus et des pardessus mis par erreur, etc., ne dépasse pas les limites de la norme établie. Mais il y a plus encore ! Essayez de jeter en l'air une pièce de monnaie. Tant que vous ne répéterez cette opération qu'un petit nombre de fois, pleine liberté vous est laissée : la pièce de monnaie tombera tantôt du côté pile, tantôt du côté face, comme il arrivera ; [167] mais il suffit de reproduire cette expérience

sur une grande échelle, et c'en est fini alors de votre liberté : quelqu'un se met à vous pousser le bras et, que vous le vouliez ou non, le nombre de chutes sur le côté face ou pile s'équilibre à peu près. L'orgueilleuse raison s'est sentie très offensée de ce que la réglementation fût poussée jusqu'à de tels détails ; selon son habitude, elle trouva aussitôt une explication naturelle. Cela doit être ainsi parce que, s'il n'y a pas de causes spéciales pour que la pièce tombe plutôt d'un côté que de l'autre, le nombre des chutes sur le côté face et sur le côté pile doit à peu près s'équilibrer. Mais est-ce là une explication ? Il n'existe aucune cause pour que les chiffres des chutes soient égaux. Le raisonnement exact serait le suivant : comme il n'y a pas de raison pour que les nombres des chutes soient égaux, ni pour qu'un nombre soit supérieur ou inférieur à l'autre, par conséquent les résultats peuvent être chaque fois différents : dans un cas la pièce tombera sur le côté pile ; dans l'autre cas, c'est le côté face qui l'emportera ; dans le troisième enfin, les deux s'équilibreront peut-être. Et que cette déduction est exacte, c'est-à-dire que la loi des grands nombres ne dissipe nullement l'étrangeté du phénomène en question et n'explique rien, la preuve indirecte nous en est donnée par ce fait que nombre de logiciens l'ont vérifié expérimentalement en jetant une pièce en l'air jusqu'à dix mille fois. Et ils ont pu se convaincre expérimentalement qu'il n'y avait rien à faire ; quelqu'un limite la liberté de la chute de la pièce et finit par réaliser une certaine norme. La démonstration expérimentale [168] est évidemment irréfutable, d'autant plus qu'elle fut répétée nombre de fois en différentes circonstances. Mais l'explication qu'on nous en donne ne vaut rien, ou plutôt il n'y a pas d'explication. De même qu'il est inexplicable que les graines de betteraves ne produisent jamais d'ananas et que les rayons lumineux n'ont jamais suivi de lignes courbes.

J'insiste ainsi sur le fait que les explications admises sont inacceptables, non pas par simple caprice et non pas même par honnêteté intellectuelle, bien qu'à dire vrai on ne pourrait pas écarter ces motifs comme ne répondant pas aux circonstances. Au contraire, en des cas semblables, il faut encourager le caprice et même, horrible dictu, l'honnêteté intellectuelle, la plus pourchassée des vertus de nos jours. Qu'importe que l'honnêteté intellectuelle ne s'habille pas à la mode et ne sache pas parler haut de sa vertu ! Elle aussi veut encore vivre malgré son âge respectable !

Mais c'est en passant seulement que j'ai voulu prendre sous ma protection le caprice qui veut jouer au jeune homme et cette pauvre vieille, l'honnêteté intellectuelle. En réalité, j'ai de tout autres soucis. Il m'est beaucoup plus important en ce moment de montrer dans quels filets se débat la pensée moderne et avec quelle facilité elle accepte comme une vérité indubitable la première ineptie qu'on lui offre ; et cela, bien que tous les philosophes, selon l'exemple de Descartes, commencent par essayer de chasser de leur cerveau toute la poussière qu'y ont déposée les préjugés et les superstitions millénaires. Nous sommes [169] convaincus que la philosophie est une science et même une science explicative. Et nous nous imaginons même que le besoin métaphysique est le besoin de comprendre la vie. Ce préjugé est encore plus ancien que l'honnêteté intellectuelle, et au moins mille fois plus résistant que toutes les vertus prises ensemble.

Je pense que Thalès, Anaximandre, et en général ces sages grecs qui l'ont formulé les premiers, ne l'ont pas imaginé eux-mêmes, mais l'ont trouvé tout préparé. Les siècles monotones se sont écoulés, et ce préjugé est encore vivant, non seulement vivant, mais aussi jeune et frais que s'il était né d'hier ; il semble donc qu'il ne pourra jamais vieillir. Les hommes acceptent volontiers toute explication, même la plus absurde, pourvu que l'univers n'ait plus un aspect mystérieux. Ils veulent « comprendre » la vie, découvrir son sens ; or, en réalité, s'il y a quelque chose qui doit être expliqué, c'est bien le sens et non pas la vie ; si donc il faut expliquer quelque chose, c'est bien le sens dans les termes de la vie et non pas la vie dans les termes du sens. Ils veulent expliquer « naturellement » la réalité et avec une obstination digne d'un meilleur sort, ils s'entraînent à penser depuis des générations que le « naturel » est le principe auquel doit être réduit tout ce qui existe. Quand il est impossible de faire autrement, ils mutilent leur logique déjà suffisamment misérable, afin de chasser hors de la vie au moyen de ses faibles exorcismes, tout ce qu'il y a en elle de plus séduisant, de plus attirant, imaginent la théorie des grands nombres, etc... Pourquoi tout cela ? Pourquoi est-ce que l'humanité a tellement [170] confiance en ce qui est limité ? A quoi cela nous mènera-t-il ?

Ce n'est rien, mes chers lecteurs ! Sursum corda ! je puis vous consoler et bien vous consoler. Quelles que soient les louanges que chantent les humains à la gloire du « naturel », quoi qu'ils fassent pour lutter contre l'antinaturel, leurs efforts n'aboutissent à rien. Le

Démiurge dont ils ne veulent pas tenir compte, fait d'autant plus tranquillement sa besogne. Vous avez vu que les rayons lumineux Lui obéissent et que même la pièce de monnaie que l'homme tient entre ses doigts, suit la voie qu'Il lui indique. Donc, on peut ne pas réfléchir au sens de la vie.

[170]

Le pouvoir des clefs
DEUXIÈME PARTIE

VI

**DES SOURCES DE
LA CONNAISSANCE**

[Retour à la table des matières](#)

Déjà Parménide disait : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι. Et Plotin répète après lui : ὀρθῶς ἄρα « τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι », « On dit juste que penser et être est la même chose. »

Plotin, de même que la plupart des philosophes, métaphysiciens, veut placer la connaissance raisonnable au-dessus de la sensation. Νοεῖν ici signifie autre chose que le « cogitare » de Descartes. Descartes expliquait que « cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis, in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est : atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hoc quod cogitare ». Chez Plotin, le monde intelligible [171] s'oppose au monde sensible comme une réalité à ce qui n'est pas réel, comme ce qui existe véritablement à l'inexistant. Il argumente principalement en se basant sur le caractère instable et transitoire des impressions sensibles et sur l'éternité du monde intelligible. Ses preuves ne sont autre chose, en somme, que des « exercitia spiritualia » qui ont pour but d'accoutumer peu à peu l'homme à mépriser le monde sensible et à vénérer le monde intelligible. Des pages entières, des chapitres, des livres entiers même de ses ouvrages remarquables sont consacrés à la réalisation de ce but. Plotin, de même que Platon, devient véritablement pathétique lorsqu'il parle de la beauté du monde intelligible et de tout ce qui vicie le monde sensible.

Question : comment les philosophes eux-mêmes sont-ils arrivés à un jugement semblable sur les deux mondes ? Ont-ils été obligés de se soumettre d'abord eux-mêmes à ces « exercitia spiritualia » qu'ils font subir à leurs lecteurs, ou bien ont-ils suivi un ordre différent : d'abord ils ont éprouvé on ne sait pourquoi, un dégoût pour le monde sensible et ensuite, lorsqu'il leur a fallu susciter les mêmes sentiments en autrui, ils ont imaginé leur argumentation ? Question essentielle pour plusieurs raisons. Tout d'abord si leur amour pour le monde intelligible et leur dégoût pour le monde sensible est un fait, ce fait subsiste tel quel au cas même où il se trouverait que leur argumentation s'avère insuffisante. Ensuite, si nous laissons de côté cette argumentation, ce fait même révèle à nos yeux une tout autre signification. Platon [172] et Plotin préfèrent le monde intelligible au monde sensible. Ils n'aspirent qu'aux idées pures. Et ils racontent que là-bas, dans ce monde des pures idées, tout est admirablement beau. On ne peut rien leur répliquer, et si l'on se fie au ton de leurs discours, il ne faut même pas leur répliquer : on sent qu'ils parlent de ce qu'ils ont vu.

Mais il y a d'autres gens qui ont parlé tout aussi bien et avec tout autant de passion, du monde sensible. Les peintres ont glorifié en leurs œuvres le monde des couleurs tout autant que celui des lignes. Les musiciens ne renonceront jamais aux sons. Les couleurs pâlisent il est vrai, et les sons s'évanouissent aussitôt émis. Mais les peintres et les musiciens le savent et cela ne les trouble nullement. Ils continuent à produire et à aimer ce qu'ils font. Et je pense qu'entre « penser » et « être », on ne peut établir une identité, qu'en procédant à une certaine « reservatio mentalis ». Et si l'on y renonce, on se trouvera obligé d'« interpréter » considérablement Platon et Plotin pour s'exprimer respectueusement ou, pour parler franchement et simplement, de leur proposer de limiter leurs prétentions. On peut leur céder entièrement le monde intelligible : qu'ils y vivent, plongés dans cette joie sublime qu'ils chantent avec tant d'enthousiasme (Plotin, à mon avis, parle parfois du monde intelligible tout aussi bien que Platon lui-même). Mais il vaudrait mieux qu'ils renoncent complètement aux arguments et aux preuves. Tout semble indiquer, en effet, qu'ils ont aimé leur monde intelligible avant d'avoir trouvé les arguments qui prouvent sa supériorité vis-à-vis [173] du monde sensible. Et vraiment, il n'y a aucun mal à cela. C'est même très bien, car il faut dire qu'en ce qui concerne les arguments et les preuves, la situation est beaucoup moins

brillante qu'on ne le pense ordinairement. Je dirai plus encore : pour ce qui est des arguments, cela va très mal. Chacun peut s'en convaincre, qui lira attentivement quelque solide manuel d'histoire de la philosophie ; il ne m'est donc pas nécessaire de me préoccuper de justifier mon affirmation.

Ni Plotin, ni Platon ne réussirent à démontrer d'une façon absolument convaincante que leur monde préféré était vraiment le seul réel et le meilleur des mondes possibles. Mais ils réussirent, et très bien même, à nous démontrer qu'ils aimaient leur monde et que ce dernier était digne d'amour. N'est-ce pas déjà suffisant ? Faut-il absolument que tous les hommes et tous les êtres raisonnables soient obligés d'admettre que le salut n'est que dans ce monde intelligible et qu'en dehors de lui il n'y a aucune autre vie ? Plotin lui-même qui, après Platon, glorifie la raison pure ⁵ et se montre plein de soupçons à l'égard des autres sources de la connaissance, ne put s'empêcher d'avoir recours à la séduisante « conviction », et même une fois il compare la raison pure, avec ses déductions nécessaires, à la force mécanique brutale ⁶. Quand donc [174] Plotin a-t-il raison ? Lorsque, suivant l'exemple général il glorifie la pure raison ou bien quand il accueille chez lui la séduisante « conviction » ? Vous me direz que vous ne comprenez pas cette question, que la raison pure ne peut être comparée à la conviction capricieuse, si charmante que soit celle-ci, que Plotin, de même que Platon, vénère toujours la raison pure et que, s'il parle de conviction, c'est par condescendance seulement pour ses lecteurs... Il se peut que cela soit ainsi, mais il se peut aussi que cela soit autrement. Il se peut que l'amour exclusif que Plotin (et Platon) témoigne à la raison pure exprime précisément une faiblesse tout humaine. Plotin aime le monde intelligible, mais craint, — et ceci est très humain, — que son amour ne soit « interdit », « illégal » et que quelqu'un ne mette la main dessus et ne le lui arrache. Et il a peur, jusqu'à ce qu'il parvienne à le protéger contre toute atteinte par de hautes murailles de soi-disant preuves, ou à rassembler de force, tout au moins en imagination, tous les hommes, tous les êtres raisonnables en un seul

⁵ Par ex. En. V, III, 6, où il est dit : *νῶ καθαρῶ, θεάσται τό ἀληθες* et oppose la « raison pure » à *πειθῶ* (la conviction).

⁶ En. I, 2, 1 : *δεῖ δὲ πειθῶ ἐπαλειν τῷ ο λφ, ζμὴ μένοντας ἐπὶ ἰης βίας*. (Mais il faut persuader de cette vérité sans se contenter de contraindre l'esprit à l'admettre).

lieu et à leur arracher la promesse solennelle qu'ils n'attenteront jamais à l'objet de son amour. Vous le voyez, il ressent une crainte bien humaine ; j'allais dire : la crainte du bandit qui a volé et veut garder le produit de son larcin, le défendre même par la force s'il le faut. Ne protestez pas contre la brutalité de ces expressions : j'aime et vénère Plotin non moins que vous ! Cette brutalité ne vise pas Plotin, mais la façon, dont on lit et dont on comprend Plotin. Certes, cette façon ce n'est pas nous qui l'avons inventée, elle est employée depuis les temps les plus [175] reculés. Les hommes n'ont toujours eu confiance qu'en la force physique et, conformément à leurs idéals et à leurs croyances, ils ont créé l'image de la « vérité ceinte d'un glaive ». Sans la « nécessité », personne ne consentirait à se soumettre et il faut que le « logos » ait la même force de coercition que la pierre ou la massue qui, si l'on sait s'en servir, sont seules capables de garantir à l'homme une existence paisible et commode en ce monde. Evidemment, si la « nécessité » est une essence intelligible, « primum movens immobile », le principe suprême de l'univers ⁷, alors il n'y a rien à faire, il faut obéir ; de même qu'il aurait fallu obéir si la force et la matière des matérialistes avaient été les éléments derniers de l'être. Mais il n'y a pas de quoi se réjouir. Il est bon d'aimer le monde intelligible s'il s'offre librement à notre amour en s'appuyant sur la séduisante conviction ⁸, et non pas sur le brutal « logos », alias une force mécanique. Mais alors il ne lui faut nullement s'armer d'un glaive ou d'une massue ; alors il ne lui faut pas être l'unique vrai monde et combattre les autres mondes afin d'acquérir le droit au prédicat « être ». La beauté n'est ni jalouse ni craintive ; elle a confiance en elle-même et admet tranquillement le voisinage d'une autre beauté. Seul est jaloux de par sa nature même l'homme mortel, qui n'est pas encore sorti de la période de la lutte pour la vie. Il lui faut absolument élever des palissades pour se protéger contre ses voisins [176] ou bien enfouir dans la terre les richesses qu'il a acquises en luttant, car autrement elles lui seront enlevées.

Rendons donc l'hommage qui lui est dû à la sagesse de Plotin ou de Platon, acceptons leur monde intelligible, quand bien même il ne nous apparaîtrait pas comme le seul réel ou plutôt parce que précisément il

⁷ Enn. V, 9, 4 : τὸ δε κρείττον φύσει ἡρώτων.

⁸ Chez Plotin. πειθώ.

ne nous apparaît pas comme le seul réel. Il est beau, mais il y a encore bien de belles choses sur la terre, et peut-être là-bas, au delà du monde terrestre, où l'on ne sait rien de la lutte pour l'existence, où n'existe nulle crainte et où il n'y a donc pas de « logos », où les hommes chantent et ne démontrent pas, où l'on ne peut même comprendre pourquoi l'on a imaginé des preuves.

[176]

Le pouvoir des clefs
DEUXIÈME PARTIE

VII

QUESTION

[Retour à la table des matières](#)

Aujourd'hui les biens sensibles sont accessibles à tous. L'homme le plus grossier, le sauvage même voit le soleil et le ciel, entend le chant du rossignol, respire l'odeur des lilas et du muguet, etc. Les biens spirituels, au contraire, sont l'apanage des élus. Mais si c'était le contraire, si les biens spirituels étaient accessibles à tous, si chacun pouvait s'assimiler la géométrie, la logique et les idéals élevés de la morale, tandis que la vue, l'ouïe, l'odorat étaient le partage de quelques-uns seulement ? Comment alors aurions-nous établi notre hiérarchie ? Aurions-nous continué comme devant à considérer beaux et sublimes [177] les biens spirituels et à déclarer vils et bas les biens sensibles ? Ou bien l'arbitre elegantium (vous savez certainement qui il est et où il faut le chercher) aurait été obligé de procéder à une transmutation des valeurs ?

[177]

Le pouvoir des clefs
DEUXIÈME PARTIE

VIII

DE PROFUNDIS

[Retour à la table des matières](#)

Que doit faire l'homme pour pénétrer dans le domaine mystérieux de la philosophie ? Schelling dit : « Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht : dass das absolut Ideale auch das absolut Reale sei ». C'est-à-dire, tant que l'homme ne comprendra pas que l'absolument idéal est l'absolument réel, il ne pourra pas s'approcher de la philosophie. Hegel écrit, à ce même propos : « Wenn man anfängt zu philosophieren, muss die Seele zuerst sich in diesem Aether der Einen Substanz baden in der Alles, wass man für wahr gehalten hat untergegangen ist ; diese Negation alles Besondern, zu dieser Philosophie gekommen sein muss, ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage ». C'est-à-dire que pour Hegel le commencement de la philosophie consiste pour l'âme à se plonger dans l'éther de la substance unique ; c'est en cela que consiste la délivrance de l'âme et son principe absolu.

Nous trouverons certainement chez les Anciens des affirmations fort proches de celles de Schelling [178] et de Hegel. Mais chez Platon et chez Aristote nous trouvons aussi des déclarations d'un caractère tout différent. Platon dit : μάλα γὰρ φυλοσόφοῦ τοῦτο τὸ πάθος, το θαυμάζειν. οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη⁹. Ce qui signifie : la

⁹ Th. 155 D.

faculté de s'étonner est particulièrement propre au philosophe et il n'y a pas en dehors de cette faculté d'autre principe à la philosophie. Aristote partage la même opinion : διὰ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ τὸ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν ; c'est-à-dire : et maintenant et naguère, les hommes ont toujours commencé à philosopher par l'étonnement.

Schopenhauer, lui, assure que l'homme ne devient philosophe que lorsque et pour autant qu'il sent que le monde « est sa représentation » ; celui qui n'a pas pris conscience de cette vérité ne peut être et ne sera jamais philosophe. Il semblait d'ailleurs à Schopenhauer qu'il avait trouvé cette conception si particulière de la philosophie dans les œuvres de Kant. De tout ce qu'avait écrit Kant, Schopenhauer ne prit que cette idée qui, en somme, ne se trouve pas chez Kant. Actuellement la philosophie est extrêmement mal disposée envers Kant et son phénoménalisme. La devise de la philosophie moderne est l'ontologisme. Mais il suffit d'examiner d'un peu près l'ontologie moderne, pour se convaincre qu'elle n'est pas si éloignée de Kant qu'elle se l'imagine, qu'elle se trouve même très près de lui et continue à suivre cette même ornière dans laquelle Kant tomba sans le vouloir. Le problème demeure toujours le même : justifier par [179] tous les moyens possibles la raison et ses souverains droits. Et, chose étrange ! le phénoménaliste Schopenhauer aspire à atteindre à travers le monde visible les essences invisibles avec bien plus d'ardeur que tous les ontologistes si sûrs d'eux-mêmes. Il est évident que nos oppositions, en somme, n'expriment pas grand chose : la différence entre l'ontologisme théorique et le phénoménalisme théorique n'est pas plus grande qu'entre « amor Dei usque ad contemptum sui » et « amor sui usque ad contemptum Dei » de Saint Augustin. Il se peut qu'il soit impossible et qu'il ne faille pas rompre tous les rapports entre l'ontologisme et le phénoménalisme : l'un et l'autre viennent de Dieu. Et « Amor Dei » certainement ne suppose pas nécessairement « contemptum sui », de même que « Amor sui » n'exige pas « contemptum Dei ». L'amour pour sa famille, il est vrai, pour son pays, impose souvent à l'homme dans les conditions de notre existence actuelle, le mépris, la haine pour la famille d'autrui, pour le pays voisin. Car les hommes sont toujours obligés de partager, et il faut choisir entre sa propre famille et celle d'autrui. Mais il ne s'agit pas de partager avec Dieu : on peut l'aimer sans que cet amour exige le renoncement à soi dans le sens ordinaire de

ce mot. Il y a plus même : l'amour de Dieu est incompatible avec le mépris pour soi-même. On peut aussi aimer le monde invisible, sans pour cela repousser le monde visible.

Mais dans la philosophie qui se nourrit de concepts et qui place ses idéals dans les concepts purs, dans la philosophie construite sur le modèle des mathématiques, [180] les contradictions sont inévitables. La quadrature du cercle est impossible. Le cercle s'aime « usque ad contemptum » du carré, et le carré s'aime « usque ad contemptum » du cercle. Et tant que le philosophe tient ses regards fixés sur le monde des essences idéales et sur les mathématiques en tant que science des essences idéales, κατ' ἐξοχήν, la philosophie sera une science et considérera que « verum index est sui et falsi » et que « verum » et « falsum » sont à tel point irréconciliables, que si, on ne fuit pas le faux, on ne parviendra jamais au vrai. Voilà pourquoi au contraire des philosophes rationalistes, il faut dire : la philosophie ne commence pas lorsque l'homme trouve le critère incontestable de la vérité. Au contraire, la philosophie ne commence que lorsque l'homme perd tous les critères de la vérité, quand il sent qu'il ne peut y avoir nul critère et qu'on n'en a même pas besoin.

De même, le dormeur se réveillera non pas quand il se convaincra que sa conscience assoupie de l'unité de tout ce qui existe ou de l'identité de la conscience et de l'être est l'unique vérité (car le sommeil a aussi sa logique ; dans le sommeil les hommes aspirent aussi à l'« unité » et à l'identification de la pensée et de la réalité : il est nécessaire de bien s'en souvenir), mais seulement lorsqu'il se convaincra qu'il dort et que ses rêves ne sont pas toute la réalité, mais une petite partie seulement, séparée du reste, ou bien le pressentiment de la réalité. Dans l'état de veille, semble-t-il, nous sommes moins liés que dans notre sommeil. Mais nous sommes loin aussi d'être libres [181] lorsque nous veillons. Et tant que l'homme ne le ressent pas directement, tant qu'il est convaincu que l'état de veille est absolument contraire à celui du sommeil, que lorsqu'il veille il est libre et que sa liberté s'exprime dans le travail créateur de cette meilleure partie de son être qui s'appelle la raison, il n'est pas encore philosophe.

Il ne faut pas endormir son esprit au moyen d'explications, même métaphysiques, des énigmes de l'être ; mais il faut, au contraire, s'efforcer de demeurer éveillé. Or, pour se réveiller, il faut que l'homme prenne douloureusement conscience des chaînes que lui

impose le sommeil, il faut qu'il devine que c'est précisément la raison que nous sommes accoutumés à considérer comme une force libératrice et capable de nous réveiller, qui nous tient dans cet état d'assoupissement. Il se peut que l'ascétisme et les tortures énigmatiques qu'il s'impose soient l'expression de cet élan inconscient vers le réveil, qui vit au cœur de l'homme, tandis que la philosophie rationnelle est née du besoin de l'homme de ne pas dépasser dans cette vie les limites d'un réveil partiel. Mais on peut admettre aussi une autre supposition. Il se peut que l'hostilité irréconciliable qui existe entre les philosophes rationalistes et les μισόλογοι (pour s'exprimer en langage platonicien) provienne d'une source plus profonde. Il est possible que les hommes soient poussés vers telle ou telle philosophie par leur prédestination métaphysique. Il ne faut pas trop avoir confiance en la méthode de réflexion ordinaire qui opère au moyen d'idées générales. Il est très risqué [182] de considérer ὁ ἄνθρωπος et τὸς ἄνθρωπος, c'est-à-dire l'homme en général et cet homme-ci, exclusivement du point de vue de leur rapport logique, le premier contenant en soi le second. « Non includit contradictionem », comme aimaient à s'exprimer les scholastiques, que quelque ἄνθρωπος possède un prédicat qui exclue toute possibilité de le faire entrer dans l'espèce ὁ ἄνθρωπος. Certes, si quelque individu concret se trouve n'avoir qu'un bras ou une jambe, l'homme devant en posséder deux, ou bien s'il est aveugle, sourd ou muet, cela ne nous empêchera pas de l'inclure dans l'espèce « homme ». Mais si quelque être naissait avec des ailes ou avec deux têtes, pourrions-nous l'appeler aussi « homme » ? Ou bien si quelqu'un possédait la faculté de se transformer en un animal quelconque à son gré, ou bien de contempler le présent et l'avenir aussi nettement que nous voyons le présent ? On me dira que cela ne s'est jamais produit et ne pourra jamais arriver ? Je répondrai que non seulement vous n'avez pas le droit d'affirmer que cela ne puisse arriver, mais que vous ne savez même pas si cela ne s'est jamais produit. Vous ne l'avez jamais vu, et c'est tout. Mais il y a bien des choses que vous n'avez jamais vues. Nous ne voyons pas — et très souvent même — ce qui se passe sous nos yeux : nous ne voulons pas voir, parce que cela n'est pas admis, ou bien parce que notre âme ne l'accepte pas. Des fois, cependant, il serait bon de voir non seulement ce qui est, mais aussi ce qui n'est pas et jamais ne fut. Si nous voulons développer notre faculté de perception du monde, nous devons donner pleine liberté à notre fantaisie. « Penser » [183] des êtres à deux ou trois têtes ou bien même

sans tête du tout, des êtres clairvoyants, etc., etc... Et encore : nous savons que les destins empiriques des hommes sont très différents. Les uns naissent Alexandre et Platon, les autres idiots et dénués de tout talent. Pourquoi sommes-nous si certains que l'inégalité n'est possible que dans le monde empirique ? Il est très probable que les destinées métaphysiques des hommes sont, elles aussi, extrêmement différentes. Il est donné à celui-ci de ne vivre qu'une seule fois : il est apparu pour la première et la dernière fois en naissant dans ce monde, il n'a ni passé ni avenir. Il lui faut se hâter pour se rassasier de ses jours pendant sa courte existence sur cette terre, entre la naissance et la mort. Sa devise est : « carpe diem », il se dépêche toujours. C'est pourquoi il est positiviste et immanentiste. Rien n'existe et ne peut exister pour lui en dehors de ce qu'il a ici sous la main. Il veut voir Dieu, ici-même (les hommes du Moyen Age appelaient cela « fruitio Dei »), car il sent très justement que s'il ne voit pas Dieu ici, il ne Le verra jamais nulle part. Ce ne sont pas seulement les athéistes, en effet, qui sont positivistes ; les croyants ne sont pas moins enclins au positivisme parfois, ainsi qu'en témoignent l'histoire du catholicisme et bien d'autres histoires encore.

Le positivisme a certainement raison en ce qui le concerne. Il a tort seulement lorsqu'il généralise ses affirmations en certifiant qu'elles se rapportent à ὁ ἄνθρωπος et non seulement à τὸς ἄνθρωπος. Mais il y a peut-être un homme ou des hommes qui ont déjà existé [184] plus d'une fois, qui sont appelés à exister encore après leur mort. Cette âme que portait dans ses bras l'ange de Lermontov et qui avant de paraître en ce monde avait déjà entendu les mélodies célestes, cette âme était aussi un ἄνθρωπος, de même que l'âme qui avait été conçue naturellement s'était développée dans le sein de sa mère et avait entendu en naissant non pas les chants des anges, mais son propre cri plaintif. Il est tout à fait impossible de réunir en une seule et même espèce deux objets aussi différents ; ce fait que les deux âmes ont des corps semblables, qu'elles vivent toutes deux sur la terre, qu'elles payent des impôts, apprennent la grammaire et gagnent leur pain à la sueur de leur front, ce fait ne suffit pas à justifier une égalité de traitement. La baleine, par exemple, paraît être un poisson ; elle vit dans la mer, elle a une queue de poisson, bref elle a tout d'un poisson, et cependant, seuls les ignorants, les gens incultes, l'appelleront un poisson. Eh bien, je pense que lorsque nous parlons de ὁ ἄνθρωπος — l'homme, nous faisons entrer de force dans

le « concept » poisson non seulement la baleine, mais aussi des lions, des tigres et des aigles royaux...

Que faire ? Comment s'arranger pour éviter de telles erreurs honteuses et fatales par leurs conséquences ? Je pense qu'il faut commencer par ne pas prendre les mathématiques pour modèle de la science philosophique. Je sais que c'est difficile, mais c'est tout aussi difficile si nous prenons les mathématiques pour modèle. Spinoza lui-même, bien qu'il construisît sa philosophie « *more geometrico* », termine son [185] « Ethique » par ces paroles : « *sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt* ». Mais chez ce même Spinoza, la philosophie ne ressemble aux mathématiques que par son aspect extérieur. En réalité, elle est la philosophie, c'est-à-dire que presque tout en elle de ce qui doit être démontré reste indémontré, et, au contraire, ce qui peut être admis sans démonstration aucune est démontré.

Ce n'est encore qu'un commencement. À mesure qu'on avance, les difficultés augmentent. Mais pourquoi calculer ? Si c'était moi qui avais imaginé les difficultés, je devrais me justifier et marchander. Mais je n'y suis pour rien, de même que vous, mon lecteur. Si vous voulez accuser quelqu'un, prenez-vous-en à celui qui a créé cette vie si fantastique, si particulière, si antinaturelle, qui ne se laisse enclore ni dans les formules des mathématiques, ni dans les idées générales.

D'ailleurs, il y a lieu de remarquer que le terme « difficile » est très relatif. Il est difficile pour un petit enfant de fumer et de boire de l'alcool, mais sans pipe ou sans un bon verre certains adultes refuseront même de manger. Et maintenant, qu'il me soit permis de citer un philosophe très célèbre : Plotin : Ἡ δὲ ἀνδρεία ἀφοβία θανάτου· ὁ δ' ἐστὶ χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος. οὐ φοβεῖται δὲ τοῦτο, ὅς ἀγαπᾷ μόνος γένεσθαι.

Ainsi parle Plotin, et je pense que si on ne l'adapte pas selon les méthodes ordinaires à notre « compréhension », le sens de ses paroles ne peut éveiller aucun doute : « Le courage consiste à ne pas craindre

la mort, or la mort est la séparation de l'âme et du [186] corps ¹⁰. Celui-là ne redoutera pas cette séparation qui aime à être seul ¹¹. »

On me dira ou bien on ne me dira pas, et c'est moi alors qui me le dirai, que Plotin était un décadent en philosophie. Et alors ? Il se trouve donc que le décadent n'est plus un poisson, mais une baleine ? Un τὶς ἄνθρωπος, qu'il est impossible de faire entrer dans ὁ ἄνθρωπος ? Vous n'êtes pas d'accord ? Vous direz que ce n'est tout de même qu'un ἄνθρωπος qui se trompe ? Et vous devez nécessairement le dire pour sauver la philosophie traditionnelle. Et je vous y aide même en vous suggérant que Plotin était un décadent. Mais alors, il faudra le détacher de la tradition de la philosophie et l'examiner à part. Si vous insistez pour le récuser, vous ne refuserez peut-être pas néanmoins d'écouter comment la baleine parle aux poissons.

Ainsi pourquoi donc celui-là seul ne craint pas la mort qui aime à rester seul ? Précisément « aime », non seulement ose, mais désire. Cela justement signifie que τὶς ἄνθρωπος s'est échappé de ὁ ἄνθρωπος, comme un papillon sorti de la chrysalide, et ne consent pour rien au monde à rentrer dans la prison de l'idée générale. C'était un homme comme tous et qui trouvait aisément place dans les universaux qui lui étaient dévolus ; mais soudain, on ne sait quelle force mystérieuse le chasse hors de sa demeure [187] habituelle, sans même le prévenir où elle se dispose à le diriger.

Chose extraordinaire ! les décadents de tous les temps, y compris notre contemporain, Nietzsche, s'efforcent de lutter contre le destin, contre le sort qui leur est réservé. Nietzsche, tout comme Plotin, fait des efforts désespérés pour retrouver sa place dans ὁ ἄνθρωπος. Mais, « fata volentem ducunt, nolentem trahunt ». Il n'y a pas de choix pour l'homme. Une fois qu'il est sorti de son « espèce », il ne peut plus y rentrer.

Écoutez donc le témoignage de quelques uns de ces τὶς ἄνθρωπος. Nietzsche nous parle de l'éternel retour : il a déjà été un nombre infini de fois sur terre et y reviendra encore un nombre infini de fois. Plotin, lui, a toujours existé en un certain Un ; et il annonce en termes

¹⁰ C'est la définition de la mort que donne ordinairement Platon. V. par ex. : Ph. 64, E. et Gorg. 524 B.

¹¹ Enn. I, VI, 6. Ma traduction n'est pas littérale ; mais elle est conforme, me semble-t-il, à l'esprit de la philosophie plotinienne.

enthousiastes que bientôt, lorsqu'il sera mort, il retournera dans ce royaume où il fut avant de naître. Il est clair qu'ils disent tous deux la vérité (bien que leurs affirmations à notre point de vue s'anéantissent mutuellement), que les destinées métaphysiques de chacun d'eux sont différentes. Et il est clair aussi que les métamorphoses qui les attendent sont à tel point différentes, qu'il est absolument impossible de les ramener tous deux à un même type, à une même espèce d'êtres, sans détruire les règles fondamentales de la classification ou plutôt sans les violer sciemment. Et, certes, on ne peut en tout cas les ramener au type ἄνθρωπος, si nous y faisons rentrer Haeckel par exemple, qui sait pertinemment qu'il provient du singe, et qui en est à tel point certain, qu'il considère sans la [188] moindre hésitation les affirmations de Nietzsche et de Plotin comme des absurdités.

Ces exemples, me semble-t-il, révèlent avec une clarté suffisante le vice fondamental de la pensée rationnelle, de cette pensée qui est considérée de facto comme la seule possible par les représentants de tous les systèmes philosophiques, quelles que soient leurs divergences sur toutes les autres questions.

Voici ce que dit Spinoza dans une de ses lettres (LXXIV) : « Ego non praesumo, me optimam invenisses philosophiam, sed veram me intelligere scio. Quomodo autem id sciam, si rogas, respondebo : Eodem modo ac tu scis tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis ; et hoc sufficere negabit nemo cui sanum est cerebrum ». Et tout philosophe doit répéter après Spinoza : « Je ne suppose pas que j'ai inventé la meilleure philosophie, je sais que j'ai connu la vraie. Et si tu me demandes d'où je sais cela, je te répondrai : d'où tu sais que la somme des angles d'un triangle égale deux droits. Et que cela est suffisant, personne ne le niera qui a un cerveau sain. » Spinoza est tout simplement plus audacieux, plus franc, plus rigoureux que les autres philosophes. C'est lui aussi qui dit : « Ea enim omnia quae clare et distincte intellegimus Dei idea (ut modo indicavimus) et natura nobis dictat, non quidem verbis, sed modo longe excellentiore et qui cum natura mentis optime convenit, ut unusquisque, qui certitudinem intellectus gustavit, apud se sine dubio expertus est » (Tract. Theol. Polit., I, 5). Et enfin : « Qui veram habet ideam simul scit se veram habere [189] ideam nec de rei veritate potest dubitare » (Eth., II, XLIII).

Je répète et je souligne expressément : ces affirmations de Spinoza sont les vrais postulats de la pensée de tous ceux qui considèrent que

chaque τὸς ἄνθρωπος trouve place dans ὁ ἄνθρωπος. Et comme jusqu'ici je n'ai jamais encore rencontré de philosophe qui ne se basât sur ce postulat comme sur une vérité évidente, tous les philosophes se trouvent être des spinozistes, tous, et les théologiens aussi : par exemple saint Augustin. L'unique exception — et d'ailleurs pour un instant seulement — nous est offerte par Tertullien, dans sa déclaration bien connue qui choque même les théologiens catholiques, mais qui est digne qu'on s'en souvienne le plus souvent possible : « Crucifixus est Dei filius ; non pudet quia pudendum est ; et mortuus est Dei filius ; prorsus credibile est quia ineptum est ; et sepultum resurrexit ; certum est quia impossibile » (« De Carne Christi », V).

Tertullien mis à part, je ne sais personne dans la littérature philosophique qui ait éprouvé, ne fût-ce que pour un instant, une semblable illumination, laquelle permet de se débarrasser des commandements de la raison. Tout le monde veut, conformément aux principes généraux, « gustare certitudinem intellectis » ; chacun qui a « vera idea, simul scit se veram habere ideam », et le sait par *la même raison* par laquelle il sait que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits. Il y a là sur quoi réfléchir. Si j'ai une idée vraie sur quelque chose, je sais en même temps que j'ai une idée vraie et ne puis plus en douter. [190] Ce n'est certainement pas une simple tautologie ; les formules de Spinoza sont extrêmement prudentes et rigoureuses. Spinoza voulait exprimer dans son théorème cette même pensée qui se trouve dans le traité théologico-politique : il y a un certain état d'esprit, « certitudo », qui naît en l'homme en liaison avec l'apparition en lui d'une idée vraie et qui, en tant qu'il met fin à tous les doutes, se trouve être le témoignage et le résultat de la découverte d'une vérité égale pour tous. Il est clair que tout philosophe qui cherche la vérité unique pour tous, doit partager la pensée de Spinoza. Autrement, il n'est pas un philosophe.

Mais passons des règles générales aux cas particuliers. Demandons-nous, autrement dit, comment, en fait, s'appliquait le théorème de Spinoza. Le meilleur moyen de s'en rendre compte est d'examiner les vérités trouvées par Spinoza lui-même. Déjà dans ses « Cogitata Metaphysica », dans le paragraphe intitulé : « Dari voluntatem », Spinoza s'arrête à la question du célèbre âne de Buridan. Qu'arriverait-il à un âne affamé s'il se trouvait à une égale distance entre deux bottes de foin ? Et que ferait un homme s'il se trouvait dans une situation

analogue à celle de cet âne ? Spinoza répond sans hésiter : « si enim hominem loto asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat » (« Cogit. Met ». XII, 10). Quelques années plus tard, Spinoza dans son « Ethique » se retrouve en face de cette question et lui donne une réponse exactement opposée : « Dico [191] me omnino concedere, quod homo in talio aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit, quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aequae ab eo distant) fame et siti peribit ». C'est-à-dire, en écartant les métaphores, que Spinoza dans le premier cas affirmait cette vérité que la volonté était libre, et que dans le second cas, il affirmait qu'elle n'était pas libre. Et dans les deux cas il affirmait avec une parfaite assurance, en éprouvant incontestablement ce sentiment dont il parlait, que « unusquisque, qui certitudinem gustavit, apud se sine dubio expertus est ».

De quoi s'agit-il donc ? Si un même homme, bien qu'à des moments différents (je dis à des moments différents, mais la question peut être posée d'une façon plus large), voit les prédicats de la vérité comme telle dans des jugements qui s'excluent mutuellement, ces prédicats peuvent-ils être considérés comme appartenant en propre à la vérité, c'est-à-dire comme la distinguant de l'erreur ? Ou bien la volonté de l'homme est libre, ou bien elle ne l'est pas, et néanmoins Spinoza « gustavit certitudinem », aussi bien lorsqu'il adoptait la solution positive que lorsqu'il acceptait la solution négative de cette question. Et je suppose que « unusquisque apud se sine dubio expertus est, » que chacun a éprouvé bien des fois la même chose que Spinoza.

Il ressort avec une pleine clarté de ces cas que nous « gustamus certitudinem » non pas nécessairement en relation directe avec la connaissance de la vérité, que le sentiment de certitude est autonome et se [192] satisfait lui-même, et qu'il surgit et s'évanouit indépendamment du fait que nous avons trouvé la vérité ou l'erreur et même sans rapport aucun avec la possibilité de découvrir une vérité quelconque. Spinoza, comme tout rationaliste, c'est-à-dire comme un homme qui veut envers et contre tout et à quel prix que ce soit, comprendre tout ce qui existe par ses propres forces, eut recours à une généralisation tout à fait inutile et illégale. Certes, chacun sait par sa propre expérience que l'affirmation : la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, s'accompagne de « certitudo ». Mais il n'y a

aucune raison d'en déduire que tout « certitudo » est conditionné par la découverte d'une vérité. Notre baleine proteste de nouveau et ne veut pas se trouver dans la compagnie des poissons. Il y a « certitudo » et « certitudo ». Il y a, en effet, des certitudes que crée en nous la connaissance de la vérité, mais il y en a d'autres qui naissent de parents tout différents. On peut même parfaitement admettre « generatio acqicoca », la génération spontanée. Et il n'y a aucune raison de nier la possibilité de la certitude en tant que don gracieux du ciel, en tant que « gratia » et précisément « gratia gratis data », accordée non pas en récompense de nos mérites, mais par la grande miséricorde de Dieu et aussi (*et ceci, d'après moi, est ce qu'il y a de plus sûr*), en châtement de nos péchés.

Voyez les gens simples qui sont certains que la terre est immobile, que le soleil circule autour de la terre et que la lune se promène à travers les nuages, aussi certains que nous autres de nos vérités. D'où [193] provient leur « certitudo », quand on sait pertinemment qu'ils se trompent ? Et même nous, gens savants, n'admirons-nous pas la coupole bleue des cieux, tout en sachant depuis longtemps qu'il n'y a aucune coupole ? Le rationaliste ne tient pas compte de cela. Il veut être fier et n'accepte rien gratuitement, ou fait semblant en tout cas ; s'il possède une certitude, il l'a obtenue lui-même. C'est pour cela que Descartes répétait si obstinément que Dieu ne pouvait tromper les hommes ; il lui semblait que Dieu ne pouvait tromper les hommes. Il lui semblait que si Dieu trompait les hommes, tout était perdu. Mais d'abord, il a tort en fait. Dieu trompe les hommes, et la Bible en parle maintes fois, et nous-mêmes d'ailleurs pouvons nous en convaincre de nos propres yeux à chaque pas ; rappelez-vous les exemples cités plus haut de la terre, du soleil, des nuages. Si Dieu avait organisé autrement notre vue, nous n'aurions pas dû attendre des milliers d'années l'apparition de Copernic pour renoncer à l'illusion du système géocentrique. Mais Dieu voulait, semble-t-il, que nous admirions le soleil et le ciel, et ne craignit nullement de dissimuler la vérité sous la beauté. L'homme, lui, ne peut mentir, mais Dieu le peut, car tout Lui est permis. Les rationalistes ne veulent pas admettre un Dieu trompeur, car ils n'ont pas confiance en Dieu non plus. Ils voudraient rendre divine et toute-puissante leur propre raison. Et d'ailleurs, ce n'est pas même cela : en réalité ils sont beaucoup plus modestes. Il leur suffit amplement de croire que leur raison est divine. C'est pour cela [194]

qu'ils ne se sentent jamais troublés par ce fait que les raisons divines sont si multiples. Ils l'ignorent tout simplement. Chacun répète avec assurance : « J'ai raison », « je suis dans le vrai, » comme s'il était sourd de naissance, et n'entendait jamais que son voisin crie à se briser la voix ces mêmes « j'ai raison », « je suis dans le vrai », bien que sa vérité soit toute différente. Il est clair que personne ici n'a cure de la vérité, qu'il s'agit de tout autres biens, que cette fois encore, comme toujours, l'homme est resté le même égoïste brutal qu'il était aux temps préhistoriques, à l'âge de pierre et de bronze.

À l'encontre de ce qu'affirmaient Hegel et Schelling, il faut donc dire que l'homme commence à philosopher non pas quand il comprend que l'absolument idéal est l'absolument réel, ou que tout est un, mais, au contraire, lorsqu'il expulse de telles idées au-delà du seuil de sa conscience. Platon et Aristote étaient bien plus près de la vérité avec leur *διὰ τὸ θαυμάζει*, et plus près encore Schopenhauer lorsqu'il affirmait que le monde était sa représentation. Ce n'est que lorsque nous sentons *διὰ τὸ θαυμάζειν* que le monde que nous connaissons n'est que notre « représentation », que « certitudo » n'est possible que dans le sommeil, et que plus est solide « certitudo », plus notre sommeil est lourd et profond : c'est alors seulement que nous pouvons avoir quelque espoir de nous réveiller. Tant que nous « savons », tant que nous « comprenons », nous dormons, et d'autant plus fort que nos jugements sont plus « clairs et distincts », plus apodictiques. Les hommes doivent se pénétrer [195] de cela, s'ils sont destinés à se réveiller. Mais il semble que telle n'est pas leur destinée, — pour la plupart d'entre eux en tout cas, — ou bien qu'ils ne se réveilleront qu'à demi. La grande majorité devra mourir en dormant, de même qu'ils ont vécu en dormant.

Ainsi donc, le commencement de la philosophie est *θαῦμα*, l'étonnement, mais une *θαῦμα* qui ne mènera jamais à *ἀθαυμσία*, l'idéal philosophique de Démocrite.

[195]

Le pouvoir des clefs
DEUXIÈME PARTIE

IX

**LA MUSIQUE
ET LES FANTÔMES**

[Retour à la table des matières](#)

Dostoïewsky commença par l'épouvante en nous faisant part, dans sa « Voix souterraine », de ses tourments et de ses humiliations, et il finit par les « Frères Karamazov » et les prophéties du « Journal d'un écrivain ». Tolstoï, au contraire, commença par « Enfance et adolescence » et la « Guerre et la Paix » et finit par la « Mort d'Ivan Ilitch », « Maître et serviteur », « Le Père Serge », etc. Habent sua fata non seulement libelli, mais aussi homines.

Quel est donc l'objet de la philosophie : examiner la signification de l'ensemble et chercher par tous les moyens à édifier une théodicée bien achevée, sur le modèle de celle de Leibniz et des autres sages célèbres, ou bien suivre jusqu'au bout les destinées des individus ; autrement dit, poser des questions qui excluent d'avance la possibilité de réponses raisonnables quelconques ?

[196]

Nombre d'esprits remarquables pensaient, — et qui donc peut vouloir penser autrement ? — que le but suprême de la vie terrestre de l'homme consiste à atteindre un état tel qu'il puisse chanter hosanna à l'univers entier. De sorte que Dostoïewsky, si l'on prend à la lettre ses dernières « idées », a déjà obtenu ici-bas sa récompense. Et Tolstoï lui, ne l'a pas reçue !...

Est-ce ainsi que se termine le procès entre ces deux grands écrivains ? Ou bien il n'y a aucun procès entre eux ?

C'est seulement dans notre vision limitée que tous se disputent avec tous : « bellum omnium contra omnes » ; et non pas uniquement pour les droits matériels, mais aussi pour les droits spirituels. Voilà un problème que la philosophie, on ne sait pourquoi, évite soigneusement ; or c'est par lui qu'il faudrait commencer et aussi finir. Pourquoi Tolstoï n'arriva-t-il pas à chanter hosanna, tandis que Dostoïewsky y parvint ? La réponse la plus naturelle est que quelque chose l'en empêchait. Autrement dit, il y avait en Dostoïewsky une source cachée qui manquait à Tolstoï. Dostoïewsky, lui, a obtenu sa récompense. Est-ce certain ? Ou bien les gens s'imaginent qu'il l'a reçue, tandis qu'il n'a rien reçu du tout ? Et puis, de nouveau cette question : pourquoi les uns obtiennent tandis que les autres ne reçoivent rien ?

Les plus importants et les meilleurs ouvrages de Dostoïewsky : l'« Adolescent », l'« Idiot », « les Possédés », « les Frères Karamazov », furent écrits au cours des dix ou douze dernières années de sa vie, lorsqu'il [197] avait déjà dépassé la cinquantaine. Après cinquante ans, Tolstoï n'écrivit plus une seule œuvre importante. « La Guerre et la Paix » et « Anna Karenine » parurent quand Tolstoï approchait de la cinquantaine.

Dans les trente dernières années de sa vie, il est vrai, Tolstoï écrivit des œuvres remarquables, mais de dimensions restreintes, si l'on en excepte « Résurrection » qui m'apparaît comme un anachronisme accidentel, une sorte d'écho attardé de la première période de son activité littéraire. Après « Anna Karenine », où Tolstoï s'efforce encore de jouer à celui qui a déjà obtenu sa récompense ici-bas, vient une série d'œuvres qui nous montre précisément qu'il n'a reçu aucune récompense, et qu'il ne la méritait pas. Pourquoi donc Dostoïewsky se dépêchait-il tellement de chanter hosanna, tandis que Tolstoï en était incapable ?

Pourquoi ne pouvais-je pas prononcer Amen ?

J'avais un tel besoin de la miséricorde de Dieu !

Mais Amen s'arrêta sur mes lèvres.

Ainsi parle chez Shakespeare, le criminel, le régicide Macbeth. Quand on lit les dernières œuvres de Tolstoï, on se rappelle

involontairement les paroles de Macbeth. Ivan Ilitch, Pozdnycheff, Brekhounov, tous sont épouvantés de ce qu'Amen s'arrête sur leurs lèvres. Et le père Serge qui pouvait être fier de ce que l'Europe, la sceptique Europe, le connaissait et le vénérât, éprouva lui aussi ce sentiment qu'éprouve l'âme qui meurt sans pénitence, sans avoir reçu l'absolution de ses péchés. Dostoïewsky, au contraire, qui faisait paraître un roman après l'autre, chantait [198] toujours plus haut, plus solennellement son hosanna et foulait plus cruellement aux pieds ceux qui ne pouvaient répéter ses hymnes.

J'ai nommé ici Tolstoï et Dostoïewsky ; je puis aussi citer un autre couple si vous voulez : Schiller et Shakespeare. Schiller était un grand maître en discours solennels. L'on a dit que c'est précisément chez Schiller que Dostoïewsky apprit cet art ; et c'est vrai en partie, bien que Dostoïewsky ait eu la plus grande admiration pour Pouchkine. Pouchkine manquait de ce qu'il fallait pour être un maître, un professeur, et, pour atteindre à ce pathos prophétique sans lequel Dostoïewsky n'aurait pu écrire ce qu'il a écrit : il lui fallait s'adresser à Schiller.

Et je pose pour la troisième fois cette même question : pourquoi est-il donné aux uns de proclamer Hosanna tandis que chez les autres les paroles suprêmes et solennelles s'arrêtent sur les lèvres ?

Je pars de cette supposition que Schiller et Dostoïewsky non seulement prononçaient ces paroles, mais éprouvaient aussi ces sentiments que suscite l'hosanna. Je le suppose sans aucune raison. L'âme d'autrui n'est que ténèbres. Il se peut très bien que l'homme qui crie son enthousiasme ne fait que répéter les paroles des autres, de même qu'il arrive aussi le contraire : tel prend un air lugubre, bien que chacun de ses gestes et son visage laissent deviner une joie plus ou moins bien cachée ou même le triomphe.

Voyez Schopenhauer par exemple : on ne peut trouver, semble-t-il, dans toute la littérature philosophique, un autre écrivain qui démontrât avec plus [199] de persévérance et d'obstination l'ineptie et le vide de notre existence ; mais d'autre part, il me serait difficile de citer un philosophe qui sut séduire davantage les esprits par le charme mystérieux des mondes accessibles et inaccessibles qu'il décrit. Sous ce rapport, peu d'écrivains le dépassent, je crois. De même son disciple, qui plus tard devint son adversaire, Nietzsche, se proclamait

officiellement un optimiste. Mais il se dissimule dans ses écrits tant d'amertume, de souffrance et d'horreur, que si les hommes étaient capables de saisir à travers les lignes imprimées la réalité vécue par l'auteur, on serait probablement obligé d'interdire ses livres sous la menace des pires châtements.

Mais en ce moment ce n'est pas cette question psychologique qui me préoccupe. Je ne me dispose pas à faire part à mes lecteurs de mes considérations sur la signification et l'importance de tels ou tels ouvrages philosophiques ou littéraires. Que Schopenhauer glorifie le monde et que Nietzsche le maudisse, ou que ce soit le contraire, c'est un fait certain en tout cas qu'il est donné à certains de comprendre et de bénir la vie dès cette existence sur terre, tandis que cela n'est pas donné aux autres. On pourrait parler à ce sujet non pas seulement des écrivains et en général des gens connus. Je suis obligé de citer des noms célèbres pour la seule raison que tout le monde les connaît. Et cependant, parmi ceux dont jamais personne n'a entendu parler, parmi ceux qui non seulement à Rome mais au village ne furent jamais ni les premiers, ni les seconds, il y en a qui chantent [200] librement et aisément hosanna, et il y en a d'autres dont les lèvres ne se desserrent que pour se plaindre de ne pouvoir prononcer cette parole. Il me semble que ces deux catégories d'individus, qui souvent ne diffèrent que peu l'une de l'autre par leur aspect extérieur et même par leurs destinées terrestres, et qui, à cause de cela, semblent aux non initiés séparées artificiellement, il me semble, dis-je, qu'elles ne doivent pas être confondues. Le caractère artificiel de cette division n'est qu'apparent. En réalité, les divisions généralement admises, habituelles, ont beaucoup moins de valeur.

Tout le monde comprend, par exemple, qu'on peut diviser les individus en certaines catégories selon leur nationalité, leur religion, leur classe sociale. Et l'on considère que ces divisions empiriques, tangibles et pour cette raison aisément réalisables, touchent à ce qu'il y a d'essentiel en l'individu ; et on leur donne volontiers une signification super-empirique même. Par exemple, lorsqu'il s'agit des nationalités, des Français, des Anglais, des Espagnols, etc... Il semble que les Français soient destinés à communiquer entre eux et à être ensemble non seulement ici, sur terre, mais aussi dans le monde intelligible (je déteste ce mot stupide, mais pour différentes raisons, je ne veux pas en employer d'autre). Aussi les métaphysiciens jugent-ils possible de

parler de l'âme de la France, de l'Italie, etc... Et ceux qui parlent ainsi sont entièrement convaincus qu'ils approfondissent la connaissance humaine, que du domaine positif ils s'évadent d'un coup d'aile dans le [201] domaine métaphysique. Or que peut-il y avoir de plus superficiel que cette conception ?

L'idée de l'âme d'une nation est d'un empirisme grossier. Certes, sur terre chaque peuple constitue une certaine unité, reliée par la communauté d'intérêt, un passé commun, la langue, etc... Mais sur terre, un troupeau de vaches ou de chevaux est également lié par la communauté d'intérêts, la vie commune et différentes autres communautés. J'espère cependant que nous ne trouverons pas un métaphysicien assez indigent, même parmi nos contemporains si remarquables par leur indigence, pour éperonner sa pauvre imagination jusqu'à voir l'âme du troupeau de Jean ou de Pierre. Il est vrai, d'ailleurs, que certains seraient assez enclins à voir une âme dans un troupeau ; à tel point qu'aujourd'hui personne ne sait rien voir de plus que ce qui a déjà été montré naguère ; mais le sentiment esthétique l'interdit : l'âme d'un troupeau ! cela ne sonne pas assez solennellement aux oreilles d'un métaphysicien. Il faut qu'il s'agisse au moins de l'âme de l'Espagne ! Mais vraiment, l'âme de l'Espagne, c'est tout aussi empirique que l'âme d'un troupeau de vaches, ou même d'une bande de cochons. L'essentiel dans cette question n'est pas que l'Espagne est un beau pays qui a une grande histoire, tandis que les chevaux, ce ne sont que des chevaux, et les cochons, des cochons. L'essentiel est que la métaphysique est chose plus singulière, plus capricieuse, plus fantastique que ne voudrait l'intelligence contemporaine, qui fait seulement semblant de s'évader des chaînes du positivisme, [202] auxquelles elle est habituée et qui lui sont chères.

La métaphysique ne peut en aucune façon être adaptée à la réalité visible. Chez nous, sur terre, le Français en effet se sent proche du Français, l'Anglais, de l'Anglais. Ils parlent la même langue, ils se battent dans les rangs d'une même armée, ils sont protégés par les mêmes tarifs douaniers, ils acquièrent et ils perdent ensemble, etc... Mais, dans l'autre monde, il n'y a ni barrières douanières, ni armes, ni marchandises chères et bon marché ; là-bas, cette communauté d'intérêts que nous sommes habitués à considérer comme le fondement même de l'être, comme quelque chose d'éternel et de fixe, n'est plus qu'un assemblage de mots dénués de tout sens. Là-bas, le langage

même, le verbe, ne sert plus à rien vraisemblablement. Là-bas, les âmes se promènent non seulement sans vêtements, mais aussi sans corps, et pour communiquer entre elles il ne leur est pas nécessaire d'avoir recours aux mots ; elles se regardent et se comprennent aussitôt. Ainsi le Français voit le tréfonds même de l'âme non seulement du Français, mais aussi de l'Anglais, du Chinois et même du sauvage habitant de quelque île inconnue, s'il y en a encore sur terre. Je me représente, par exemple, qu'en ce moment Mozart et Beethoven dans l'autre monde ne causent nullement avec leurs compatriotes, Bismarck et de Moltke, qui devraient constituer avec eux les éléments de l'âme de l'Allemagne.

Si je pouvais me représenter une guerre là-bas, dans les cieux, il me serait clair que Mozart et Beethoven [203] tireraient ensemble des obus invisibles sur Bismarck et de Moltke, et seraient aidés dans leur besogne par Musset, Chénier, Baudelaire et Verlaine, tandis que Napoléon et ses maréchaux se battraient dans les rangs de Bismarck. En tout cas, Mozart ne consentirait jamais à faire cause commune non seulement avec Bismarck, mais même avec Kant, me semble-t-il : cela lui paraîtrait trop plat, trop ennuyeux.

Ne vous imaginez cependant pas que je m'élève ici contre le réalisme médiéval, ou contre l'idée de l'unité substantielle de l'univers. Si jamais je leur ai fait des objections, celles-ci n'étaient dirigées que contre les définitions que nous offrent de ces idées la philosophie contemporaine qui veut être une science rigoureuse. Ou bien l'unité, ou bien l'individualisme, ou bien l'idéalisme, ou bien le nominalisme... Et si c'est le réalisme, c'est un réalisme déjà tout prêt, conforme aux idées générales déjà constituées ; et si c'est l'unité, c'est aussi une unité toute prête, conforme aux groupes sociaux historiquement constitués.

Tout cela n'est que bavardage et imagination de notre fantaisie inerte et indigente. L'unité n'est nullement hostile à l'individualisme, et le réalisme s'accommode parfaitement du nominalisme. Et puis, surtout, que les hommes ne s'imaginent pas qu'ils parviendront si facilement à défaire le nœud gordien de la réalité. Il n'est pas du tout si simple de passer du monde visible, empirique aux réalités métaphysiques. Nous avons ici-bas l'Espagne et le Danemark, il y a donc l'âme de l'Espagne et celle du Danemark. Nous avons des lions, par conséquent l'idée [204] du lion doit exister. Halte-là ! Admettons qu'il existe des âmes collectives, mais il n'est pas si aisé de les entrevoir. Il y a l'âme du musicien, de l'ivrogne, de la vierge, du moine,

du morphinomane, etc... Mais ne croyons pas cependant que ces âmes métaphysiques aient recueilli en elles toutes les âmes empiriques, dont les prédicats leur correspondent. Il peut arriver que Bernard de Clairvaux et Phidias soient entrés dans l'âme du musicien, tandis que César Borgia en compagnie de Néron se trouvent inclus dans l'âme du moine, tandis que dans l'âme de l'alcoolique ou du morphinomane se soient installés des gens qui n'ont jamais bu une goutte d'eau-de-vie et ne connaissent même pas le nom de la morphine et en tout cas n'en ont jamais usé : Dostoïewsky par exemple ou Horace qui chantait « aurea mediocritas ». En passant de l'être individuel à l'être collectif, l'âme subit des métamorphoses telles qu'Ovide lui-même en aurait été stupéfait. Il faut toujours se le rappeler et ne pas se laisser séduire par cet espoir trompeur que tout se passe dans l'univers métaphysique aussi simplement que le voudraient les hommes, habitués à simplifier au moyen des méthodes scientifiques même notre réalité empirique.

Mais si les métaphysiciens sont fatigués de ces réflexions sur le monde intelligible, on peut leur rappeler certaines choses concernant ce monde terrestre, mieux connu et plus naturel. Au Moyen Age les différents peuples, tout comme aujourd'hui, parlaient des langues différentes. Mais les gens cultivés employaient le latin, et à cette époque on pensait même en latin [205] lorsqu'il s'agissait de choses élevées. Alors les obstacles et les frontières qui existent aujourd'hui paraissaient moins insurmontables et l'étaient moins en effet. Et les livres qu'on lisait alors et où l'on puisait la sagesse et l'exaltation étaient les mêmes pour tous les peuples de l'Europe. Certes, en ce temps-là aussi l'on discutait et l'on se disputait, mais tandis que les peuples se différenciaient entre eux par les mêmes signes qui nous servent à les distinguer aujourd'hui, les âmes des gens savants planaient, pourrait-on dire, au-dessus des nations auxquelles elles appartenaient par leur origine terrestre. Les Français, les Anglais, les Italiens se divisaient en Thomistes et en Scottistes. Nominalistes et réalistes erraient à travers l'Europe entière. Le fait pour l'homme d'appartenir à tel ou tel ordre monastique était considéré comme un indice plus important que sa nationalité ; et il semble que si l'on admet une âme collective, métaphysique, il aurait alors dû s'agir plutôt d'une âme franciscaine ou dominicaine, que d'une âme française ou anglaise.

C'est-à-dire que l'unité de substance des hommes ne dépendait pas du hasard de la naissance, mais de la communauté de leurs aspirations

et des buts qu'ils se posaient. Je pense d'ailleurs que si les métaphysiciens ne craignaient pas tellement de perdre tout lien avec les valeurs visibles et tangibles de ce monde, ils renonceraient aussi aux âmes thomistes, scottistes, franciscaines et dominicaines : de toute cette nomenclature se dégage encore une odeur non pas seulement de terre, mais de cuisine terrestre, *sit venia verbo*, [206] de fumée de cuisine et de répugnante sueur humaine. Les métaphysiciens devraient être plus audacieux, beaucoup plus audacieux, et essayer de vivre à leurs propres risques et périls, en renonçant aux valeurs et aux catégories toutes faites, élaborées par le bon sens et l'histoire. Pour les encourager je citerai un philosophe célèbre et, de plus, ancien.

Je parle de Plotin, qui aujourd'hui est vanté et cité si volontiers par ceux-là mêmes qui ne prendront pas au sérieux une seule ligne de ses écrits : « Cependant, parmi les choses humaines en est-il une assez grande pour n'être pas méprisée de celui qui s'est élevé à un principe supérieur à tout et ne dépend plus des choses inférieures. » (Enn., I, IV, 7.)

Jusqu'ici, comme vous le voyez, il ne s'agit que d'une de ces déclarations dont les philosophes sont si coutumiers. Qui, en effet, n'a pas parlé de la fragilité des choses terrestres ! Ce qui est intéressant et frappant, ce n'est pas cette formule générale qui, comme toute formule générale, ne tire pas à conséquence : on dit, et l'on passe plus loin. En effet, toute la question est de savoir ce que l'on comprend sous les termes « biens suprêmes » et « biens terrestres ». Il n'y a rien de plus facile que de remplacer dans une formule, selon les circonstances, une grandeur par une autre. Si l'on veut, on peut appeler biens suprêmes même la richesse et la puissance : ne savez-vous pas qu'on peut servir la richesse et la puissance avec désintéressement, et non pas la richesse et la puissance de son pays ou de son peuple, mais la sienne propre ? Napoléon se considérait le [207] serviteur d'une grande idée, et même Brekhounov chez Tolstoï avait de la vénération pour ce qu'il considérait comme sa mission. L'originalité et l'audace de Plotin ne consistent pas dans cette formule générale, vide en somme, mais dans ce qu'il y a introduit : « Un tel homme ne pourra rien voir de grand dans les faveurs de la fortune quelles qu'elles soient, comme d'être roi, de commander à des villes, à des peuples, de fonder et de bâtir des villes, lors même que ce serait lui-même qui aurait cette gloire ; il n'ira pas attacher de l'importance à la perte de son pouvoir ou même à la ruine

de sa patrie. » Vous voyez qu'il s'agit ici de tout autre chose. Je ne serais pas étonné si même un grand admirateur de Plotin s'écriait, au sujet de cette phrase, qu'il n'y a qu'un pas de cette idée élevée à la plus vulgaire lâcheté ; je pense qu'au moment où la patrie du philosophe aurait été menacée d'un véritable danger, de si sublimes discours n'auraient pas été tolérés, bien que celui qui les prononçait fût promis à l'immortalité.

Telle est la différence entre les idées générales et leur réalisation. Mais Plotin parle avec impassibilité et assurance, comme un homme qui possède la vérité, une vérité éternelle, unique, obligatoire pour tous les êtres raisonnables. « S'il regarde tout cela comme un grand mal, ou seulement comme un mal, il aura une opinion ridicule, ce ne sera plus un homme vertueux, car, par Jupiter, il regardera comme une grande chose du bois, des pierres, la mort d'êtres nés mortels, tandis qu'il devrait admettre comme une vérité incontestable que la mort est meilleure que la vie [208] corporelle. » Ne croyez pas que vous réussirez à effrayer Plotin par des menaces. Les menaces peuvent-elles agir sur celui qui est convaincu que la mort est préférable à la vie corporelle ? Non seulement il persistera dans ses convictions, mais il continuera à les affirmer malgré les menaces, quels que soient les dangers qui le guettent. « Or il est beau de ne pas céder à ce que le vulgaire regarde ordinairement comme des maux. Pour lutter contre les coups de la fortune, il ne faut pas se poser comme un ignorant, mais comme un habile athlète qui sait que les dangers qu'il brave sont redoutés de certaines natures, mais qu'une nature telle que la sienne les supporte facilement ; ils ne lui paraissent pas terribles, mais capables seulement d'effrayer les enfants. »

Ainsi raisonne le philosophe. Il ne veut pas du tout tenir compte des besoins réels, de ce qui est considéré comme besoins réels chez les hommes. Il méprise même les choses saintes et attend témérairement aux temples. Il exprime sa propre pensée, et, pour lui, ce qui est n'existe pas ; pour lui n'existe que ce qui n'est pas pour les esprits ordinaires. S'il repousse ce que les hommes considèrent comme le plus cher, croyez-vous qu'il s'arrêtera devant les catégories habituelles de la pensée ? Si pour lui la dernière vérité est : « la mort est préférable à la vie corporelle », qu'est-ce qui pourra donc résister à l'élan destructif de son âme ? Il se peut que ce soit là la plus troublante des questions et aussi la plus capable de nous induire en tentation, parmi toutes les

questions qui se soient jamais posées aux philosophes. Nous revenons à ce [209] dont nous parlions au début : quand est-il donné au philosophe de s'arrêter et de chanter hosanna ? Ou bien faut-il demander ainsi : Qu'arrive-t-il au philosophe à l'instant où il entonne hosanna ? Et peut-on être certain qu'ayant proclamé une fois hosanna, il mourra ensuite avec des chants de gloire sur les lèvres ?

Je vous proposerai d'écouter encore une fois Plotin. C'était le dernier des grands philosophes grecs et il lui était plus difficile qu'à tous ses prédécesseurs de vivre en ce monde. En son temps, les dieux païens terminaient leur existence, et l'on était obligé, qu'on le voulût ou non, de se passer d'eux et de se contenter des forces humaines. Les hommes devaient ranimer de leurs faibles mains ceux-là mêmes qui avaient été la source de toute vie. A qui chanter hosanna, quand il est clair que les dieux eux-mêmes vieillissent et vivent plus longtemps il est vrai que les hommes, mais non pas beaucoup mieux ? Ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχή. εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω, ὅπως καλόν.

Ainsi commence avec force et solennité son discours le grand philosophe qui avait vu de ses propres yeux les dieux vieillissants et agonisants, et qui n'avait pas voulu se soumettre et perdre sa foi même devant un spectacle aussi terrible... « Il nous reste maintenant à remonter au Dieu auquel toute âme aspire. Quiconque L'a vu, connaît ce que je veux dire, sait qu'elle est la beauté du bien... Quels transports d'amour ne doit pas ressentir celui qui Le voit, avec quelle ardeur ne doit-il pas souhaiter s'unir à Lui, de [210] quel ravissement ne doit-il pas être transporté ! Celui qui ne L'a pas encore vu, le désire comme le Bien, celui qui L'a vu L'admire comme la souveraine Beauté, est frappé à la fois de stupeur et de plaisir, ressent un saisissement qui n'a rien de douloureux, animé d'un véritable amour, d'une ardeur sans égale, se rit des autres amours et dédaigne les choses qu'il appelait auparavant du nom de beautés. C'est ce qui arrive à ceux auxquels sont apparues les formes des dieux et des démons : ils ne regardent plus la beauté des autres corps. Que pensons-nous donc que doive éprouver celui qui voit le Beau même, le Beau pur, qui en vertu de sa pureté même est sans chair et sans corps, en dehors de la terre et du ciel ? Toutes ces choses en effet sont contingentes et composées ; elles ne sont pas des principes, elles dérivent de Lui. Si l'on peut arriver à voir Celui qui donne à tous les êtres leur perfection, tout en demeurant immobile en Lui-même,

sans rien recevoir, si l'on se repose dans sa contemplation et qu'on en jouisse, en Lui devenant semblable, quelle beauté Lui souhaitera-t-on voir encore ? Etant la Beauté suprême, la Beauté première, Il rend beau ceux qui L'aiment et par là ils deviennent eux-mêmes dignes d'amour. Voilà le grand but, le but suprême des âmes, voilà le but qui appelle tous leurs efforts, si elles ne veulent pas être déshéritées de cette contemplation sublime dont la jouissance rend bienheureux, et dont la privation est la plus grande infortune. Car celui qui est malheureux, ce n'est pas celui qui ne possède ni de belles couleurs ni de beaux corps, ni la puissance, ni la domination, ni la royauté ; c'est celui-là [211] seul qui se voit exclu uniquement de la possession de la Beauté, possession au prix de laquelle il faut dédaigner les royautés, la domination de la terre entière, de la mer, du ciel même, si l'on peut, en abandonnant et en méprisant tout cela, obtenir de contempler la Beauté face à face. (Enn. I, 67).

Ainsi parle, non, ainsi chante plutôt le grand sage du monde hellénistique mourant. Dans toute la littérature vous trouverez peu de pages qui soient soulevées par une inspiration aussi sincère, aussi puissante. Le divin Platon lui-même n'atteignit que rarement à un ton aussi splendidement pathétique (Cf. le « Banquet » de Platon, 211 D et la suite), et ce n'est que dans les Psaumes que vous retrouverez un état d'esprit semblable. Il me semble qu'il y a peu d'hommes qui, en réponse à ces paroles admirables, n'entonnent pas Hosanna : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur !

Mais c'est ici précisément que commence la plus grande difficulté ; et il faut la regarder en face.

Je demande quel rapport avec la philosophie a tout ce que nous raconte Plotin ? Est-ce encore de la philosophie ou bien Plotin, sans s'en rendre compte, s'est-il envolé sur les ailes de l'extase hors du domaine d'un genre de connaissance pour pénétrer dans le domaine d'une autre connaissance, qui n'a plus rien de commun avec la première ? Qu'est-ce que la philosophie ? Posez cette question à un savant contemporain.

Il répond (je prends le premier venu, mais, par bonheur, c'est un platonicien) : la philosophie est la science des vrais principes, des sources, des *ρίζώματα* [212] *πάντων*. Mais ce que nous a raconté Plotin, cela ressemble-t-il en quelque façon à la science ? Plotin lui-même ne

considère nullement obligatoire de définir la philosophie comme une science : τί οὖν ἡ φιλοσοφία ; τὸ τιμιώτατον. ¹²

Qu'est-ce que la philosophie ? Le plus important. Qui des deux a raison : le platonicien Husserl ou le platonicien Plotin ? Si c'est Plotin qui a raison, si la philosophie est en effet le plus important, et si ce que nous venons de lire de Plotin est de la philosophie (et arracher ça de sa philosophie équivaldrait à arracher son âme à Plotin), alors de quel droit chassons-nous du domaine de la philosophie Mozart et Beethoven, Pouchkine et Lermontov ? De quel droit Platon excluait-il de sa république les poètes ? et Platon n'aurait-il pas dû être banni le premier de cette république qui aurait refusé les droits civiques aux poètes ?

Et puisque nous y sommes, disons tout. Je citerai un fragment du « Démon » de Lermontov, qui est comme une sorte de « pendant » au chant de Plotin et qu'il est particulièrement opportun de rappeler lorsqu'il est question de la philosophie comme τιμιώτατον :

« Dès l'instant où je t'ai vue,
 « J'ai ressenti soudain une haine secrète
 « Pour mon immortalité et ma puissance,
 « J'ai envié alors involontairement
 « La joie incomplète de la terre,
 « J'ai souffert de ne pas vivre comme toi
 « Et j'ai eu peur de vivre loin de toi. »

[213]

Je crois qu'il n'est pas nécessaire de citer d'autres fragments des discours du « Démon » de Lermontov. Le mieux serait de pouvoir exprimer en paroles la musique de Mozart et de Beethoven. Ceux qui la connaissent n'ont qu'à se la rappeler. Le principal, pour le moment, c'est que l'esprit immortel, ce Démon dont Plotin, lui aussi parle si souvent, soudain envia *involontairement* la joie *incomplète* de la terre, et le plus important, τιμιώτατον, devint à ses yeux précisément l'incomplète joie terrestre ; c'est à elle que lui, le fils des nuées et du ciel, il consacre, se détournant de la plénitude de vie qui lui est offerte,

¹² Enn. I, III, 5.

des hymnes aussi passionnés, aussi beaux que ceux que Plotin avait dédiés à son Un. Et je demande alors : qu'est-ce qui justifie Plotin ? Pourquoi affirme-t-il avec une telle assurance que sa Beauté est la seule digne d'adoration ? Il est prêt à donner pour elle les royaumes, les couronnes, les mers et les cieus ! Le Démon ne demeure pas en reste : lui aussi il offre des couronnes, des royaumes et un pouvoir que jamais encore mortel sur terre ne posséda. Il ne regrette même pas son immortalité ; il l'ajoutera encore à tous les biens que le sage grec jette avec tant d'audace dans la balance.

Mais alors, vous vous rappellerez sans doute la définition de Husserl : la philosophie est une science. Par conséquent, direz-vous, la force de Plotin n'est pas dans son pathos, mais dans les arguments qu'il a trouvés en faveur de ses thèses et qui se trouvent développés dans les autres parties de ses écrits. Puisque c'est une science, faisons donc de la science. Baissons le ton et examinons ses preuves : ajoutent-elles [214] quelque chose à la force et à la valeur de ses affirmations ? N'est-ce pas le contraire plutôt, et ses preuves elles-mêmes ne sont-elles pas nourries par cette source divine que nous offre si généreusement le grand philosophe ?

Afin d'observer un certain ordre, écoutons d'abord ce que nous dit Plotin lui-même des preuves. Sur cette question comme sur bien d'autres d'ailleurs, on ne constate pas chez lui d'unité de vue ; ses opinions varient : on sait que les hommes de génie ont le privilège de ne pas cacher leurs contradictions et même de les exposer impunément aux regards d'autrui. Ainsi Plotin affirme en un endroit de ses Ennéades : δεῖ δὲ πειθῶ ἐπαγεῖν τῷ λόγῳ μὴ μένοντας ἐπὶ τῆς βίας.

C'est-à-dire, les preuves doivent être suivies de la « conviction », πειθῶ : car on ne doit pas se contenter des moyens de contrainte mécanique, et l'instance suprême se trouve être la charmante « conviction ». Mais, d'autre part, Plotin se montre évidemment mécontent de la tendance de l'homme à accorder une trop grande importance à « conviction » καὶ γὰρ ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ, ἡ δὲ πειθῶ ἐν ψυχῇ. ζητοῦμεν ὡς ἔοικεν, ἡμεῖς πεισθῆναι μᾶλλον ἢ νῷ καθαρῷ θεᾶσθαι τὸ ἀληθές ¹³, c'est-à-dire : « Dans la raison, la nécessité, dans l'âme, la conviction, il semble que nous soyons plus enclins à être convaincus que de contempler par la raison pure la vérité. » La seconde

¹³ Enn. V, 3, 6.

affirmation ne s'accorde pas avec la première. La seconde glorifie cette nécessité si aimable aux Grecs, sans laquelle ni leur raison, ni leur logos, ne pouvaient [215] jamais et ne voulaient exister. Plotin, en tant que disciple fidèle de Platon, ne pouvait pas ne pas croire qu'il lui était donné de contempler par la raison pure la vérité.

Platon enseignait que la réflexion est l'entretien de l'âme avec elle-même : Οὐκοῦν δίανοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν. πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῶν ἐπωνομάσθη δίανοια ¹⁴.

« Est-ce que la pensée et le discours ne sont pas la même chose ? Nous avons donc donné le nom de pensée au dialogue que l'âme sans émettre de sons mène avec elle-même en dedans de soi. » Platon, et après lui Plotin, voulaient que la réflexion fût un entretien de l'âme avec elle-même et ne différât en rien des entretiens entre deux hommes, sauf qu'elle se déroule en silence et à l'intérieur de l'âme. La pensée doit se développer au moyen de mots, de même que la conversation, mais de mots muets. S'il y a des mots, c'est donc qu'il y aura aussi ἀνάγκη, et cette dialectique salutaire qui est seule capable d'aider l'homme dans sa recherche de la vérité éternelle et immuable.

Suivant en cela Platon, les philosophes se sont habitués à croire que c'est la dialectique qui doit être considérée comme la source de la sagesse, et Husserl a formellement le droit d'appeler platonicienne la définition de la philosophie qu'il nous propose et de se considérer comme un platonicien. Cela cependant ne peut nous empêcher de poser et d'examiner [216] notre question : quelle est la source de la philosophie ? Est-ce la séduisante πειθώ ou le logos, le frère d'ἀνάγκη ou même de la brutale βία ? Pour éviter toute confusion, je dirai d'avance qu'en posant cette question, je ne veux nullement dire que le philosophe est obligé nécessairement de choisir entre l'une ou l'autre de ces solutions. Je suis loin de nier l'importance du logos, de l'ἀνάγκη et même de βία et de la dialectique qui est leur produit. Il est évident pour moi qu'il est impossible de s'en passer, et si Platon et Plotin les vantaient tellement, c'est qu'ils avaient pour le faire des raisons très sérieuses. L'essentiel cependant n'est pas là. Dans la vie ordinaire, non seulement en philosophie, les hommes se trouvent obligés d'employer le langage, de s'adapter à la nécessité, et Apollon lui-même fut forcé

¹⁴ Soph. 263, E.

une fois d'abandonner la lyre et de prendre en main un bâton. Mais pourquoi donc les Anciens et après eux les Modernes ont-ils résolu que la sagesse devait s'appuyer sur cette même chose sur laquelle s'appuie le bon sens ?

Pourquoi se sont-ils emparés des droits les plus légaux du bon sens ? Platon, d'après moi, ne devait en aucun cas employer cette méthode de raisonnement au moyen de laquelle il triomphait de ses adversaires.

On sait qu'il commençait toujours par l'examen des objets les plus ordinaires, les plus usuels, accessibles aux sens. Il parlait de l'art des charpentiers, des cuisiniers, des médecins, et partant de la définition de ces arts, il passait à l'examen des problèmes purement philosophiques. Mais, comme je l'ai dit, Platon aurait dû s'interdire un tel procédé. [217] Peut-être a-t-il raison, il a même certainement raison : le médecin se distingue du cuisinier en ce qu'il sait ce qui est utile au corps, et donne donc des conseils utiles à la santé, tandis que le cuisinier ne sait que ce qui est agréable au corps et peut par conséquent faire du tort au corps. Ce raisonnement est basé sur le bon sens, et personne ne le mettra en doute. Mais en déduire que la philosophie doit s'occuper à se rendre utile à l'âme, de même que le médecin se rend utile au corps, est absolument impossible, car les besoins du corps n'ont rien de commun avec les besoins de l'âme. Il se peut que la flatterie du corps, *κολακεία*, soit en effet nuisible pour le corps, et qu'au contraire la flatterie de l'âme soit salutaire pour celle-ci. Il se peut aussi que la flatterie n'exerce aucune action sur l'âme... En tout cas, les questions qui concernent l'âme doivent être examinées en toute indépendance et ne peuvent être résolues par analogie aux problèmes de médecine ou d'art culinaire.

Si Platon en suivant Socrate commet une erreur méthodologique aussi importante, cela s'explique, semble-t-il, par ce fait qu'il éprouve pour l'âme humaine les mêmes craintes que celles qu'éprouve le médecin pour le corps. Il est sans cesse poursuivi par cette pensée : ne se peut-il pas que le mauvais traitement de l'âme ait les mêmes conséquences que le mauvais traitement du corps ? Il faut élaborer une médecine de l'âme.

Plus on avance, plus on se perd. Si l'on admet que des dangers et même la mort menacent l'âme tout comme le corps, il est naturel de supposer que l'hygiène [218] de l'âme est un moyen de protéger l'âme contre les déformations, de même que l'hygiène du corps est un

systeme de procédés qui tendent à protéger le corps contre une décomposition prématurée. Et alors on aboutit à la déduction suivante, tout aussi correcte que les précédentes du point de vue formel, mais tout aussi vicieuse évidemment en son essence : si le principe de l'hygiène corporelle c'est la modération en tout, l'âme aussi doit craindre par-dessus tout de dépasser certaines limites : μηδὲν ἄγαν, rien de trop. Nous ne dirons rien des déductions qui pourraient suivre : celles qui précèdent nous suffisent. Comparons-les à cette affirmation de Plotin : la mort est préférable à la vie corporelle.

Rappelons que cette déclaration n'a pas surgi en lui comme par hasard, mais qu'elle traverse tous ses écrits comme une sorte de leit-motiv (v. Enn., III, II, 15). Et rappelons aussi que cette même pensée inspira également Platon, qui dit dans le « Phédon » que le but du philosophe est ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι, la préparation à la mort et la mort (Ph. 64. A), et aussi dans le Théatète : περιᾶσθαι χρῆ ἐνθύνδε ἐκείσε φεύγειν ὅτι τάχιστα (Th. 186, A). C'est-à-dire : il faut tâcher de partir d'ici le plus vite possible pour là-bas. Mais si c'est ainsi (or, on ne peut se représenter Platon et Plotin en dehors de ces idées), alors comment donc Platon pouvait-il affirmer que la médecine et ses principes devaient servir de modèle au philosophe ?

Il est clair comme le jour, en effet, que la médecine est l'ennemie la plus terrible de la philosophie. Elle [219] protège et fortifie le corps, ce corps dont la destruction est le but le plus cher et le plus secret de l'âme qui veut s'en évader.

Ainsi donc, si l'on veut absolument regarder du côté de la médecine et l'étudier, ce ne devrait être que pour se rendre compte jusqu'à quel point elle peut faire tort à l'âme et l'empêcher de réaliser ses desseins. Et l'allié naturel du philosophe sera donc non pas le médecin, mais le cuisinier ; non pas la médecine, mais l'art de la cuisine avec sa κολακεία que Platon détestait tellement.

Je ne me suis arrêté à ces raisonnements de Platon sur la κολακεία que parce qu'on devine toujours leur présence invisible dans l'argumentation de Plotin. Il m'apparaît que si l'on parvenait à atteindre ce qui en philosophie est connu sous le nom de ῥιζώματα πάντων, chez tout philosophe en fin de compte on découvrirait cette opposition entre le médecin et le cuisinier. Telle est l'influence de Platon ; ou bien n'est-ce pas de Platon qu'il s'agit ? J'espère qu'il me sera encore donné

l'occasion de traiter cette question en détail. Passons maintenant à l'argumentation qui appartient en propre à Plotin. Certes je ne puis épuiser ici toutes ses preuves, mais ce n'est pas nécessaire. Ce qui est important pour le moment, c'est d'établir pourquoi l'âme aspire à ce Beau dont Plotin nous a parlé sur un ton si inspiré. « L'intelligence pure et l'Etre en soi constituent le monde véritable et premier, qui n'a pas d'extension, qui n'est affaibli par aucune division, qui n'a aucun défaut, même dans ses parties (car nulle partie n'y est séparée de l'ensemble). Ce monde est la vie [220] universelle et l'Intelligence universelle ; il est l'unité vivante et intelligente, car la partie y reproduit le tout et il règne dans l'entente une harmonie parfaite, parce qu'aucune chose n'y est séparée, indépendante et isolée des autres, aussi personne n'y commet d'injustice à l'égard de l'autre et ne le contredit. Etant partout un et parfait, le monde intelligible est permanent et immuable »¹⁵. C'est déjà là une « preuve », certainement. Plotin aspire à $\nu\tilde{\omega}$ καθαρῶ θεᾶσθαι τὸ ἀληθές. Mais découvrons-nous là cette nécessité sur la force de contrainte de laquelle se fonde toute preuve ? Est-il exact que, pour qu'il n'y ait pas dans le monde de désaccord et d'injustice, il faut que le monde soit un ? L'injustice ne peut-elle être évitée de quelque autre façon ? Et quant au désaccord, si même il persiste, le malheur sera-t-il tellement grand ? Et, en tout cas, transformer le monde pour écarter le désaccord, n'est-ce pas un moyen trop héroïque, et même en son radicalisme quelque peu ridicule ? En écartant le désaccord, on écartera en même temps nombre de choses qui valent bien plus que l'harmonie et la concorde, quelles qu'elles soient. Et puis, il apparaît que la source de la sagesse de Plotin, comme de la plupart des philosophes, de cette sagesse éternelle et immuable, est le besoin, peut-être transitoire, d'expulser de la vie certains éléments particulièrement pénibles, douloureux et par conséquent inacceptables. Ce besoin est certainement compréhensible et parfaitement légal. Ce qui est [221] incompréhensible seulement, c'est pourquoi l'on se sert de tels moyens de combat. Est-ce qu'il a déjà essayé tous les autres, dirai-je encore une fois, et s'est-il mis à transformer le monde après s'être convaincu que ces moyens ne servaient à rien ? Non, il est loin d'avoir essayé de tous les autres procédés, et il n'est pas le seul dans ce cas. Si l'on réunissait ensemble les travaux de tous les philosophes du monde, comme les hommes seraient encore loin d'être en droit de supposer qu'ils ont déjà

¹⁵ Enn. III, 2, 1.

éprouvé tout ce qu'il est possible d'éprouver. Et vraiment, nous n'avons nulle raison de croire que nous avons déjà tout éprouvé : c'est pour cela que toute parole définitive paraît bien plus injuste que toutes les injustices à cause desquelles Plotin s'évade du monde sensible dans le monde intelligible.

Plotin continue : « C'est de ce monde véritable et un que tire son existence le monde sensible qui n'est point invariablement un : il est en effet multiple et divisé en une pluralité de parties qui sont séparées les unes des autres et étrangères entre elles. Ce n'est plus l'amitié qui y règne, c'est plutôt la haine produite par la séparation de choses que leur état d'imperfection rend ennemies les unes des autres. La partie ne se suffit pas à elle-même, conservée par une autre chose, elle n'en est pas moins ennemie de la chose qui la conserve. Le monde sensible a été créé non parce que Dieu a réfléchi qu'il fallait le créer, mais parce qu'il était nécessaire qu'il y eût une nature inférieure au monde intelligible qui, étant parfait, ne pouvait être le dernier degré de l'existence. »

[222]

Je ne veux ni vanter, ni justifier notre monde : il y a en lui des imperfections, et elles sont même très nombreuses. Et la lutte de tous contre tous est, la plupart du temps, un spectacle peu consolant. Mais, en somme, tout désaccord n'est pas nécessairement haïssable. La lutte des idées, par exemple : elle possède même un charme particulier, et si je construisais le monde intelligible, je préférerais y conserver la lutte des idées et d'autres espèces encore de désaccords. Et, en tout cas, ni le désaccord, ni les autres imperfections de notre monde visible ne doivent à tel point nous épouvanter que, poussés par le désir d'oublier les horreurs de l'existence, nous renoncions à toutes nouvelles recherches.

L'inspiration est une grande chose, une grande force. Mais elle n'a qu'à agir sous sa propre responsabilité, à ses risques et périls. Pourquoi lui faut-il se cacher derrière le logos, l'ἀνάγκη ou, ainsi que le font les philosophes modernes, derrière la « science rigoureuse » ? On veut sauver les hommes du désespoir ? On craint une catastrophe ? Mais le désespoir est une force immense, formidable et qui ne le cède à aucun élan extatique.

Plotin, de même que Dostoïewsky, voulait enseigner aux hommes la sagesse, et c'est pour cela qu'il s'efforçait de proclamer comme une vérité incontestable : οὐ γὰρ πρὸς τὸ ἐκάστῳ καταθύμιον, ἀλλὰ πρὸς

τὸ πᾶν δεῖ βλέπειν ¹⁶. « Il faut envisager ce qui arrive non pas conformément aux besoins d'un être particulier, [223] mais par rapport au tout. » C'est le lieu commun préféré de la philosophie : toute la théodicée de Leibniz est sortie de là. Je citerai encore une maxime de Plotin qui peut aussi occuper une place honorable dans toute théodicée et qui vaut tout autant que la première. A ceux qui demandent pourquoi il y a tant de mal en ce monde, Plotin répond : « C'est exiger pour le monde sensible une bien grande perfection et le confondre avec le monde intelligible, dont il n'est que l'image. » Et, conformément à cela, la morale : « L'homme vertueux est donc toujours serein, calme, satisfait ; s'il est vraiment vertueux, son état ne peut être troublé par aucune de ces choses que nous appelons des maux. Si l'on cherche un autre genre de plaisir dans la vie vertueuse, c'est qu'on cherche une autre chose que la vie vertueuse ¹⁷ ».

C'est certainement un idéal, un vrai idéal humain que d'être toujours serein, calme et satisfait. Mais je suis heureux de constater que cet idéal n'exprime pas Plotin, de même que le père Zossima ou Aliocha Karamazov n'exprime pas Dostoïewsky. Pourquoi l'homme vertueux doit-il être toujours serein et satisfait ? Et la valeur de sa vertu réside-t-elle dans cette vertu même, ou bien dans sa sérénité et dans sa satisfaction ? Il n'y a pas à dire, la sérénité et la satisfaction sont fort séduisantes. Il se peut que si Dostoïewsky ne nous avait pas tant parlé du toujours serein et joyeux père Zossima et de sa dernière et définitive vérité, personne n'aurait consenti à reconnaître [224] Dostoïewsky, et ceux qui aujourd'hui le vénèrent auraient été chercher quelque autre idole. Néanmoins, Dostoïewsky n'est pas dans Zossima, et la force du génie de Plotin n'est ni dans ses preuves, ni dans sa morale. Les preuves, la morale, les attendrissantes et vénérables images des saints personnages, toute cette dorure sans laquelle évidemment ni l'art, ni la philosophie ne peuvent exister, tout cela passera. Restera... Mais donnons plutôt la parole à Tolstoï, et non pas au prophète Tolstoï : les prophètes sont-ils seuls capables de nous donner ce dont nous avons besoin ?

Mais, tout d'abord, un petit renseignement en vue d'un parallèle. Quand Goethe eut quatre-vingts ans, il reçut de nombreuses lettres de

¹⁶ Enn. II, IX, 4.

¹⁷ Enn. I, 4, 12.

félicitations, entre autres de son haut protecteur, le grand-duc du petit Weimar. Embrassant du regard ces quatre-vingts années écoulées, le vieillard couronné de lauriers s'écria : « Der feierlichste Tag ! » C'était Goethe ! Et Tolstoï ! Tolstoï s'enfuit de sa maison le lendemain de son anniversaire ; il s'enfuit sans un regard en arrière, abandonnant la gloire, les protecteurs, les admirateurs, les souvenirs. Quatre-vingts années de gloire inouïe, de sagesse et de vertu ! Que faut-il donc de plus à l'homme ! Mais il semble que Tolstoï, tout comme le démon de Lermontov, envia involontairement la joie incomplète des hommes. Vers la fin du siècle dernier, bien longtemps donc encore avant sa fuite, Tolstoï avouait : « Je me représente souvent le héros d'une histoire que je voudrais écrire. Un jeune homme, il fait partie d'un cercle de révolutionnaires. [225] Il est révolutionnaire, socialiste, puis religieux. Moine sur le Mont Athos ; puis athéiste, père de famille, quaker ; il commence tout, mais il abandonne tout sans rien achever. Les gens se moquent de lui. Il n'a rien fait, et il meurt ignoré dans quelque hôpital. Et en mourant, il pense qu'il a dissipé sa vie. Eh bien, c'est un saint ! »

Ainsi à la fin du siècle dernier parlait Tolstoï. Et le jour où, après les fêtes de son anniversaire, il quittait secrètement sa maison, il n'aurait pas jugé nécessaire, probablement, d'ajouter la dernière phrase. Si le héros de cette histoire ne savait pas qu'il était un saint, avons-nous besoin de le savoir ? Et ne vaut-il pas mieux que de même que ce héros martyr, nous ne sachions pas pourquoi cet héroïsme et pourquoi ces souffrances ?

Et s'il faut absolument une épitaphe sur la tombe d'un mortel, qu'elle ne soit pas composée par des hommes. Il me semble que si de notre temps les nymphes s'intéressaient comme jadis à la destinée des mortels, elles auraient dédié à la mémoire du héros de Tolstoï et de Tolstoï lui-même, car lui aussi en mourant ne savait pas pourquoi il avait vécu, ces vers, qu'au dire d'Ovide, elles avaient consacrés à l'adolescent téméraire, à Phaéton :

*Hic situs est Phaeton, currus auriga paterni,
Quem si non tenuit, tamen magnis excidit ausis.*

[226]

Le pouvoir des clefs
DEUXIÈME PARTIE

X

SOCRATE
ET SAINT-AUGUSTIN

[Retour à la table des matières](#)

Τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστιν ἀποφυεῖν καὶ θεῶ. Même aux dieux, il n'est pas donné d'éviter la destinée. Ainsi pensaient les hommes à l'aube de leur vie consciente. Ont-ils eu vraiment le pressentiment exact du mystère dernier de la création ? Les dieux sont-ils réellement soumis eux aussi à une loi éternelle, immuable ? Il n'est pas inutile peut-être de poser cette autre question : que voulait celui qui le premier entrevit l'idée de la destinée et de ses lois d'airain ? Voulait-il avoir un dieu que rien ne liât, ou bien un dieu libre, que rien ne liât, était-il pour lui plus terrible encore que toutes les lois d'airain ?

Cette question doit être posée, car les hommes, comme chacun a pu l'observer, sont enclins à voir non pas ce qui est, mais ce qu'ils voudraient qu'il soit. On peut s'exprimer plus fortement : dans le cas où l'homme peut encore voir ce qu'il voudrait qu'il y ait, il ne voit jamais ce qui est en réalité. Et il semble que les hommes, presque tous, ne voudraient pour rien au monde accepter un dieu qui, tout comme eux et avec eux, ne fût pas soumis au pouvoir des lois éternelles. Quoiqu'ils répètent : que Ta volonté soit faite ! dans les replis secrets de leur âme se dissimule toujours un *reservatio mentalis* : la volonté de Dieu est tout de même soumise à certaines lois connues dont elle tient compte. Lois *connues* précisément, et non pas par quelque Etre Suprême, mais par nous autres [227] hommes. Saint Augustin répète sur tous les tons :

« Da quod jubes, et jube quod vis ». Mais il ne dit cela que parce qu'il a réussi à se persuader que Dieu ne lui commandera pas de faire ce qui selon ses conceptions à lui, Augustin, est condamnable. Ce n'est pas en vain qu'il disait qu'avant de croire il fallait savoir « cui est credendum », qui crois-tu ? Et il est certain qu'avant de croire, il savait qu'il croyait. C'est pour cela qu'il s'écriait sans hésitation : « Firmissime creditur, Deum justum et bonum impossibilia non potuisse praecipere », nous croyons fermement que Dieu juste et bon n'exigera pas des hommes l'impossible. D'où saint Augustin savait-il cela ?

Il n'est pas difficile de le deviner : cette connaissance provenait d'où proviennent toutes les autres vérités évidentes humaines. Si Socrate avait posé à saint Augustin cette question qu'il avait proposée à Eutiphron : le bien est-il le bien parce que les dieux l'aiment, ou bien les dieux l'aiment-ils parce qu'il est bien ? — Saint Augustin aurait certainement répondu sans hésiter que les dieux eux-mêmes doivent aimer le bien, car autrement ils ne seraient pas des dieux. Les prophètes enseignaient, il est vrai, que les voies de Dieu sont impénétrables ; mais ceux qui ont accepté ces paroles des prophètes, ont cependant trouvé le moyen de lier Dieu selon les méthodes des anciens Grecs, de Socrate. Cette hellénisation du christianisme dont on s'est mis à tant parler ces derniers temps, n'est autre chose que l'inoculation des principes raisonnables, c'est-à-dire admissibles pour la raison humaine, à la révélation venue de l'Orient.

[228]

Le monde gréco-romain attendait et réclamait une nouvelle doctrine. Les maîtres de l'univers avaient perdu pied, et ils exigeaient avant tout de la nouvelle religion qu'elle rétablît les fondements ébranlés. L'ancienne mythologie avait vieilli et perdu toute action sur les esprits ; elle paraissait puérite et vide ; quant à la philosophie, elle laissait aux hommes trop de liberté et d'indépendance. Toujours penser, toujours chercher, en courant le risque de n'aboutir à rien de définitif et de ne rien trouver, la chose était trop difficile pour l'humanité. Platon n'était-il pas un grand philosophe ? Mais après Platon parut un autre grand philosophe, son disciple, qui brisa et renversa sans pitié toutes les sublimes conceptions du maître. Il fallait arranger les choses de telle manière que pour un temps très long, d'après la terminologie humaine : pour toujours (un temps très long ressemble aux regards de l'homme à

l'éternité), les Platon et les Aristote n'aient plus la possibilité d'ébranler les fondements de la vie.

Le problème, comme vous le voyez, était déjà ancien : dès sa naissance, la philosophie grecque ne tendait ses efforts qu'à mettre fin aux doutes douloureux des mortels. Mais tous ses efforts n'aboutirent à rien. Elle compta dans ses rangs nombre de grands philosophes : nous n'en trouvons pas qui leur soient égaux dans la philosophie postérieure ; mais la vérité, cette vérité qui eût pu obliger tous les humains à l'adorer, manquait toujours.

Et alors il se produisit quelque chose d'inouï, quelque chose qui n'était jamais encore arrivé et qui [229] ne se répéta plus dans l'histoire : le monde gréco-romain, si puissant, si cultivé, se tourna vers un petit peuple oriental, faible et barbare. Donnez-nous la vérité que vous avez trouvée par d'autres moyens que ceux que nous employons pour y atteindre ; le plus important pour nous est que la vérité soit trouvée par d'autres procédés que ceux dont nous usions pour découvrir nos vérités ; il nous est indispensable que les voies qui mènent à la vérité nous soient fermées pour toujours, car l'expérience de nos recherches acharnées et continuelles nous a convaincus que si ces voies demeurent ouvertes, on ne peut jamais être sûr de l'immuabilité de la vérité ! Donnez-nous la vérité, et nous autres, au moyen de notre philosophie, au moyen de cette arme antique forgée par nos meilleurs esprits, nous saurons la défendre. Et le monde gréco-romain accomplit brillamment son œuvre en créant le catholicisme.

J'ai dit plus haut que les mortels consentaient volontiers à appeler éternité une période de temps plus ou moins longue. Non moins volontiers ils appellent univers, un espace plus ou moins important. Le catholicisme se sentit très vite éternel et universel : « Quod semper, ubique et ab omnibus creditum est » ; telle est sa formule. Certes, ce qu'enseignait et ce qu'enseigne le catholicisme n'était nullement admis toujours, partout et par tous, mais durant un long temps, en nombre de lieux et par une multitude de gens. Et si les catholiques voulaient connaître et répandre la vérité, c'est ainsi qu'ils auraient dû parler. Ils devraient admettre que leur doctrine ne peut prétendre [230] ni à l'éternité ni à l'universalité. Mais le catholicisme se heurta aux exigences de la philosophie grecque et de l'Etat romain. Rome étendait son autorité sur tout l'« orbis terrarum », la philosophie grecque était habituée à se considérer comme la maîtresse des âmes.

Voyez par exemple Socrate ! Malgré sa modestie extérieure, malgré sa modération apparente, — il causait avec les artisans, avec les esclaves et les enfants ; il vivait pauvrement, s’habillait pauvrement, mangeait ce qui se présentait, supportait patiemment les plaintes et les injures de sa femme Xantippe. Malgré tout cela, il défendait de toutes ses forces son droit à s’appeler le plus sage de tous les hommes. Il cédait aux autres la richesse, les honneurs et même le bel Alcibiade, mais il n’aurait cédé à personne sa vérité : celui qui voulait avoir raison et être dans le vrai, devait suivre Socrate. Et d’ailleurs Socrate pouvait-il renoncer à son droit ? Il avait renoncé, comme je l’ai dit, à tout ce pour quoi vivent les hommes, à tous les biens sensibles. Il affirmait sans hésiter qu’il est préférable de subir une injustice que d’être injuste soi-même. Et dans sa bouche ce n’était pas une phrase. Tous les écrivains anciens attestent unanimement que les discours de Socrate étaient des actes, et non pas métaphoriquement, mais au sens textuel du mot. Il acceptait quand il le fallait l’injustice, une injustice criante, mais il ne se permettait pas d’être injuste, même à l’égard de celui qui l’avait offensé. Et comme dans la vie celui qui ne veut pas offenser autrui, se voit obligé de supporter constamment les offenses [231] des autres, la vie de Socrate était très difficile et douloureuse. Ceci nous est démontré clairement par son dernier procès : il suffit à deux êtres insignifiants, Anytus et Mélitus, de le vouloir, et Socrate fut empoisonné comme on empoisonne un chien enragé.

De quoi donc put vivre Socrate qui avait donné tout ce qu’il possédait ? Il se créa lui-même sa propre nourriture spirituelle ; l’homme ne vivra pas de pain, ni d’honneurs, ni d’autres jouissances humaines, sensuelles, mais grâce à la conscience qu’il a d’être juste, d’avoir raison. L’homme peut vivre de façon à se sentir toujours dans son bon droit, et, lorsqu’il sent qu’il a raison, il ne lui faut plus rien d’autre. Cette pensée de Socrate, cette œuvre de Socrate constituait la base de toute la philosophie grecque, elle est aussi à la base de toute la sagesse séculaire des humains. Socrate enseignait que la philosophie n’était autre chose que κάθαρσις, purification, que l’homme peut ici sur terre se purifier si complètement qu’il pourra se présenter même devant les dieux absolument blanc, sans une seule tache, et, que là-bas, dans l’autre vie, on laissera passer les purs directement dans le Paradis où plus jamais personne ne les offensera. Quant à ceux qui ne se sont pas purifiés sur terre, il sera trop tard pour eux de songer au ciel et à leur

salut, la destinée de l'homme, sa vie éternelle dépendant de la façon dont il s'est conduit dans son existence terrestre. Dans l'Apologie de Platon, Socrate parlait à ses juges ; mais par-dessus leurs têtes, il s'adressait directement aux dieux. Il [232] affirmait fièrement et avec assurance sa vertu et son bon droit, et non plus devant les hommes, — il savait que les hommes ne voudraient plus l'écouter ; il savait qu'on pouvait et qu'on devait mépriser les hommes, — mais devant les dieux immortels de l'Olympe. Telle est la signification la plus importante du « bien spirituel » tel que le comprenait Socrate et tel que le comprit, après Socrate, toute la philosophie grecque : il nourrit également les hommes et les dieux. On peut trouver du nectar et de l'ambrosie non seulement sur l'Olympe, mais aussi dans nos pauvres vallées. Il faut seulement savoir les obtenir ; et on les obtient non pas par ces procédés au moyen desquels nous acquérons nos biens terrestres, mais par des procédés exactement opposés. Il faut faire non pas ce vers quoi tu te sens attiré directement ; il faut tuer en soi tout élan naturel, et le résultat sera le bien éternel.

Après Socrate, l'humanité européenne ne put plus se séparer de cette pensée. Je ne sais même pas si l'on peut appeler pensée, ce qui constituait l'essence même de la philosophie de Socrate. Lorsque Socrate essayait de s'exprimer, il donnait certainement à ses paroles la forme d'un jugement. Il discutait avec tout le monde et s'efforçait de convaincre les gens qu'ils pouvaient vivre de ce qui le faisait vivre et comme il vivait lui-même. Il affirmait que ceux qui vivaient autrement que lui étaient dans l'ignorance et dans l'erreur. En se comparant aux autres, il sentait en soi une certaine supériorité incommensurable, qui lui donnait le droit de considérer les autres comme des êtres beaucoup [233] plus faibles, comme des êtres non encore complètement formés. Lui, Socrate, il sait déjà tout, il a déjà atteint le degré de perfection auquel peut atteindre en général un être raisonnable, non pas l'homme seulement, mais l'être raisonnable, les autres doivent encore se développer pour parvenir jusque là.

J'attire votre attention précisément sur ceci, car cette circonstance, d'après moi, a joué un rôle exceptionnel dans la destinée ultérieure de la philosophie grecque et, par conséquent, dans la destinée de l'humanité tout entière. Socrate voyait qu'il y avait une différence énorme entre lui, d'une part, et Périclès, Alcibiade, Anytus et Mélitus, d'autre part ; ils étaient, eux et lui, composés, aurait-on dit, de

substances différentes. Il ne suffit pas de dire qu'ils se trouvaient sur un échelon inférieur du développement et qu'il leur fallait monter plusieurs degrés pour arriver jusqu'à Socrate ; non, il leur fallait renaître, se transformer. Et Socrate lui-même ? Lui faudra-t-il et pourra-t-il encore s'élever ? Autrement dit, y a-t-il encore dans tout l'univers, un être raisonnable qui soit aussi supérieur à Socrate que Socrate est supérieur à Anytus et à Mélitus ? Et puis, au-dessus de cet être s'en trouve-t-il encore un autre, encore plus élevé ? Socrate lui-même ne se posait pas une telle question, et chez Platon et ses disciples nous ne la rencontrerons pas, autant que je le sache. Et surtout, ils ne pouvaient pas se la poser. Tous ils pensaient, ils devaient penser qu'ils avaient découvert la vérité après laquelle il ne pouvait plus rien y avoir d'imprévu et de complètement inattendu. L'adulte [234] contemple avec un sentiment de condescendance l'enfant à la mamelle qui crie quand on l'arrache du sein de sa mère. Il sait que l'enfant pleure à cause de son ignorance et de ses connaissances limitées, et qu'après avoir pleuré il cessera et se consolera ; et qu'il s'étonnera lui-même plus tard de s'être attaché si ardemment à un bien tel que le lait maternel et de l'avoir considéré comme le bien par excellence. Une transformation semblable ne peut-elle se produire chez un adulte ? Socrate, le plus sage de tous les hommes, s'était attaché à la vertu, au bien spirituel qu'il avait découvert : ne se peut-il pas qu'il découvre plus tard, tout comme l'enfant, que son bien n'est nullement le bien « an und für sich » et qu'il éprouve pour lui le même dégoût que l'adulte ressent pour le lait maternel ?

Socrate, comme nous le savons, admettait que les hommes pouvaient se transformer : Alcibiade et Périclès étaient capables d'après lui, de devenir tout autres qu'ils n'étaient. Son art, la dialectique, Socrate le comparait à l'art de sa mère, qui était une sage-femme : lui, il aidait l'homme à naître spirituellement. Mais si la seconde naissance est possible, pourquoi ne pas admettre aussi la possibilité d'une troisième naissance, la possibilité pour Socrate lui-même de naître à nouveau, c'est-à-dire de renoncer au bien, comme il avait renoncé au lait maternel et avait eu soif d'autre chose ? Socrate, je le répète, n'admettait pas cette possibilité ; il se considérait lui-même comme étant né définitivement. C'est en lui qu'avait mûri cette vérité qui lui donnait le droit de juger non pas seulement les hommes, mais aussi [235] les dieux. Car les dieux eux-mêmes, enseignaient les Grecs,

ne sont pas absolument libres, mais sont soumis aux lois souveraines de la destinée. Ou bien, ainsi que l'enseignait Socrate lui-même, les dieux ne sont pas libres de choisir l'objet de leur amour ; tout comme les mortels, ils sont obligés d'aimer le bien et de haïr le mal ; le bien n'est pas le bien parce que les dieux l'aiment, mais, au contraire, les dieux aiment le bien parce qu'il est le bien. Et Socrate sait d'avance ce qui est aimable aux dieux et ce qu'ils réprouvent, car il sait ce que c'est que le bien. Lui aussi pouvait dire comme disent aujourd'hui les catholiques : le bien est ce qui « semper ubique et ab omnibus creditum est ». La vérité était à ses yeux universelle, œcuménique, et par conséquent définitive. Si l'on eût essayé d'enlever à la vérité de Socrate ce prédicat d'universalité, rien ne l'aurait arrêté de la défendre, même la menace de la mort, ainsi qu'il le prouva maintes fois.

Aurait-il pu admettre que quelques siècles plus tard un petit peuple barbare se forgerait une vérité nouvelle, ne ressemblant aucunement à sa vérité à lui, Socrate, et que son propre monde grec arracherait à sa vérité le prédicat de l'universalité pour le transmettre à la vérité des Juifs, dont personne même ne connaissait le nom au temps où l'oracle proclamait Socrate le plus sage de tous les hommes ? Aurait-il pu admettre que ceux qui avaient été instruits par les écrits de ses propres disciples, déclareraient avec assurance : *Virtutes gentium splendida vitia sunt* ? Saint Augustin, il est vrai, n'a pas prononcé cette phrase ; on la lui a attribuée par erreur, ainsi qu'il a été établi [236] dernièrement, mais telle est en somme la signification de tout son enseignement. Les vertus des païens ne sont que des vices brillants, et Socrate est un païen comme tous les autres païens. Les pages les meilleures et les plus sincères du « *De civitate Dei* » de saint Augustin, sont consacrées à sa polémique contre les Stoïciens sur la question de savoir si la vertu peut remplacer pour l'homme toutes les valeurs de la vie. Et, chose bien étrange ! Saint Augustin polémisait de toutes les façons avec les païens. En discutant avec eux, saint Augustin se servait la plupart du temps des procédés coutumiers, c'est-à-dire qu'il dénonçait leurs préjugés, leur bêtise, leur immortalité, préoccupé, comme cela arrive toujours, bien plus de présenter ses adversaires sous un jour défavorable que de découvrir leurs véritables erreurs. Sous ce rapport, « *De Civitate Dei* » rappelle beaucoup la critique de Tolstoï de la théologie dogmatique. Cet ouvrage est en effet une sorte de critique de la théologie dogmatique des païens. Mais les pages les plus

puissantes et les plus extraordinaires de ce livre, celles qui nous font le plus réfléchir, ce ne sont pas celles où saint Augustin accuse les païens de sottise et d'immortalité, mais celles où il se dresse contre ce qu'il y a de raisonnable et d'élevé dans le paganisme. Si intelligents et si élevés que vous soyez, tel est le sens de ses remarquables objections aux Stoïciens, ni votre raison, ni votre dévouement sans limites aux principes élevés ne vous sauveront de la mort éternelle. Je pense que Socrate aurait lu avec un sourire les terribles philippiques de saint Augustin contre l'immortalité du [237] paganisme, car il aurait compris aussitôt leur valeur, c'est-à-dire qu'elles contenaient peu de vérité et beaucoup d'exagération, que ce n'étaient que des argumenta ad hominem, et surtout ad hominem dont l'opinion pouvait être négligée et que saint Augustin lui-même ne prisait pas. Mais accuser Socrate d'être raisonnable et moral, c'était bien autre chose ! Personne en ce cas ne pouvait reprocher à saint Augustin d'être malhonnête ou même d'exagérer. C'était vrai : Socrate était un homme raisonnable et moral. Ainsi avait dit l'oracle, ainsi avait parlé de lui-même Socrate. Seulement, ni l'oracle, ni Socrate, ni personne au monde n'aurait jamais pu s'imaginer qu'être raisonnable et moral était honteux, était un péché, que les hommes raisonnables et vertueux seraient condamnés sur un autre plan, sur un plan supra-humain, divin. Or, c'est précisément là-dessus que saint Augustin insiste le plus. La vertu des Stoïciens provoque son indignation. Il ne les accusait certes pas, non plus que Socrate, d'hypocrisie et de dissimulation. Il savait qu'ils étaient réellement vertueux et méprisaient sincèrement ou, tout au moins, dédaignaient les biens terrestres. Mais c'était cette sincérité qui le révoltait le plus. On ne peut aimer la vertu « an sich », on ne peut voir en elle le but dernier et trouver dans une vie vertueuse une entière satisfaction. Si vous affirmez, dit-il en s'adressant aux Stoïciens, que la conscience de la vertu rend bienheureuse l'existence humaine même la plus pénible, pourquoi donc autorisez-vous le suicide ? Pourquoi en certains cas particulièrement difficiles quittez-vous la vie et vous sauvez-vous de [238] votre béatitude dans le néant ? Par conséquent, vous ne trouvez pas toujours de consolation suffisante dans votre vertu !

Cet argument paraissait à saint Augustin absolument irréfutable. Et il s'en servait impitoyablement comme un guerrier expérimenté qui appuie son genou sur la poitrine de son adversaire terrassé et le serre à la gorge. Il faut renverser l'adversaire et briser sa résistance, afin de lui

arracher ce talisman précieux autour duquel la guerre s'est allumée. Socrate et ses disciples prétendaient à la vertu, au bon droit, et étaient parvenus à convaincre l'univers entier qu'ils connaissaient le secret de la vertu et en disposaient, et que ce secret se transmet d'une génération à une autre uniquement aux initiés, uniquement aux philosophes. Il n'y a pas de salut pour celui qui n'a pas accepté des mains de Socrate le talisman sacré, ou, pour parler plus simplement, qui n'a pas suivi la voie indiquée par Socrate.

En engageant la lutte contre la philosophie grecque, saint Augustin ne considérait certainement pas ses adversaires de haut en bas, comme nous considérons par exemple les êtres faibles, les enfants. Il voyait en Socrate un ennemi qu'il lui fallait absolument vaincre pour s'emparer de ce talisman, qui s'appelle le bon droit. D'après ses convictions, qu'il avait puisées entièrement dans cette même philosophie grecque, il n'existait qu'un seul talisman capable de rendre l'homme bienheureux, et, si ce talisman se trouvait entre les mains de Socrate, saint Augustin ne pouvait en disposer. Mais d'où sait-on donc qu'il [239] n'existe qu'un seul talisman ? Saint Augustin ne se le demandait même pas. C'était à ses yeux une vérité évidente, et il ne se demandait pas non plus de quelle source provenait la puissance miraculeuse du talisman. Socrate était non seulement un accoucheur, ainsi qu'il s'intitulait, mais aussi une sirène. Il avait chanté avec tant de séduction les divines beautés de la sagesse, que finalement tout le monde le crut. Et le chrétien saint Augustin se lança dans la lutte pour la possession du trésor inestimable, avec cette même ardeur qu'Annibal déployait jadis dans ses guerres contre les Romains pour le pouvoir et les richesses !

La dialectique, l'éloquence, la force physique, tous les moyens sont bons pour atteindre la victoire. C'est pour cela qu'il est étrange de se rappeler que ce même saint Augustin entreprit aussi cette lutte acharnée contre Pélage, qui rendit son nom si célèbre. Saint Augustin ne craignit pas de proclamer, à la suite d'Isaïe et de saint Paul, la doctrine de la prédestination et du salut par la foi. Dieu sauve non pas ceux qui méritent d'être sauvés, mais ceux qu'Il a choisis parmi la multitude des humains par un acte de Sa libre volonté. Et c'est pourquoi l'homme n'obtient pas son salut par ses œuvres ; il n'est même pas donné à l'homme d'accomplir de bonnes œuvres par ses propres forces : il les accomplit par la grâce qui lui est donnée sans nul mérite de sa part : « gratia gratis data ». Ainsi enseignait le grand prophète, ainsi

enseignait le grand apôtre. Et c'est cette doctrine, aussi inadmissible pour notre conscience que pour notre raison, que saint Augustin osa proclamer *urbi et orbi*.

[240]

J'ai dit, et je considère nécessaire de le dire encore une fois, que cette doctrine, si on ne la modifie pas en la commentant au moyen de sophismes habiles, ravit à l'homme les principes sur lesquels se fonde son existence. A partir du moment où il admet que Dieu ne tient pas compte de ce que nous considérons comme juste et raisonnable, il ne sait absolument plus ce qu'il doit entreprendre pour son salut et s'il doit même, en général, entreprendre quelque chose pour son salut. Les limites entre le raisonnable et l'inepte, le bien et le mal s'effacent, tout ce que nous enseignait Socrate et la philosophie grecque disparaît sans laisser de traces et nous entrons dans le domaine des ténèbres éternelles, sans issue. Mais nous nous souvenons que saint Augustin ne voulait pas confier son sort même à Dieu, sans se renseigner au préalable sur ce Dieu auquel il fallait croire : *cui est credendum* ? En réalité, saint Augustin ne trahit pas la tradition hellénique. Cicéron dit : « Socrates autem primus philosophiam devocavit e coelo et in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit et egit de vita, de moribus, rebusque bonis et malis quaerere » (Cicero Tusc., V, 10). A première vue, cette affirmation étonne. C'est le contraire, semble-t-il : Socrate a fait passer la philosophie de la terre aux cieux. Cependant Cicéron a raison, Socrate voulait lier les cieux et les soumettre ; il voulait rendre l'univers raisonnable. Et cette doctrine fut soigneusement conservée non pas seulement par ses disciples et ses successeurs, mais aussi par le catholicisme du Moyen Age. L'échec de Pélage ne sauva pas le catholicisme du joug de la philosophie grecque. Les théologiens [241] médiévaux, de même que les Grecs, tendirent toutes leurs forces pour obtenir la possession exclusive du talisman miraculeux qui donnait à celui qui le détenait la possibilité d'entrer librement dans un meilleur monde. Saint Augustin enseignait que l'orgueil était le commencement du péché, « *superbia initium peccati* », il démontrait avec toute la force de son génie et s'efforçait de faire pénétrer dans l'esprit des hommes la grande pensée biblique du péché originel, pensée si étrangère à ce monde païen dont les idées l'avaient nourri. Mais ce même saint Augustin ne pouvait pas ou plutôt ne voulait pas renoncer à l'orgueil et

à la vertu suprême : il exigea la condamnation de Pélage et parvint à le faire condamner...

Saint Augustin ne supportait pas l'orgueil chez les autres, les prétentions de l'homme à la sainteté et à la vertu lui paraissaient sacrilèges. Mais tout comme Socrate, il ne pouvait vivre sans être sûr de son bon droit. Les autres peuvent se tromper et se trompent en effet : cela est naturel, car il est dans la nature de l'homme de se tromper. Mais lui, Augustin, ne peut vivre dans le mensonge ; par conséquent, il connaît la vérité, qui lui procurera nécessairement le salut. La différence entre Socrate et saint Augustin n'était qu'apparente et se limitait à des mots : Socrate affirmait qu'il puisait sa vérité dans sa propre raison, tandis que saint Augustin disait qu'il avait reçu la sienne de la sainte Eglise catholique : « ego vere evangelio non crederem, nisi me catholicae (ecclesiae) commoveret auctoritas ».

Si vous vous adressez même aux historiens catholiques [242] de l'Eglise occidentale, vous pourrez vous convaincre que saint Augustin avait déjà créé la théorie qui justifie les conversions par la violence et le droit de l'autorité spirituelle de poursuivre par tous les moyens ceux qui se sont écartés de sa doctrine et de ses dogmes. (Se référant à l'Evangile selon saint Luc, XIV, 23 : *compelle intrare*.) Ce qui nous intéresse surtout, cependant, ce n'est pas tant la doctrine de saint Augustin que la source de ses idées sur la contrainte en tant que prédicat fondamental et imprescriptible de la vérité, avec une minuscule et une majuscule.

Dans ses « Confessions », il ne cesse de varier de différentes façons son thème fondamental : « Mon cœur est dans l'angoisse et ne s'apaisera pas avant de t'avoir trouvé. » Ce thème est aussi vieux que le monde. Le cœur des philosophes païens connaissait bien les tourments atroces et fatals de l'âme humaine égarée. De Socrate et peut-être de Thalès à Plotin, nombre d'hommes remarquables ont fait part au monde de leurs inquiétudes angoissées et aussi, naturellement, des moyens qu'ils savaient employés pour surmonter leurs doutes. Mais si l'inquiétude de saint Augustin n'était pas nouvelle pour le monde gréco-romain, la solution qu'il indiquait n'était pas neuve non plus. Lui aussi enseignait, tout comme Socrate, Platon et Aristote, que la solution consistait à mettre fin aux inquiétudes, à les vaincre. Et qu'on ne pouvait y mettre fin qu'en découvrant la vérité suprême, c'est-à-dire une vérité après laquelle il ne faudrait plus chercher, se tourmenter et

douter. Ce qui est extraordinaire, [243] c'est que plus tard, bien des centaines d'années après saint Augustin, le catholicisme réussit, tout en acceptant saint Augustin, à conserver dans ses profondeurs, comme une sorte de ferment indispensable probablement, les doutes et l'inquiétude. Ce n'est pas le lieu maintenant d'examiner comment ceux-ci pouvaient coexister avec la foi dans l'infailibilité de l'Eglise catholique. Il est certain que les protestants ont raison lorsqu'ils parlent du catholicisme comme d'un « complexio oppositorum ». A côté des dogmes immuables, il y eut toujours dans le catholicisme une angoisse que rien ne pouvait apaiser et qui suscitait de continuelles tempêtes dans les âmes de ses fils, même fidèles. Si donc il est exact de dire que la dogmatique catholique fut déterminée entièrement par les buts que se posait la pensée grecque, il est non moins vrai que l'Écriture sainte provoquait, par son désaccord profond avec l'esprit de la philosophie grecque, les réactions les plus inattendues chez ceux qui étaient destinés à ressentir les inquiétudes suprêmes de l'être humain. Aristote régnait sur l'esprit des catholiques médiévaux, et à la suite d'Aristote tous les fils de l'Eglise s'efforçaient de déterminer en des termes clairs et indiscutables l'essence de la doctrine qu'ils confessaient. Et ils voulaient que cette doctrine n'offensât ni leur raison, ni leur conscience. Mais, en réalité, si les efforts de Philon pour accorder la Bible avec les exigences d'un esprit philosophiquement cultivé étaient condamnés d'avance à un échec, il en fut de même des tentatives des premiers apologètes. Quelles que fussent la profondeur et la beauté de leurs conceptions [244] philosophico-religieuses, elles témoignaient toutes de l'impossibilité absolue qu'il y avait à concilier le judaïsme avec l'hellénisme. Cela apparut déjà avec une netteté et une clarté particulières dans la polémique que provoqua Pélage. Les pélagiens affirmaient par la bouche de Julien : « *Santas quidem apostoli esse paginas confitemur, non ob aliud, nisi quia rationi, pietati, fidei congruentes erudiunt nos* ». Et saint Augustin pensait de même. Et d'ailleurs il est impossible de « penser » autrement. Saint Augustin n'affirmait-il pas que Dieu bon et juste ne pouvait exiger l'impossible ? Mais exiger des hommes qu'ils confessent une doctrine contraire à la raison et à la conscience n'équivaut-il pas à exiger d'eux l'impossible ? Et le catholicisme n'admit jamais que les dogmes de l'Eglise fussent inconciliables avec la raison. Au contraire, le catholicisme qui avait condamné Pélage livrait à l'anathème ceux qui affirmaient que la foi et la raison étaient inconciliables. Pélage fut vaincu, mais le vaincu fit la

loi au vainqueur. Et aujourd'hui encore saint Thomas d'Aquin est considéré comme le théologien normal de l'Eglise.

Socrate et l'hellénisme triomphèrent. Cela signifie-t-il qu'il en sera encore ainsi, qu'il en sera toujours ainsi ? C'est fort possible, et même probable. Et si tout ce qui est réel était raisonnable et nous parlait de ce qui est éternel, les philosophes n'auraient plus qu'à se croiser les bras. Mais ce n'est pas seulement le réel qui est raisonnable ; et il est certain que ce qui est raisonnable n'est pas toujours réel, et que ce qui n'est pas raisonnable n'est pas toujours irréel. [245] Ainsi donc, si Socrate doit rester définitivement vainqueur sur terre (et je répète qu'il a toutes les chances de l'être), cela ne signifie rien quant à la valeur de sa vérité. Car j'espère qu'il n'est pas besoin de démontrer que les vérités peuvent être de valeurs différentes. D'où savons-nous que le triomphe sur terre est garanti à la vérité, ou bien même que ce triomphe lui est indispensable ?

L'histoire nous enseigne bien des choses ; mais quand l'historien s'imagine que l'avenir nous découvre la signification du présent, ou bien quand il justifie quelque idée, ainsi que cela se fait souvent, en disant qu'elle avait l'avenir pour elle, et en écarte une autre sous le prétexte qu'elle n'avait pas l'avenir pour elle, il introduit certes de l'ordre et de l'harmonie dans sa science, ou bien même transforme l'histoire, c'est-à-dire un simple récit en une science, mais il ne se rapproche nullement de la vérité. La vérité n'est pas constituée de cette matière dont on forme les idées. Elle est vivante, elle a ses exigences, ses goûts et même elle craint par-dessus tout, par exemple, ce qui en notre langage s'appelle l'incarnation.

Elle en a peur comme tout ce qui est vivant a peur de la mort. C'est pour cela que celui-là seul peut la voir, qui la cherche pour soi-même et non pour les autres, qui a fait le vœu solennel de ne pas transformer ses visions en jugements obligatoires pour tous et de ne jamais rendre la vérité tangible. Quant à celui qui veut s'emparer de la vérité, qui veut la saisir dans ses brutales mains humaines, qui veut l'incarner, afin de pouvoir ensuite la montrer partout [246] et à tous, celui-là est condamné à de continuelles déceptions ou bien à vivre d'illusions, car toutes les vérités incarnées ne furent jamais que des illusions incarnées.

Peut-être me dira-t-on que l'humanité n'a fait que gagner à cela ; mais il ne s'agit pas de cela : la vérité doit-elle être utile elle aussi ? Le pragmatisme n'est-il pas mort le lendemain de sa naissance ?

[247]

Le pouvoir des clefs

Troisième partie

[Retour à la table des matières](#)

[248]

[249]

Le pouvoir des clefs
TROISIÈME PARTIE

I

**DE LA RACINE
DES CHOSES**

I

[Retour à la table des matières](#)

Le lieu commun de la philosophie : « Ne possède une réalité véritable que ce qui ne connaît pas les changements, ce qui n'a pas de commencement et n'est pas soumis à la destruction. »

Si même l'on admet que c'est exact (mais on ne peut l'admettre), l'affirmation inverse, que tout ce qui n'est pas soumis au changement et à la destruction possède une vraie réalité, ne peut aucunement être considérée comme exacte, rien que pour cette raison en tout cas, qu'il nous est absolument impossible de savoir au juste ce qui n'est pas soumis au changement et à la destruction. Nous savons seulement qu'il y a des choses qui ne sont pas soumises au changement et à la destruction plus ou moins rapides. Il semble même que ce n'est qu'à la faveur d'une équivoque, que l'existence de l'idéal est considérée comme éternelle et immuable. Une idée générale, le lion, le moustique, l'ichtyosaure, par exemple, continue [250] certes à exister, tandis que les lions, les moustiques et les ichtyosaures vivants disparaissent on ne sait où. Et l'homme continue à exister, bien qu'il ne reste plus qu'un souvenir de Socrate, de César et d'Alexandre le Grand, souvenir qui sombrera aussi un jour dans le Léthé. Mais où donc est le vrai être, dans ce Socrate disparu qui fut néanmoins vivant, bien que peu de temps, il est vrai, ou dans l'« homme » qui s'est conservé jusqu'à ce jour mais

n'a jamais été vivant ? Pour Hegel, cette question n'existait même pas. Or, il y a certainement là une question, et d'une importance capitale. Car, après tout, bien que l' « homme » existe plus de temps que Socrate, il n'est cependant pas éternel, et nombre d'idées générales déjà ont péri si complètement, que le souvenir même ne s'en est pas conservé...

« Celui qui sait ce que c'est que la vraie philosophie, déclare Hegel, celui-là n'est pas troublé par la mythologie de Platon, pour celui-là sa théorie des idées n'est que la théorie des concepts. » Mais là aussi surgit une question : qui sait ce qu'est la vraie philosophie et en quoi elle se distingue de celle qui n'est pas vraie ? Ou plus exactement : qui donc possède le souverain droit de donner la réponse dernière et définitive à cette question, et par qui ce droit a-t-il été concédé ? Comme on le sait, tout philosophe prétend à ce droit. Il est vrai que l'énorme majorité des philosophes, depuis les temps les plus reculés, étaient persuadés, ainsi que je l'ai déjà dit, que l'objet de leurs recherches ne devait être que l'éternel et l'immuable. Sous ce rapport, Hegel ne se distingue pas [251] de la majorité, on pourrait dire même de la foule philosophique, si l'on ne dédaignait pas certains procédés polémiques d'un usage courant parmi les savants et qui possèdent d'ailleurs une action réelle.

Il est vrai que l'éternel présente à l'égard du temporaire de nombreux avantages extérieurs fort séduisants, de sorte qu'on peut admettre que la faible nature humaine s'est manifestée chez les philosophes aussi en ce cas : l'éternel et l'immuable les a séduits non seulement parce qu'il est supérieur par son essence au transitoire et au variable, mais aussi, entre autres, parce qu'il se laisse plus facilement fixer et, par conséquent, étudier. Héraclite provoquait la raison : on ne peut, disait-il, se baigner deux fois dans la même rivière ; la rivière s'écoule sans cesse, à chaque instant elle devient autre, on ne peut l'arrêter, la fixer, ne fût-ce que pour le bref moment qui est nécessaire pour se plonger dans l'eau. Et ce n'est pas seulement la rivière qui coule, tout coule, tout change, tout devient autre. Mais les idées générales, elles, restent. Et ce n'est que par le moyen des idées générales qu'il est possible d'arrêter la danse folle de l'être.

Les idées apparaissent aux philosophes sous l'aspect d'un arc-en-ciel au-dessus d'une chute d'eau : l'arc-en-ciel demeure immobile, immuable, tandis que l'eau jaillit, se brise et s'évapore en poussière. Où donc faut-il chercher l'essence des choses, est-ce dans ces éclaboussures, dans ces gouttes qui naissent et disparaissent, ou bien

dans l'arc-en-ciel ? A quoi doit s'appliquer notre pensée ? Ainsi posait-on la question, en perdant de vue que l'arc-en-ciel passe [252] aussi, il cessera d'exister quand le soleil se couchera, tandis que les gouttes d'eau demeurent, bien qu'elles disparaissent beaucoup plus vite du champ de notre vision. Ces gouttes qui apparaissent et s'évanouissent avec une telle rapidité sont, en somme, plus éternelles que l'arc-en-ciel ; bien qu'elles se suivent les unes les autres et disparaissent, elles ne périssent cependant pas, mais ne font que changer de place. Ainsi donc, si est essentiel ce qui persiste, alors il est évident que ce n'est pas l'arc-en-ciel qui constitue l'essence, mais la poussière d'eau. Mais là n'est pas le plus important encore. Le principal est que le réalisme philosophique (je prends ici le terme réalisme dans son sens médiéval, et non pas moderne), qui était toujours si fier de sa noblesse et qui méprisait orgueilleusement le matérialisme comme une théorie non philosophique, se trouve être si proche du matérialisme, par ses caractères fondamentaux, qu'on ne peut que s'étonner de la guerre acharnée qu'ont menée toujours entre elles ces doctrines. Cela concerne surtout la philosophie de Hegel.

J'ai dit plus haut que Hegel ne prenait pas au sérieux la mythologie de Platon. Il n'aimait pas non plus la manière dont Platon écrivait. Il parle même une fois du « bavardage » du divin philosophe. Il est vrai que, selon la coutume et obéissant à la tradition, il commence par vanter la beauté et le pathétique du style de Platon ; mais il ne put cependant ou ne voulut pas s'empêcher de parler de sa prolixité. Et ce n'est nullement un hasard ; il y a donc lieu de regretter que Hegel n'ait pas développé davantage la pensée qu'il [253] a jetée en passant ; le « bavardage » de Platon est évidemment en relation directe avec l'intérêt qu'il manifeste pour la mythologie.

Du point de vue de la philosophie dont Hegel est le représentant, toute mythologie n'est en somme que bavardage. Le philosophe doit penser au moyen de concepts, et celui qui ne le sait pas, ne sait pas ce que c'est que la philosophie. Ni Hegel, ni ses prédécesseurs ne purent jamais démontrer cette affirmation ; et elle ne pourra jamais être démontrée, car toute démonstration la présuppose.

Le problème de la philosophie pour tout philosophe réaliste (je rappelle encore une fois que j'ai tout le temps en vue le réalisme au sens médiéval du terme, c'est-à-dire ce qui aujourd'hui se nomme idéalisme) est la statique et la dynamique de l'idéal. Les concepts sont en

mouvement et se transforment les uns en les autres selon leurs propres lois, qui leur sont immanentes. L'objet de la philosophie est de saisir la logique intime et la nécessité de ce mouvement. Hegel est donc conséquent avec lui-même lorsqu'il transforme la logique en ontologie. Il reste de même fidèle à lui-même lorsqu'il s'élève contre la critique faite par Kant de l'argument ontologique. On sait que Kant affirmait que l'idée de cent thalers ne présuppose pas l'existence de ces cent thalers. Hegel considère de semblables raisonnements comme plats et vulgaires. Certainement, dit-il, pour un être individuel (c'est-à-dire pour le vulgaire), cette différence existe ; il veut avoir cent thalers réels et non pas l'idée de cent thalers. Mais il lui faut s'élever [254] jusqu'à la conscience philosophique ; alors il lui sera complètement indifférent d'avoir ou de ne pas avoir cent thalers, même s'ils constituaient toute sa fortune. Hegel va encore plus loin dans ses exigences : pour le philosophe, dit-il, le fait qu'il existe lui-même ou qu'il n'existe pas, doit être indifférent, tout au moins, ajoute-t-il, dans cette vie terrestre, limitée. Hegel va jusqu'à rappeler les célèbres vers d'Horace :

Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinae.

et en fait une loi philosophique fondamentale, plus obligatoire encore pour le philosophe chrétien que pour le philosophe païen...

Mais Hegel a eu tort de limiter sa pensée en exigeant de l'homme qu'il demeure indifférent à l'égard seulement de son être terrestre, limité. Il a tort, car il y a là une erreur évidente, une erreur fatale. L'être infini est à tel point détaché de l'être fini, que c'est uniquement par la traditionnelle confusion des idées qu'on peut expliquer que Hegel ait fait rentrer ces deux concepts dans une même idée. Il aurait été bien plus exact de les désigner par des noms différents et même directement opposés, ainsi que le faisait d'ailleurs parfois Hegel. Autrement dit, si nous parlons de l'être limité, du particulier, de l'individuel, nous devons appliquer au général le prédicat du non-être, et vice-versa.

Ainsi donc, au sens exact des termes, pour que le jugement de Hegel que je viens de citer fût exprimé [255] d'une façon adéquate, il eût fallu écarter la limitation qu'il y a introduite et dire simplement que, pour le philosophe qui s'est élevé au-dessus du quotidien, de l'ordinaire, le fait

que le monde existe ou n'existe pas doit être indifférent. L'être particulier doit être ramené à l'être en général dans toute sa fière et sublime abstraction ; telle est la première exigence théorique et pratique qui est présentée au philosophe. Savoir mépriser le particulier au nom du général, signifie s'élever philosophiquement.

Avant de déterminer la valeur de cette thèse de Hegel, je voudrais attirer l'attention du lecteur sur le fait que ce n'est pas Hegel qui a inventé cette exigence. Et ce n'est même pas lui qui l'a formulée le premier. Elle domine toute la philosophie et, comme j'ai déjà eu l'occasion de le dire, elle a déjà été exprimée dans l'unique fragment des écrits d'Anaximandre qui est parvenu jusqu'à nous. Mais Hegel la répète avec une insistance particulière, comme s'il soulignait qu'elle est *articulus stantis et cadentis philosophiae*. Et c'est pour cela peut-être qu'aucun des systèmes idéalistes ne se trouve aussi proche du matérialisme que le système de Hegel. Sa pensée, son idéal, contient en soi tout aussi peu de vie, d'animé que la matière des matérialistes. Et son Dieu, Hegel nomme Dieu plus souvent que n'importe quel autre philosophe, son Absolu et l'Esprit, toutes ses sublimes idées, ne se distinguent en rien de la matière. Il est évident que la première condition et le postulat de la pensée scientifique est la mort de ce qui est animé. Hegel, ses prédécesseurs et ses successeurs, idéalistes et [256] matérialistes, triomphent tous lorsqu'ils parviennent à établir pour tous les êtres vivants *γένεσις καὶ φθορά* (la naissance et la destruction). Dieu lui-même, s'il est vivant, doit être soumis à *γένεσις καὶ φθορά*, et Dieu lui-même doit donc s'élever au-dessus de lui-même et se dissoudre dans l'idée générale, qui est l'unique objet digne de l'attention du philosophe.

C'est pour cela qu'il est absolument impossible de nier que les prétentions de la gauche hégélienne au *magister dixit* soient parfaitement légales. Le maître a dit, il a vraiment dit tout ce qu'a déduit de ses thèses l'école du matérialisme économique. L'histoire est un processus, et le matérialisme n'est nullement « individuel ». Le matérialisme s'élève aussi au-dessus de l'être particulier. Les vers d'Horace sont aussi sacrés pour lui que pour Hegel, et il est tout à fait indifférent à l'égard des êtres individuels ; en ce qui concerne le Dieu personnel, il est bien plus radical que Hegel et lui dénie résolument le droit au prédicat de l'être.

Seuls existent la matière et l'ordre. Car cela est permanent et ne change pas. Tout le reste n'est que superstructure.

Si vous voulez, les hégéliens de gauche ont eu tort de s'intituler matérialistes : leur matière est tout aussi idéale que leur ordre, et en tout cas elle ne contient pas pour un sou de plus de cette vie criminelle contre laquelle après Anaximandre, lutta toute la philosophie et contre laquelle nous met en garde Hegel.

L'exigence fondamentale de la morale philosophique (la philosophie a aussi sa morale, la morale [257] forme l'essence même de la philosophie) est observée avec toute la rigueur à laquelle peut prétendre la science la plus scrupuleuse. Car le crime de l'être individuel ou animé consiste en son arbitraire. Or, dans le royaume du matérialisme économique, il n'y a pas place pour l'arbitraire individuel, tout s'y accomplit avec une nécessité absolue, conformément à un ordre établi une fois pour toutes.

II

Je ne songe nullement à accuser Hegel d'athéisme. Aujourd'hui de telles accusations paraîtraient ridicules : Hegel lui-même n'est plus de ce monde, et même s'il vivait encore, personne ne le poursuivrait pour son athéisme ; au contraire, il est possible qu'il serait hautement loué. Mais il est certain que les matérialistes qui nient ouvertement Dieu expriment bien plus exactement la pensée dernière de la philosophie de Hegel que Hegel lui-même. Et l'idéaliste Schopenhauer formula plus heureusement l'essence même de l'idéalisme, lorsqu'il déclarait que la religion existait pour la foule ; tandis que la philosophie, la philosophie authentique naturellement, n'existait que pour les élus, pour ceux auxquels il est donné de voir et de comprendre la vérité. La foule, ce sont « die das Allgemeine nicht erreichen », qui ne sont pas capables de s'élever jusqu'au général. Ce n'est pas moi qui ai ajouté le mot « s'élever » ; il se rencontre toujours chez Hegel lorsqu'il s'agit des rapports entre [258] l'individuel et le général. Et Dieu, selon Hegel, de même que les cent thalers de Kant, est beaucoup plus sublime lorsqu'il se transforme en une idée que quand il demeure vivant dans son

individualité. C'est pour cela que Hegel admet l'argument ontologique de l'existence de Dieu et discute avec Kant.

Laissons en attendant de côté les exigences de la morale. Il se peut qu'il soit en effet très élevé de donner la préférence au général vis-à-vis de l'individuel. Il se peut aussi que cela ne soit pas si élevé, mais au contraire fort bas. Je dis : laissons de côté, car vraiment je ne sais comment l'on pourrait trancher cette question et si même elle peut être résolue dans un sens ou dans l'autre. A mon avis, il n'est pas de solution et il ne peut y en avoir. Les uns déclareront que Dieu qui n'est qu'une idée, n'est pas plus un Dieu que le bœuf blanc de certains peuples orientaux ou que le soliveau des sauvages, et que si réellement Dieu n'est que l'être dans la vérité, ainsi que l'affirme Hegel, c'est-à-dire un concept analogue au concept des cent thalers, cela équivaut à dire que Dieu n'a pas d'être. Le moraliste peut monter sur ses plus hautes échasses et démontrer après Horace que « *justum et tenacem propositi virum* », doit demeurer impassible, quand bien même la voûte céleste s'écroulerait sur lui, cela ne change rien à l'affaire. La morale est autonome et nous impose ses lois, sans tenir compte certainement des lois de tout genre édictées par les autres habitants incorporels de l'âme empirique humaine. Mais depuis quand donc l'épicurien Horace est-il devenu une autorité dans les questions morales ? [259] Il vante le courage comme une vertu absolue, et Hegel le répète, et déclare avec assurance que le chrétien doit être encore plus courageux que le païen. Hegel parle ainsi en son propre nom et sous sa propre responsabilité ; mais ici on peut opposer à son assurance l'assurance contraire ; il convient certes au païen de pousser son courage jusqu'aux limites dont parle Horace : pour le païen, en effet, c'est la morale qui constitue l'instance suprême. Pour le païen le bien règne sur les dieux comme sur les hommes, et nulle puissance au monde ne peut abroger ce qu'a prescrit le bien. Pour l'Epicurien, pour le Stoïcien, « *virtus* », le courage est la vertu primordiale, fondamentale et suprême. Ce n'est pas en vain que les Romains désignaient sous ce terme aussi bien le courage que la vertu en général. Mais le chrétien connaît encore d'autres vertus ; pour le chrétien, et en général pour celui qui croit en Dieu, la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse. Schopenhauer même, dont l'âme n'avait conservé tout au plus que de faibles réminiscences de son ancienne foi, même Schopenhauer sait que le courage n'est qu'une vertu empirique. D'après lui, le courage et l'impassibilité devant le

danger sont des vertus de sous-officier ; sous ce rapport, certains animaux dépassent même l'homme : ne dit-on pas courageux comme un lion ?

Et c'est vrai ; le courage est une vertu relative ; je dirais une vertu immanente, et comme telle il joue un rôle cardinal dans la doctrine des Epicuriens et des Stoïciens. « Nil admirari ! » Ne s'étonner de rien et ne rien craindre : pour celui qui est persuadé qu'il [260] n'y a rien au delà des limites du monde visible, il est naturel de n'aspirer qu'à la compréhension, et il est tout aussi naturel pour lui de chasser au loin des sentiments tels que l'étonnement, la crainte ou l'espoir. Le représentant le plus remarquable dans la philosophie moderne de cette attitude, c'est sans contredit Spinoza, dont l'influence sur Hegel ne peut être exagérée. L'idée de l'esprit absolu appartient entièrement à Spinoza et c'est chez lui aussi qu'avec une force qu'on ne retrouve chez nul autre, tout ce qui est individuel, particulier se transforme en mode d'une substance unique, éternelle. Et la répugnance pour toute mythologie non seulement platonicienne, mais aussi biblique, s'exprime avec plus d'énergie encore chez Spinoza que chez Hegel ; il croyait en l'esprit, uniquement en l'esprit. Les doutes, les hésitations de l'âme n'étaient pour Spinoza que des indices de faiblesse, et il méprisait également ceux qui se laissaient aller à la crainte et ceux qui se laissaient leurrer par des espérances. Le problème pour lui, c'est-à-dire pour le philosophe, se réduisait exclusivement à ceci : « intelligere ». Et conformément à cela, son idéal est « Amor Dei intellectualis ». Ce mot intellectualis peut, selon moi s'appliquer aussi bien à « amor » qu'à « Dei » ; et alors il faut traduire ainsi : amour intellectuel pour un Dieu intellectuel.

Horace avait certainement raison lorsqu'il disait dans son « Ars poetica » :

« Pictoribus atque poetis

« Quodlibet audendi semper fuit aequa potestas

« Le pouvoir d'oser tout fut toujours accordé aux peintres [261] et aux poètes ». Le droit à toutes les audaces imaginables fut toujours accordé non seulement aux poètes et aux peintres, mais aussi aux philosophes, et je ne voudrais pas que ce que je dis ici de Schopenhauer,

de Spinoza, de Hegel fût considéré comme une accusation contre ces philosophes auxquels je reprocherais la liberté de leur pensée. Au contraire, si l'on me demandait mon autorisation, je serais prêt à accorder à tous les chercheurs, peintres, poètes, théologiens, philosophes, ou même tout simplement vagabonds, « potestas audendi », dans la mesure qu'il leur plaît : qu'ils osent tant qu'ils veulent ! Mes observations ne tendent précisément qu'à défendre ce droit des philosophes à toutes les audaces, si dangereuses et si démesurées qu'elles soient. Si je discute, c'est tout simplement parce que je suis de plus en plus convaincu que la philosophie rationaliste qui vient des Grecs, avait toujours pour objet secret de limiter « potestas audendi ». Ce besoin purement grec se manifeste jusque dans l'Écriture sainte. Le 4^e Évangile débute par ces paroles : ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, au commencement fut le Verbe. De même que chez les Romains « virtus », λόγος chez les Grecs avait une double signification : λόγος signifie le verbe et la raison. Et ce n'est certainement pas un hasard non plus : les Grecs supposaient la raison déjà « implicite » dans le verbe ; c'est dans le verbe qu'ils la cherchaient, tout particulièrement Socrate et les écoles issues de Socrate.

Dans le « Phédon », Platon dit que le plus grand malheur qui puisse arriver à l'homme est de devenir μισόλογος, c'est-à-dire haïsseur de la raison et qu'il faut [262] se garder de ça par-dessus tout. Cette pensée persiste à travers l'histoire de la philosophie grecque tout entière, et il semble que par l'entremise de Philon d'Alexandrie elle est passée dans l'Évangile et de là dans la philosophie chrétienne. Socrate triomphait de ses adversaires dans la discussion toujours au moyen du même procédé : il leur prouvait que leur vie, leurs actions manquaient de cette unité et de cette logique rigoureuse qu'il parvenait toujours à découvrir dans les pensées et dans les mots. Et il avait certes raison. Il y a dans le langage, dans le verbe, bien plus de logique que dans la vie et dans l'âme de n'importe quel homme. En somme, ce n'est que dans le verbe qu'on trouve une rigoureuse logique. Si l'on pouvait éclairer la vie intérieure d'Alcibiade, de Périclès, de Socrate lui-même, il y a lieu de croire qu'elle ne pourrait être comparée, sous le rapport de la rigueur logique et de l'esprit de suite, au langage des Hellènes si minutieusement travaillé et qui entre les mains d'un maître se trouvait être un modèle d'obéissance et d'unité. Cela provient de ce que le langage opère principalement sinon exclusivement au moyen d'idées

générales. Les noms propres eux-mêmes sont des idées générales : chaque nom propre en effet est le produit d'une abstraction, car il représente tel ou tel objet concret non pas à un endroit et à un moment déterminés, mais toujours et partout. César est César enfant, adolescent, vieillard, à Rome, en Gaule, César éveillé, César dormant. Lorsque nous avons appelé l'homme ou l'objet par son nom, nous sommes aussitôt passés de cette contingence complexe, énigmatique, [263] inexprimable par la parole, qui appartient à tout ce qui est réel, c'est-à-dire particulier, dans le domaine du général avec sa simplicité, sa clarté, ses lois nécessaires et, par conséquent, sa compréhensibilité.

D'après une opinion répandue, l'homme en tant qu'être raisonnable diffère des animaux en tant qu'êtres irraisonnables en ce que, grâce à la pensée, il est capable de passer ou, comme dit Hegel, de s'élever du particulier au général. Je crois qu'on commet là une erreur, une erreur très grave. La faculté de distinguer dans les objets le général n'appartient pas du tout en propre à l'homme : tous les animaux perçoivent le général, et plus encore les animaux inférieurs que les animaux supérieurs. Pour un loup, un lion, l'agneau n'est que de la nourriture, et sous ce rapport tous les agneaux ne sont que des agneaux en général. Il en est de même de l'aigle et du condor. Les animaux remarquent très rarement le particulier ; ils ne font généralement exception que pour leurs petits, et encore pas toujours... On sait que les oiseaux ne sont même pas capables de distinguer leurs propres œufs ; et c'est ainsi que le hoche-queue couve l'œuf qu'a déposé dans son nid le coucou. Je ne parle déjà pas des organismes inférieurs qui n'ont, semble-t-il, que les représentations les plus générales : ce qui est mangeable et ce qui n'est pas mangeable.

Ainsi donc, à l'encontre de Hegel, et de ceux dont il accepta les principes fondamentaux, il y a lieu de considérer la faculté de passer du particulier au général, non pas comme une ascension mais bien comme [264] une chute, si naturellement on admet que dans l'échelle des êtres vivants l'homme occupe une place supérieure à celle des animaux. Et si c'est ainsi, il faut croire que « logos », le verbe peut ne pas contenir toute la raison, de même que toute la vertu ne se trouve pas dans « virtus ». Si on le veut, au commencement fut le verbe ; mais c'est uniquement parce qu'au commencement, à ce commencement en tout cas que l'homme peut distinguer de ses yeux myopes, tout était encore très élémentaire (au commencement, je le répète, les êtres vivants ne

recherchaient que la nourriture, une nourriture quelle qu'elle soit, la nourriture en général) et bien des choses n'existaient pas encore. Plus tard, quand la nourriture en général et tout ce général qui est la condition nécessaire de l'existence des organismes fut trouvé, et surtout lorsque parut l'homme civilisé avec de grandes réserves de ce général, de sorte qu'on pouvait ne plus s'en préoccuper, quand naquit par conséquent le loisir, et avec le loisir, la possibilité de s'intéresser non pas uniquement au nécessaire, c'est alors seulement que se manifesta avec toute sa force la signification du particulier et de l'individuel. Au commencement, tous les hommes étaient égaux et ne se distinguaient entre eux que quantitativement, l'un était plus fort, l'autre plus faible, physiquement. Au commencement, il n'y avait ni Socrate, ni Mélitus, ni Patrocle, ni Thersite, mais seulement des hommes en général. Alors Homère, Schiller et les autres poètes n'auraient rien eu à faire, car il n'y avait qu'« un général », que tous chantaient en paroles [265] uniformes, il faut croire, et en actions plus uniformes encore...

III

Comment arriva-t-il donc que la philosophie, et précisément cette philosophie qui prétendait si obstinément au sublime et qui, en effet, semble-t-il, voulait être « élevée », rien qu'élevée, comment arriva-t-il qu'elle glorifiât l'idéal de l'homme des cavernes et même des invertébrés ? Est-ce de l'atavisme, ou bien y a-t-il là quelque mystère ? Pourquoi est-ce Aristote qui triompha dans l'histoire et non pas Platon ? Pourquoi le christianisme même se laissa-t-il induire en tentation par le logos ? Pourquoi la pensée moderne ne peut-elle se libérer des charmes de la philosophie de Hegel, et même ceux qui ont la foi ne peuvent-ils croire qu'en un Dieu général, qu'en un Dieu concept et sont-ils convaincus que toute autre foi est répréhensible et même inacceptable pour un homme instruit ? Est-elle vraiment impossible à accepter ? Ou bien avons-nous le droit d'exiger enfin en ce qui concerne l'héritage que nous avons reçu des Grecs, ce *beneficium inventarii* auquel ne songeait pas nos pères ? Mais comment et de qui l'exiger ? Qui nous dira avec certitude si le premier verset du 4^e Evangile est une révélation ou bien une interpolation datant de l'époque où l'Écriture sainte n'était plus entre les mains des pauvres d'esprit auxquels elle était destinée

mais entre celles de l'aristocratie romaine instruite [266] par les maîtres grecs ? Et qui donc nous aidera à résoudre cette question : où nous faut-il chercher le vrai Platon : dans sa mythologie ou bien dans sa théorie des idées scientifiquement développée par Aristote ?

On sait que la philosophie européenne mène aujourd'hui une lutte acharnée contre le psychologisme. Le problème n'est certes pas nouveau : le psychologisme a existé de tout temps, et la philosophie idéaliste a toujours lutté contre lui. Dans les temps modernes, nul, semble-t-il, parmi les philosophes ne fut plus que Hegel un ennemi acharné et irréconciliable du psychologisme : cela ressort clairement de ce que j'ai déjà dit. Mais chez Hegel lui-même, cependant, nous nous heurtons au raisonnement suivant : « Chaque homme dit sans hésiter : il est évident que les objets que je vois existent. Mais il n'est pas vrai qu'il croit à leur réalité, il admet le contraire, car il les mange et il les boit ; c'est-à-dire qu'il est persuadé que les choses n'existent pas en elles-mêmes, que leur être n'a aucune stabilité, qu'il n'a pas d'essence. L'intelligence ordinaire se trouve donc être supérieure dans ses actes à ce qu'elle est dans sa pensée, car son être agissant est un esprit complet. »

Laissons de côté l'explication de Hegel, car comme toute explication elle est discutable. Mais le fait est indiscutable. L'homme qui croit que les choses existent sait en même temps qu'elles n'existent pas, et ce savoir s'exprime non pas en paroles, mais tout autrement, en actions, mais cependant de telle façon que les autres peuvent s'en rendre compte, Hegel, par exemple, et après lui ses lecteurs.

[267]

Prenons maintenant un autre fait du même ordre, se rapportant non plus à l'homme de la foule, mais aux philosophes. Tous les philosophes ont toujours considéré le point de vue psychologique comme faux, et tout particulièrement Hegel. De même que les hommes ordinaires considèrent que les choses qu'ils voient existent, les philosophes affirment que les vérités qu'ils pensent existent aussi et tous ainsi se déclarent anti-psychologistes. Mais lisez les « Logische Untersuchungen » et les autres travaux de Husserl et vous pourrez vous convaincre, que si les philosophes se prononçaient ouvertement contre le psychologisme et ne tarissaient pas en déclarations en ce sens, leurs actes ne s'accorderaient pas avec leurs paroles : tout comme les premiers

venus, ils mangeaient et buvaient ces mêmes vérités qu'ils proclamaient éternelles. Quelle sera donc notre attitude à l'égard des philosophes : faut-il les considérer comme étant dans la vérité lorsqu'ils agissaient, c'est-à-dire leur poser les mêmes exigences qu'aux hommes de la rue, ou bien faut-il leur accorder le privilège, vu leur haute situation, de ne pas être soumis aux lois générales ?

Cela est d'autant plus important que Hegel lui-même, d'après Husserl, ne put éviter le sort commun ; lui aussi disait certaines choses et en faisait d'autres, dans sa philosophie et par sa philosophie. Et si l'on accepte mon témoignage, il apparaît que Husserl se trouve dans la même situation que Hegel ; lui aussi mange et boit ses vérités éternelles, et il les mange et les boit dans une mesure bien plus grande encore [268] que tout autre philosophe ; on peut dire que chez lui la destruction des vérités est directement proportionnelle à son assurance en leur indestructibilité. Je pose donc la question : de quoi devons-nous tenir compte ? Des paroles des philosophes ou de leurs actes ? Leurs paroles nous disent que leurs vérités sont éternelles, mais leurs actes nous démontrent que leurs vérités sont tout aussi transitoires que ces choses sensibles qui paraissent existantes aux gens ordinaires, mais qui pour la raison se trouvent n'être que de purs fantômes qui s'évanouissent au seul contact de la logique. Autrement dit : faut-il s'instruire auprès des philosophes en étudiant les théories qu'ils ont imaginées ou bien en observant leur vie dans toutes ses manifestations, c'est-à-dire non seulement leurs paroles, mais aussi leurs actes, leur attitude, etc.

Il y a lieu cependant de croire qu'on ne réussira probablement pas à donner à cette question une réponse unique, complète, bonne pour tous les cas, ainsi que le voudrait le lecteur, et particulièrement le spécialiste en philosophie, qui aime le général et n'apprécie que l'immuable. Car il arrive que l'esprit complet (« der ganze Geist »), pour employer la terminologie de Hegel, se manifeste parfois en actes et parfois aussi en paroles. Il se produit parfois un tel « complexio oppositorum » que la contradiction dans les paroles et dans les actes ne peut être évitée par le pauvre animal à deux pieds. Ainsi, par exemple, l'homme est bien obligé d'affirmer que le pain et l'eau existent, et en même temps de manger le pain et de boire l'eau, car ainsi que le lui a prouvé l'expérience, il ne peut [269] manger ni boire ce qui n'existe pas (bien que, s'il le pût, il le préférerait souvent à ce qui existe). Ainsi donc la question apparaît extrêmement complexe, et nous ne pouvons ni

l'éviter, ni la simplifier. D'ailleurs, en général, le désir de simplifier ce qui est complexe ne mène à rien de bon. Dans notre cerveau nous pouvons introduire une certaine harmonie et un ordre apparent, mais la réalité demeure ce qu'elle était et ne s'insère ni dans les conceptions idéalistes, ni dans les conceptions matérialistes. Quels que soient les systèmes que nous édifions, l'homme n'y trouvera pas la place suffisante pour y faire rentrer tout ce qui cherche un refuge...

Je le répète, le matérialisme en somme ne se distingue en rien de l'idéalisme, bien qu'à en juger à leur aspect extérieur ces deux conceptions diffèrent complètement entre elles.

Dans les deux cas on s'efforce, et avec tout aussi peu de succès, d'enfermer la vie sous une torture, dans une cave, dans un souterrain. Mais la vie fait sauter les murs les plus épais, les voûtes les plus solides. Tôt ou tard la philosophie deviendra la philosophie « en plein air », quoi que fassent les esprits attachés aux traditions et aux vieilles idées. Les hommes finiront par comprendre que dans le verbe, dans l'idée générale, on peut enfermer pour la nuit, pour qu'elles y dorment et s'y reposent, les âmes humaines harassées de fatigue, mais que, quand le jour vient, il faut leur rendre leur liberté : Dieu a créé le soleil et le ciel, la mer et les montagnes, non pas pour que l'homme en détourne ses regards. Les pères du Concile [270] du Vatican avaient raison : « Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit ». Et cette mythologie platonicienne que sous différents prétextes Hegel chassait avec un tel acharnement de la philosophie, et non pas seulement Hegel, mais presque tous ses prédécesseurs et ses successeurs, c'est elle qui nous dit que le monde a été créé à la gloire de Dieu ; et si l'on ne permet pas au philosophe de parler de cela, que restera-t-il de la philosophie ?

IV

Mais la philosophie matérialiste de même que la philosophie idéaliste se sont toujours efforcées de s'élever au-dessus de Dieu. Et la théologie elle-même, pour finir, laquelle, comme je l'ai déjà indiqué, fut même au Moyen Age, à l'époque de son plus bel épanouissement et de son triomphe, la servante de la philosophie (*ancilla philosophiae*), la théologie voulait absolument être au-dessus de Dieu, par delà Dieu. Toute la *potestas audendi* des philosophes et des théologiens s'exprimait principalement dans le désir de soumettre Dieu à l'homme. Si bien qu'il semble que maintenant, après la lutte acharnée que la raison mena pendant vingt-cinq siècles contre Dieu, aujourd'hui, en cet instant, il serait d'une audace extrême de parler du Dieu véritable, de ce Dieu qui est appelé dans l'Écriture sainte et dans le Credo que répètent des millions d'hommes, le Créateur du Ciel et de la Terre. Il fut un temps jadis où il semblait [271] au Psalmiste qu'il fallait être un fou pour nier l'existence de Dieu : « L'insensé a dit en son cœur : il n'y a point de Dieu ». Maintenant on démontre l'existence de Dieu et l'on veut de nouveau restaurer l'argument ontologique de son être. Et ce n'est pas seulement Hegel, mais même Descartes. La condition de cet argument est *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, (le passage à un autre genre), le procédé favori de la philosophie spéculative, le moyen le plus sûr dont elle dispose pour atteindre ses buts. Je répète encore que le Dieu de Hegel ne se distingue en rien des principes matérialistes. Et si les exemples déjà cités ne suffisent pas, j'en indiquerai un autre, qui sous certains rapports est plus intéressant encore et plus instructif.

Il s'agit des réflexions de Hegel sur la destinée de Socrate, réflexions si significatives qu'il vaut la peine de les citer en entier. « On dit de Socrate que, comme il fut condamné à mort sans être coupable, sa destinée fut tragique. Mais un tel malheur arrivant à un homme innocent ne serait qu'un événement triste et nullement tragique, car il n'est pas un malheur raisonnable. Car le malheur n'est raisonnable que lorsqu'il est provoqué par la volonté du sujet qui doit être infiniment moral et juste, de même que les forces contre lesquelles il s'élève ; c'est pour cela que celles-ci ne peuvent être de simples forces de la nature ou une volonté despotique, car ce n'est que dans le premier cas que l'homme est coupable lui-même de sa mort, tandis que la mort naturelle est un

droit absolu que la nature réalise à l'égard de l'homme. Dans le vrai tragique par conséquent, ce sont deux forces également justes et morales [272] qui doivent se rencontrer ; et telle fut en effet la destinée de Socrate. Et elle ne fut pas seulement sa destinée personnelle, individuelle, romantique, en elle se manifeste une destinée générale, moralement tragique, la tragédie d'Athènes, la tragédie de la Grèce. Deux droits opposés entrent en lutte et se brisent mutuellement, l'un et l'autre sont vaincus et chacun d'eux a raison vis-à-vis de l'autre, et aucun n'a tort. L'une de ces forces est le droit divin, la coutume établie dont les lois se sont identifiées à la volonté qui vit en lui comme en son propre être, librement et noblement. En nous exprimant abstraitement, nous pouvons l'appeler la liberté objective. L'autre principe est le droit tout aussi divin de la liberté, le droit de la connaissance ou le droit de la liberté subjective. C'est le fruit de l'arbre de la Science du Bien et du Mal, c'est-à-dire de la raison puisant en elle-même le principe général de la philosophie pour tous les temps à venir. Ce sont ces deux principes qui sont entrés en conflit dans la vie et la philosophie de Socrate. »

J'ai pris ce fragment dans l'Histoire de la philosophie de Hegel, mais, ce qui nous importe évidemment c'est la philosophie de l'histoire comme la comprenait le plus grand et le plus rigoureux peut-être des rationalistes. Le principe de la philosophie pour tous les temps à venir se trouve bien être la raison qui puise en elle-même. C'est vrai, il n'y a rien à redire à cela. La philosophie post-socratique, je dirais plus volontiers, et ce serait probablement plus près de la vérité, la philosophie post-platonicienne fut tout entière et exclusivement déterminée par ce principe. Après [273] Platon, les philosophes ont sciemment dédaigné toute autre source de connaissance, et sous ce rapport les empiristes et les positivistes ne se distinguent que fort peu des métaphysiciens. Cependant Platon lui-même hésite toujours. Il utilise le mythe, et même très volontiers. Il croit à la révélation ; mais, tout en y croyant, il la repousse, ainsi qu'en témoigne le fragment suivant du Timée : « La meilleure preuve que Dieu a donné la faculté de prédire l'avenir précisément à la déraison humaine, est ce fait que nul homme disposant de sa raison n'entre en relations avec la prophétie divine et vraie, mais ceux-là seulement dont le sommeil enchaîne la force de la raison ou ceux qui dans l'état de maladie ou d'extase sortent d'eux-mêmes. »

Il est évident que Platon méprise les dons prophétiques de tout genre, les tient en suspicion et refuse de les considérer comme de pures sources de la connaissance. Celui qui prophétise ne s'appartient pas ; sa raison est enchaînée par le sommeil, la maladie ou l'extase. Il serait peut-être plus exact de dire « délivrée » ? Et puis Platon oublie un cas très remarquable et qu'il connaissait cependant bien, quand le don de prophétie n'était nullement conditionné par l'assoupissement de la raison. Le démon de Socrate lui dévoilait l'avenir non pas en rêve, mais tandis qu'il était bien éveillé, son corps et son esprit étant dans leur état normal. Quoi qu'il en soit, Platon veut considérer la raison comme l'unique source de connaissance de la vérité ; et ce n'est que par une inconséquence propre à la nature humaine qu'il se tourne vers les mythes ; [274] nous avons vu cependant par l'exemple de l'homme qui mange et qui boit ce qui existe, que cette inconséquence est parfois plus féconde que la logique la plus rigoureuse.

Mais voilà qui est encore plus frappant : même Plotin, le philosophe mystique, vivait exclusivement dans le monde intelligible ; or les états extatiques chez lui non seulement ne l'éloignaient pas de la raison, mais, au contraire, l'en rapprochaient. On peut dire que Plotin n'avait besoin de ces extases que pour se délivrer de ce que les philosophes dénomment l'emprise de la réalité sensible. Ou bien, pour employer le langage de la Bible, qui n'était pas étranger parfois à Hegel, en l'état d'extase Plotin renouvelait le péché d'Adam : en cet état d'irresponsabilité volontaire, il goûtait au fruit de l'arbre de la Science du Bien et du Mal afin de transformer son essence humaine en une essence purement raisonnable. De tous les dons de Dieu, le philosophe n'accepte que la raison.

Telle est la signification des mots : « la raison qui puise en elle-même », tel est le contenu du principe général qui, selon Hegel, a déterminé la philosophie pour tous les temps à venir. Evidemment, si la raison veut, peut et doit tout puiser en elle-même et si la philosophie est ce que la raison peut puiser en elle-même, et cela seul uniquement, alors la philosophie de l'histoire, et en particulier l'histoire de la philosophie, doit être construite « *more geometrico* », c'est-à-dire qu'il faut établir les rapports intérieurs des purs concepts, et montrer comment un concept se transforme en un autre dialectiquement, c'est-à-dire [275] avec une nécessité naturelle. Socrate a vécu, il a enseigné le bien, il est mort. Non pas de sa propre mort comme, au point de vue

humain, cela aurait dû arriver à un si grand homme, mais condamné et exécuté comme un criminel par ses concitoyens. Platon écrivit sur ce sujet son « Phédon ». Et que fait donc la raison qui puise tout en elle-même ? Première règle : la raison ne se trouble jamais, étant toujours sûre de trouver en elle-même l'explication conforme. On a empoisonné Socrate, c'est donc qu'il fallait l'empoisonner. *Il fallait*. S'il ne fallait pas, *il aurait pu* aussi être empoisonné, mais cela n'aurait plus été qu'un pur hasard, triste il est vrai, mais néanmoins un hasard seulement. Pour devenir une tragédie, le malheur doit être raisonnable. Et Hegel s'attache à démontrer que la mort de Socrate fut précisément un malheur raisonnable et qu'elle est digne pour cela d'être l'objet de réflexions historico-philosophiques. La liberté objective devait faire place à la liberté subjective ; le processus s'accomplit et Socrate fut empoisonné.

Mais tout d'abord, le processus historique aurait pu très bien s'accomplir sans qu'on empoisonnât Socrate. Si Socrate était mort à soixante-neuf ans du typhus ou de toute autre maladie, le processus du passage de la liberté objective à la liberté subjective n'aurait été nullement empêché. Et puis, pourquoi Hegel parle-t-il d'un triste hasard, d'un malheur, d'une tragédie ? Qu'y a-t-il de triste ou de tragique dans la mort d'un vieux Grec ? Du point de vue de la raison, naturellement, qui puise tout en elle-même. Que [276] Socrate fût mort ou non, que sa mort eût été la conséquence du heurt de deux principes opposés ou du choc d'un char lancé à toute vitesse, quelle différence y a-t-il ? Et comment est-ce que la raison a pu puiser en elle des expressions telles que : « malheur », « tragédie » ? Platon pouvait pleurer son ami et son maître. Mais la raison pure ne connaît pas et ne veut pas connaître les larmes ; pour elle, la douleur et la joie ne sont que les manifestations d'une perception individuelle. Si l'on cherche la connaissance pure, il faut renoncer à toute « possession » et, selon les indications de Spinoza, traiter des passions humaines comme des triangles et des perpendiculaires. Tout doit être réduit à la « compréhension », c'est-à-dire à l'explication mécanique. La liberté objective se transforme en liberté subjective ; c'est en cela que consiste le contenu de l'histoire. Le régime capitaliste est remplacé par le régime socialiste, et c'est aussi le contenu de l'histoire. Tout cela certes est très bien imaginé, et il est difficile de réfuter Hegel ou les matérialistes en restant sur leur terrain.

Mais, s'il est permis d'élever des objections d'un caractère psychologiquel, je pourrais rappeler ce que disait Hegel de l'homme naïf qui s'imagine que le pain et l'eau existent. Car Hegel ne demeure jamais sur les « hauteurs » de la spéculation pure, et si haut qu'il s'élève dans le domaine du général et du métaphysique, il reste néanmoins toujours revêtu pour ainsi dire de « particulier » et d'« empirique ». Il mange et boit sans aucun choix le réel et l'illusoire, et ses propres actions le réfutent bien plus que ne pourraient [277] le faire ses ennemis les plus acharnés. Ce n'est pas en vain qu'il parle du « Festigkeit der Allgemeinheit » : il veut condenser, je dirais *matérialiser* le général. Et il atteint son but : son « général » est presque *tangible*, et c'est cela, je crois, qui fit le secret de son immense succès.

D'une part, il se détacha de l'individuel que la philosophie n'est pas de taille à dominer, et d'autre part il lui resta la matière et « le mouvement » qui toujours ont séduit ceux qui aspirent à une philosophie avec des commencements et des fins. Ceux-ci ne sont garantis qu'à une philosophie qui admet que la source de la vérité est unique. Cette philosophie s'élève au-dessus du particulier et du contingent, elle surmonte toutes les difficultés et les contradictions insolubles de la vie. Elle « comprend » la vie ; la mort elle-même ne lui fait pas peur : « der natürliche Tod nur ein absolutes Recht ist, was die Natur am Menschen ausübt ». Si le ciel même croulait sur sa tête, elle ne craindrait rien. Et Dieu ? Dieu, elle en a encore moins peur. Car Dieu est une idée, et certainement l'idée la plus pure, la plus libre de tout élément individuel. Il ne peut rien donner ni enlever aux hommes. « Dans l'histoire, certainement, l'idée se manifeste comme un pouvoir absolu : autrement dit, Dieu règne sur le monde. Mais l'histoire est une idée qui s'incarne *naturellement* et non pas consciemment. » Il est de toute évidence que l'essence de la philosophie raisonnable de Hegel est « die Idee, die auf natürliche Weise vollbracht wird ». Et puis encore, je ne crois pas me tromper en disant que le [278] terme « naturellement » épuise en somme l'essence du matérialisme.

Je ne sais pas qui a introduit le premier l'usage de ce terme — « naturellement ». Je sais seulement qu'il existe depuis très longtemps, depuis qu'existe la philosophie très probablement. Et je sais encore qu'il faut aujourd'hui posséder une audace immense pour se débarrasser du pouvoir de ce mot. Essayez d'y renoncer, pour voir ce qui restera alors de la philosophie. Il semble que sans lui il soit

impossible non seulement de philosopher, mais même de parler. C'est pour cela que les philosophes ont été toujours tellement attirés par la méthode de penser scientifique.

« Res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt », ainsi parle Spinoza. En ces quelques mots, il a on ne peut mieux exprimé les buts historiques et les procédés de recherche de la philosophie. En créant les choses, en créant le monde, Dieu ne fait qu'obéir à sa nature avec la même nécessité avec laquelle les théorèmes géométriques se déduisent des axiomes et des définitions. La somme des deux côtés d'un triangle est supérieure et leur différence est inférieure au troisième côté ; le côté d'un hexagone régulier inscrit dans un cercle est égal au rayon de ce cercle, etc... Jusqu'au dernier théorème, tout découle nécessairement des principes fondamentaux. Et de même que le géomètre ne peut inscrire un rhombe dans un cercle, Dieu n'a pu jusqu'ici créer des hommes ailés ou des lions doués de la parole. Et de même que le géomètre voit que le [279] côté d'un hexagone régulier inscrit dans un cercle doit être égal au rayon de ce cercle, le philosophe ne se sentira satisfait que lorsqu'il se sera convaincu que l'homme ne doit pas avoir d'ailes. Epictète ne pouvait pas ne pas être esclave et Socrate devait mourir de la mort des criminels. « Comprendre » est le dernier but de la philosophie. Quand Hegel « comprit » que la mort de Socrate était un malheur « raisonnable » ou une tragédie, quand il mangea ou but cette « vérité », il fut rassasié, il s'apaisa et il lui sembla que tous ceux qui lisaient ses écrits devaient également être rassasiés et se sentir satisfaits et que sa « Destinée de Socrate » est, par conséquent, une œuvre plus philosophique que le « Phédon » de Platon, qui n'est pas une réponse, mais une question à laquelle jamais personne, semble-t-il, ne pourra donner une réponse satisfaisante ou rassurante.

V

Spinoza va encore plus loin que Hegel. Dans son ascétisme en tout cas, il est plus audacieux, plus résolu, plus franc. Nous connaissons la déclaration énigmatique et provocante de l'ancêtre du cynisme, Antisthène : « Je préfère perdre la raison que d'éprouver un plaisir ».

On raconte que Diogène appelait Antisthène une trompette puissante qui ne s'entendait pas elle-même. Mais on ne sait pas au juste pourquoi le disciple s'exprima ainsi sur le compte de son maître. Il est probable que c'est précisément [280] cette déclaration qui fournit à Diogène le prétexte de sa critique psychologiquette. Le philosophe, d'après Diogène, doit, non pas parler, mais agir. Et je crois que parmi les philosophes modernes, c'est Spinoza qui aurait le mieux satisfait aux exigences de Diogène. Il « faisait » vraiment sa philosophie et élaguait soigneusement de son « être » tous les éléments « sensibles », si bien qu'il réussit mieux que tout autre à transformer son âme en une idée générale. Il cessa d'être Spinoza « hic et nunc » ; il devint « philosophus », c'est-à-dire un être non seulement spirituel, mais « insensible », comme ce Dieu qu'il adorait. Je crois que c'est précisément à cause de cela qu'il provoquait en ses contemporains une répugnance si superstitieuse et que c'est par cela aussi que plus tard il séduisit les cœurs de ses lointains successeurs qui le découvrirent à nouveau ou, plutôt, le déterrèrent après de longues années d'oubli.

La biographie de Spinoza nous dit que parmi les êtres vivants du XVII^e siècle erra longtemps un fantôme, c'est-à-dire un être sachant penser comme les hommes et s'intéressant même à sa manière à la vie terrestre, mais privé de toutes ces qualités sensibles qui nous permettent de distinguer les vivants des apparitions. Le fantôme est intermédiaire entre les vivants et les morts. Il n'est pas mort, car il entre en rapport avec les hommes, mais il n'est pas vivant non plus, car ce qui existe n'existe pas pour lui. Et les hommes ont des attitudes différentes à l'égard des fantômes : les uns les craignent, les autres les adorent.

Mais comment une si étrange métamorphose se [281] produisit-elle en Spinoza ? Pourquoi donc d'homme devint-il fantôme ? Question d'autant plus intéressante que, bien que d'après la doctrine de Spinoza « res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt », nous avons tous des motifs de croire que cette « res » qui en son temps exista sous le nom de Benedictus Spinoza, devint ce qu'elle fut, c'est-à-dire un objet de crainte et d'étonnement, non pas en vertu d'une nécessité et non pas même en vertu de la nécessité de sa nature intérieure. Dieu lui-même n'y est pour rien. Il est arrivé à cette « res » une chose véritablement extraordinaire ; elle s'évada hors des liens qui la rattachaient aux autres objets, hors du milieu où l'avait installée sa destinée, et devint non pas ce qu'elle devait être en vertu de

la nécessité, mais ce qu'elle voulut être selon son propre caprice particulier. Et s'il est vrai que Dieu crée les choses, il faut croire qu'en ce cas il s'est arrêté à mi-chemin. Il avait commencé à créer Spinoza selon Sa façon ordinaire, mais s'étant aperçu que la matière qui lui était tombée sous la main était extrêmement particulière, Il l'abandonna à elle-même et lui permit de s'achever comme elle l'entendait. Et certes, ce Spinoza que nous connaissons n'a pas été créé par Dieu en vertu d'une nécessité, mais il s'est créé lui-même par un acte arbitraire, en réalisation de cette liberté peut-être dont nous parle Dostoïewsky par la bouche de son Kirilov. Je dirai plus encore : d'après Spinoza, si la pierre était douée d'une conscience, elle s'imaginerait non pas qu'elle tombe à terre en obéissant à la loi de l'attraction, mais qu'elle vole [282] librement au gré de sa fantaisie. Eh bien, une pierre consciente ne devinerait peut-être pas qu'elle ne vole pas mais tombe ; mais même une pierre inconsciente devrait comprendre que Spinoza devint Spinoza non pas en vertu de la nécessité, mais par une décision libre de sa volonté.

Voyons un peu maintenant comment il se transforma en un fantôme ou bien en ce que les hommes prirent pour un fantôme. La réponse à cette question, vous ne la trouverez dans aucun de ses principaux écrits, ni dans l'*Ethique*, ni dans le *Traité Théologico-Politique*, ni même dans ses lettres. Il nous y apparaît déjà comme un « philosophus » achevé, comme un homme qui a surmonté tous les doutes, qui a élagué tout ce qu'il y avait d'humain en lui, bref, comme un homme concept, un pur intellect avec ce principe fondamental : « de natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari ». Mais dans le « *Tractatus de intellectus emendatione* », nous pouvons en partie suivre ce processus au cours duquel « cet homme », c'est-à-dire un homme vivant, se transforme en l'homme en général. Il est vrai que Spinoza se montre ici aussi très réservé et avare quant aux aveux qu'on attend de lui, comme si ces renseignements ne pouvaient être donnés uniquement qu'aux initiés, par allusion, allusion qui permet de croire que derrière sa philosophie exotérique se dissimule une philosophie ésotérique. On sait que l'idée qu'on puisse admettre une semblable dualité, révoltait profondément Hegel. Mais il me semble qu'en ce cas Hegel n'était pas suffisamment perspicace, [283] peut-être « ex officio ». Il est indubitable que tout homme a deux philosophies : l'une apparente, exprimée, accessible à tous ; l'autre secrète, non seulement qui n'est

pas accessible à tous, mais qui est même par moment inconcevable pour celui-là même qui l'a créée et l'a couvée en son âme. Elle ne parvient presque jamais à trouver la forme capable de l'exprimer. Des phrases fragmentaires que l'auteur a laissées échapper involontairement, dirait-on, quelques mots, une intonation, une exclamation... C'est ainsi seulement que se manifeste ce côté de l'âme humaine, invisible, secrète, mais le plus important peut-être. Même Hegel, auquel, de par la nature de ses aspirations, de tels aveux étaient si étrangers, même Hegel ne pouvait pas ne pas noter, tout au moins en passant, avec une nuance de dédain ou de mépris, cette conscience « musicale ». Mais comme nous le savons, Hegel cherchait à matérialiser même les idées générales, il cherchait « Festigkeit der Allgemeinheit » et craignait par-dessus tout l'« animé », où il découvrirait fort justement cette contingence et cet arbitraire auxquels il était si profondément hostile.

C'est pour cela qu'on sent une telle différence entre Hegel et Spinoza malgré la ressemblance de leurs idées panthéistiques. Hegel est plus insouciant, plus sûr que Spinoza, comme un homme auquel ses prédécesseurs ont préparé le terrain en accomplissant le plus dur de la besogne. Il a reçu en héritage son pouvoir de lier et de délier, son « potestas clavium », ce pouvoir il le tient de plusieurs générations et il s'imagine qu'il le tient de Dieu. Spinoza l'a acquis [284] lui-même et il sait bien, comme tout homme qui a conquis lui-même le pouvoir, ce qu'il lui en a coûté. C'est pour cela qu'on trouve chez Hegel des réponses à toutes les questions, tandis que Spinoza n'a que l'Éthique, autrement dit, cette science qui nous montre que l'homme qui est prêt au renoncement suprême et à accomplir les « exercitia spiritualia » les plus difficiles peut devenir un être métaphysique, c'est-à-dire se transformer en pensée pure, aussi indépendante des hasards de l'existence terrestre que des changements de la destinée individuelle.

Spinoza ne fut certainement pas le premier qui souleva ce problème, et il ne fut pas le premier à le résoudre. Mais il ne s'agit pas de primauté en ce cas. Dans de tels cas, l'expérience des prédécesseurs n'est d'aucune aide. Il faut accomplir soi-même du commencement à la fin tout ce qu'exige la métamorphose d'un homme vivant en une idée ou un concept. Dans les temps anciens les hommes se posaient plus souvent de tels problèmes qui n'étaient même pas étrangers à la philosophie présocratique. Mais nos renseignements en ce qui concerne les Anciens, sont trop insuffisants pour que nous puissions nous risquer

à rechercher chez eux une philosophie ultra-ésotérique. Nous ne savons pas grand'chose même des Cyniques et des Stoïciens. Dans les temps modernes en tout cas, l'exemple le plus frappant de cette philosophie nous est offert par Spinoza.

Dans son « Tractatus de emendatione », il nous rapporte brièvement ce qui lui arriva. Au temps de sa jeunesse il lui semblait, comme à tout homme, [285] que ce qu'il y avait de mieux dans la vie étaient « divitiae, honores et libidines ». Mais bientôt il put se convaincre que tout cela ne s'acquiert qu'au prix des plus grandes difficultés, que rares sont ceux qui atteignent ces biens, lesquels sont, de plus, périssables. Et, d'ailleurs, de par leur nature même, ils sont incapables de nous procurer une véritable satisfaction. Le riche veut être encore plus riche, les honneurs provoquent le désir d'honneurs encore plus grands, et les plaisirs ne laissent après eux qu'une sensation de vide. Que faire donc ? Comme un homme qui se sent atteint d'une maladie mortelle, Spinoza se sentait condamné aux remèdes désespérés, au renoncement. Ce remède pouvait le tuer. Mais il n'avait pas d'autre issue. Il renonça au monde et trouva cet « amor erga rem aeternam » qui seul peut guérir l'âme humaine et lui accorder ce bien suprême, bien intellectuel naturellement, auquel rêvent les misérables descendants d'Adam depuis le jour où les premiers hommes furent chassés du Paradis.

VI

Je sais parfaitement que Spinoza, plus encore que Hegel, était l'ennemi de toute mythologie et qu'à ses yeux la mythologie biblique ne présentait aucun avantage vis-à-vis de la mythologie des païens. Et néanmoins il m'a été impossible de ne pas me souvenir d'Adam et du péché originel.

Spinoza conclut son « Ethique » par ces mots : [286] « Omnia preaclara tam difficilia, quam rara sunt... » Qu'est-ce donc, si ce n'est la transcription libre des terribles paroles adressées par Dieu à Adam et Eve lorsqu'Il les chassa du Paradis : « tu gagneras ton pain à la sueur de ton front », etc.. ? Pourquoi donc tout ce qui est beau doit-il être rare et difficile ? Cela aurait dû être l'inverse, semble-t-il ; l'homme devrait gagner son pain quotidien aisément et joyeusement, et la femme mettre

au monde des enfants sans douleur. Car tout ce qui est « naturel », si seulement le mot « naturel » a un sens quelconque, devrait correspondre à la volonté et aux aspirations, ainsi qu'à l'organisation physique de l'homme. Le travail devrait être un besoin pour nous, et l'accouchement non seulement indolore, mais même agréable. La mort elle-même, en tant que fin naturelle, devrait être la bienvenue et non pas un objet de terreur.

Mais Spinoza sentait, comme la plupart des philosophes, qu'en philosophie il fallait suivre non pas la ligne de moindre résistance, mais celle de la plus grande résistance. S'il est exact que πόλεμος πατήρ πάντων (la guerre est le père de tout), la philosophie doit être essentiellement πόλεμος. C'est pour cela probablement que les théories eudaimonistiques, hédonistiques et même utilitaristes n'eurent jamais longue vie ici-bas. Le philosophe recherche ce qui est difficile, il recherche la lutte. Son vrai élément, c'est le problématique. Il sait que le Paradis est perdu et il veut retrouver le Paradis perdu. S'il est impossible de le retrouver immédiatement ou dans un avenir plus ou moins proche, il est prêt à attendre des années, [287] jusqu'à la fin de sa vie et, s'il le faut, remettre la solution du problème jusqu'à la mort, même s'il fallait pour cela vivre dans une tension extrême de tous les instants et n'éprouver perpétuellement que les douleurs d'un enfantement qui n'aboutit pas.

Chez Spinoza, malgré son calme extérieur si étrange et qui domine tout, cette tension intérieure atteint un degré inouï. Ce qu'il y a peut-être de plus remarquable dans sa philosophie, c'est qu'il savait parler en n'employant que des paroles simples et mêmes pauvres, des événements les plus formidables et les plus terribles de sa vie intérieure. Sa célèbre sentence : « non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere », ne signifie nullement qu'il ne riait, ni ne pleurait, ni ne maudissait. Je suis même prêt à la traduire par ces paroles de Pascal qui lui sont, à première vue, directement opposées : « Je n'approuve que ceux qui cherchent, en gémissant ». Lorsque, semblable à un moine qui fait vœu de continence, de pauvreté et d'obéissance, Spinoza renonce aux « divitiae, honores et libidines », il semble que la tragédie de l'exil d'Adam et Eve hors du Paradis se répète de nouveau. Qu'est-ce, en effet, que « divitiae, honores, libidines » ? Trois petits mots, semble-t-il et qui, de plus, ne recélaient jamais rien de très séduisant pour la philosophie. Mais ils contiennent, en somme, tout l'univers de Dieu. Et

même, si vous le voulez, le Paradis ; car, ainsi que nous le rapporte la Bible, il y avait au Paradis une abondance immense de richesses, et les joies n’y étaient pas interdites ; l’homme y était honoré, et toutes les passions, excepté [288] une, la passion de connaître, y étaient non seulement autorisées, mais même encouragées. Maintenant devant toutes ces choses se tient un ange au glaive de feu et ce n’est plus qu’à l’arbre de la science, à l’ « intelligere » que nous avons libre accès.

Certes, l’ange et le glaive de feu ne sont que des images ; je ne veux pas troubler l’esprit du lecteur moderne en exigeant de lui qu’il croie au surnaturel. Et en général, je ne lui impose aucune exigence. Mais telle est la réalité : que vous le vouliez ou non. Spinoza a raison : « divitiae, honores, libidines », mon Dieu, comme ils sont misérables et vides ici, sur terre. Si les réflexions laconiques de Spinoza sur ce sujet ne vous satisfont pas, relisez Schopenhauer : il vous parlera de ces choses avec l’éclat et la verve qui lui sont propres. Et il ajoutera que tout cela se trouve contenu implicitement dans le petit traité de Spinoza.

VII

Mais on me demandera peut-être : que font ici l’ange et le glaive de feu ? L’un et l’autre se trouvent non pas en dehors de l’homme, mais en lui, de même que cette pomme que mangea Adam. Ils se manifestent dans notre désir d’ « intelligere », dans notre art de créer des idées générales. Il suffit à un homme (comme le fit Spinoza, conformément aux suggestions de ses prédécesseurs) d’employer le langage des concepts, pour qu’aussitôt le paradis se métamorphose en enfer. Là où étaient de beaux jardins, [289] où chantaient les oiseaux, où jouaient des lionceaux perpétuellement jeunes, où l’on se réjouissait, où l’on aimait, où régnait triomphalement une vie libre, là surgissent instantanément « divitiae, honores, libidines », termes qui, aussi bien en français qu’en latin, ne signifient qu’une chose : la mort. Et la philosophie de Spinoza qui porte à son sommet orgueilleux « Amor Dei intellectualis » est la mort aussi. L’homme porte en lui un ange armé d’un glaive flamboyant qui lui interdit l’accès du Paradis.

L’antique malédiction continue à peser sur nous. Nous sommes des coupables et aussi nos propres bourreaux : « Res nullo alio modo vel

ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt » (Eth. I, prop XXXIII), ou, comme dit Hegel : « vernünftiges Unglück ». Comment est-ce que l'homme en arriva à trouver la satisfaction suprême dans la connaissance de ce fait que le malheur est raisonnable et que Dieu ne pouvait créer les choses autrement qu'il les avait créées ? Et cependant, c'est à cela qu'on nous propose de nous arrêter, c'est en cela qu'on voit la sagesse suprême, le bien le plus haut que puisse nous donner la vie. Le doux Horace lui-même nous assure que le destin le plus enviable sur terre est celui du sage :

*Sapiens uno minor est Jove, dives,
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.*

Qui parle ainsi ? L'antique serpent qui s'incarna dans le poète et se mit de nouveau à séduire les hommes, en leur vantant la beauté des fruits de l'arbre de la science ? S'il ne s'agissait que d'Horace ! On pourrait ne pas l'écouter : πολλά ψεύδονται οἱ ἀοιδοί. (les poètes [290] mentent beaucoup). Mais Horace ne fait que répéter ce que proclament constamment les philosophes, les philosophes qui savent parfaitement qu'il n'y a pas un grain de vérité dans ces déclarations. Le sage n'est nullement beau, ni libre, et il n'est pas le roi des rois. Il est enchaîné, il est laid, il est le dernier des esclaves et cède en tout non seulement à Jupiter, mais au plus misérable des mortels.

La philosophie exotérique doit évidemment se taire là-dessus. Je pense que les initiés eux-mêmes ne parlent pas de ces choses-là entre eux. Ce n'est que chez les saints que vous trouverez des confessions de ce genre ; mais les saints s'exprimaient de telle sorte que personne ne les crut jamais. Et, en général, c'est l'un de ces grands mystères de la vie qui demeurent cachés, même quand on en parle sur les places publiques. Les philosophes, de même que les saints, ont besoin de la « sancta superbia ». Et Spinoza, en somme, ne vivait que grâce à cette « sancta superbia », dont il ne nous dit rien dans ses écrits, car il est impossible d'en parler comme on traite des perpendiculaires et des triangles. Il faut la chanter comme la nourriture des dieux, comme le nectar et l'ambrosie. L'« Ethique » de Spinoza, en son ensemble, est précisément un hymne triomphal, mais non triomphant, à la gloire de « sancta superbia ».

On dit que l'intuition est l'unique moyen de saisir la vérité suprême. Intuition provient de « intueri », voir. Les hommes ont une très grande confiance en leur vision, et ont certainement pour cela des raisons suffisantes. Cependant il faut savoir non pas seulement [291] voir, mais aussi entendre. Les philosophes devraient trouver un substantif du verbe « entendre » et lui accorder les mêmes droits qu'à l'intuition. Et davantage même encore. Car le plus important, le plus nécessaire, on ne peut le voir, on ne peut que l'entendre. Les mystères de l'être sont soufflés silencieusement à l'oreille de celui qui sait, quand il le faut, devenir tout ouïe. En ces instants on découvre que tout n'est pas raisonnable dans la vie et particulièrement le « malheur », que Dieu n'est pas une idée générale et que non seulement il n'agit pas conformément aux « lois » de Sa nature, mais qu'Il est Lui-même la source de « toutes les lois et de toutes les natures », que les choses sont telles qu'elles ont été créées par Dieu, mais qu'elles auraient pu être créées tout autres, que le philosophe, obligé de connaître l'univers par le moyen des idées générales, est non pas « rex regum », mais « servus servorum », le dernier des hommes, comme le furent les saints célèbres : sainte Thérèse ou son disciple saint Jean de la Croix et d'autres encore. Mais il est impossible de voir ces choses-là : il faut les entendre...

En ces derniers temps, Husserl a défini la philosophie comme la science des racines des choses : ῥιζώματα πάντων. Cette définition, où l'on saisit des réminiscences du vers d'Empédocle : τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε ¹⁸, est extrêmement séduisante et, en son genre, exprime très exactement l'objet que se proposait toujours la philosophie en la personne [292] de ses représentants les plus remarquables. Néanmoins, on ne peut dire qu'elle épuise entièrement le problème. L'homme s'efforce certainement de connaître les racines et les sources de tout ce qui existe ; mais Plotin a raison lui aussi, quand à la question : qu'est-ce que la philosophie ? Il répond : τὸ τιμιώτατον, le plus important. L'homme recherche les racines non pas parce qu'il est poussé par une curiosité insatisfaite. A tort ou à raison, il croit que là où se cachent les racines, les principes, se trouve aussi ce qui est le plus important pour lui, le plus nécessaire.

¹⁸ Avant tout apprend les quatre racines de toutes choses.

S'il se trouvait, par exemple, que le matérialisme vulgaire contenait la dernière vérité, la philosophie ne serait certainement plus digne de s'intituler la science des sciences. Puisque tout est surgi de la poussière et retournera à la poussière, vaut-il la peine de s'intéresser aux racines et aux principes ? Ainsi donc, en recherchant $\rho\acute{\iota}\zeta\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$, le philosophe aspire à $\tau\acute{o}\ \tau\iota\mu\acute{\iota}\omega\tau\alpha\tau\omicron\nu$, c'est-à-dire qu'il veut trouver les sources de la vie.

Même le moine Spinoza, qui avait fait vœu de renoncement, nous dit (Eth. I, prop. XI) « Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est... Ergo : Ens absolute infinitum, hoc est Deus, necessario existit ». Tout moine qu'il est, il aspire à « potentia ». Et cependant, « potentia », ce sont ces mêmes « divitiae », « honores », et si vous voulez, — « libidines », mais jusqu'à un certain point délivrés de ces contingences et de ces conventions qui sont le propre de l'existence terrestre.

Un homme riche et honoré est avant tout un homme [293] puissant, et par conséquent libre et fier. Spinoza lui-même n'écartait la richesse et les honneurs que parce que l'homme est incapable de conserver par ses propres forces les « divitiae et honores » qu'il a conquis ou bien dont il a hérité. Mais quand il les a appelés « potentia », il lui semble que les choses ont complètement changé, car la « potentia », tout au moins cette « potentia » à laquelle il rêvait, avait été définie par lui en des termes ou en des prédicats qui n'admettaient pas l'idée de destruction. Mais toute l'argumentation est fautive certainement. Pour commencer, « posse non existere » peut être considéré comme une force, mais aussi comme une faiblesse. Il se peut que le choix entre l'existence et la non-existence doive être laissé à l'être suprême. Et puis, si même l'on admet avec Spinoza, que « posse non existere, impotentia est », qui peut nous obliger à accorder la préférence à la force vis-à-vis de la faiblesse ? Ou, plus exactement, est-ce que le désir de la force n'est pas une « libido », une de ces passions à laquelle Spinoza avait fait vœu de renoncer ? Est-ce qu'en géométrie il y a place à « potentia », et surtout au désir de « potentia » ? Si l'on raisonne mathématiquement, « potentia » est une certaine courbe, c'est-à-dire le lieu géométrique de points ayant un certain caractère déterminé ; « impotentia », est une autre courbe, c'est-à-dire également le lieu géométrique de points ayant un certain caractère déterminé. Disons que la première est un cercle, et la seconde, une ellipse. Il est de toute

évidence qu'il n'y a aucune raison d'accorder la préférence au cercle plutôt qu'à l'ellipse. [294] Dieu peut avoir pour prédicat « posse existere » et « posse non existere », si la question de son existence est traitée « more geometrico ». Je veux dire que l'argument contient une pétition de principe et qu'il ne peut en être autrement. Il est clair qu'avant d'établir son argumentation, Spinoza au cours d'un certain processus qui ne s'exprime pas dans ses récits (volontairement probablement), tranche la question non seulement de l'existence de Dieu, mais aussi de tous ses prédicats, et il ne se souvient de la géométrie que lorsqu'il dut s'adresser aux hommes. Il s'en souvient, parce qu'il eut peur que ses pensées, privées de leurs preuves, ne fussent accueillies avec des railleries et des haussements d'épaules. Or, sa philosophie était pour lui τὸ τιμιώτατον, le plus important. Et il fallait la protéger par tous les moyens, quels qu'ils fussent, qui étaient en son pouvoir. Si Spinoza avait été roi ou pape, il aurait eu recours aux bâchers et aux supplices. Mais il était pauvre, faible, méconnu. Il ne disposait que de sa raison. Il écrivit donc « Ethica more geometrico demonstrata ». Et il se trouva que par ce procédé il était possible de sauvegarder bien des choses, pour longtemps et bien mieux qu'au moyen des bâchers et des supplices. Mais pas pour toujours, cependant. Si la philosophie de Spinoza ne trouve pas d'autres moyens de défense, son Dieu, pas plus que le Dieu des inquisiteurs, n'aura la force de résister au temps. Et puis il est évident aussi que la question doit être posée autrement, comme la posaient les hommes qui étaient encore dénués de notre suffisance et de nos préjugés : ce n'est pas l'homme qui « défend » Dieu, mais Dieu [295] qui défend l'homme ; autrement dit : il ne faut pas défendre Dieu, mais le chercher, et par conséquent, si la philosophie veut être, selon la pensée de Plotin τὸ τιμιώτατον, la raison doit renoncer à ses prétentions à la souveraineté. Il ne lui est pas donné de tout puiser en elle-même, ce n'était pas elle qui était « au commencement ». Les sources et les racines sont par delà les limites de la raison.

VIII

Mais il nous est particulièrement difficile d'admettre cette pensée. Et la philosophie de Schopenhauer nous en fournit la meilleure preuve. Nietzsche dit quelque part que la morale fut toujours une Circé pour les

philosophes. C'est vrai. Mais il est plus vrai encore que la raison savait aussi ensorceler les philosophes. Il est connu que Schopenhauer n'était nullement enclin au rationalisme, non seulement pour des motifs théoriques, mais de par la nature même de son esprit. Pour lui, la raison est un parasite, une prostituée presque, comme pour Luther. Et personne parmi les philosophes ne sut comme Schopenhauer distinguer et souligner avec tant d'esprit les côtés faibles de la raison. Seul parmi les élèves et les disciples de Kant, il accepta entièrement l'esthétique transcendantale et la logique de son maître. La raison ne nous donne pas et ne peut nous donner la vraie connaissance. Sa fonction est de créer un monde illusoire, le monde de Maya, au moyen des formes [296] de la sensibilité, de l'espace et du temps, et des catégories, principalement de la catégorie de causalité. C'est pour cela que notre connaissance ne s'étend pas sur la réalité, que la raison, de par sa nature même, est incapable de saisir, mais sur les phénomènes, qui ne découvrent pas, mais dissimulent plutôt la vraie réalité. Il semblerait que dans ces conditions et après que Kant eut deviné que la raison est la source non pas de la vérité, mais de l'erreur et du mensonge, tout le problème en philosophie devrait se réduire à délivrer les hommes des vérités trompeuses imposées par la raison, ce parasite, ce menteur. L'essence du monde est la volonté, et sa voix, ses décisions devraient être pour nous la source unique de la vraie connaissance. Mais la force et le pouvoir de la Circé-raison sont telles, qu'elle parvient à soumettre les esprits les plus fins, les plus audacieux, et qu'il ne s'est pas encore trouvé de sage Ulysse capable de découvrir la fleur miraculeuse et de mettre fin aux sorcelleries de la magicienne.

Tous les philosophes ont chanté et glorifié la raison et Schopenhauer ne put éviter le sort commun. Il lui arriva ce qui arriva jadis au Balaam biblique : il voulait maudire la raison, mais en réalité il la bénit. Sa philosophie se réduit à une sorte de discussion entre la volonté et la raison, discussion dans laquelle c'est presque toujours la raison qui triomphe. Dès que la volonté, c'est-à-dire la vraie essence métaphysique de l'être, essaye d'élever la voix, la raison fait sonner ses arguments et couvre la voix de la volonté. La volonté dans l'homme aspire à la vie, à la [297] joie : la raison « démontre » que les joies sont passagères et que la vie est pauvre et vide. La volonté aspire à l'amour, mais la raison prononce un long discours brillant et spirituel sur le thème de la métaphysique de l'amour sexuel, d'où il ressort que

l'amour n'est que mensonge et illusion. La volonté dans l'homme tend à la vie éternelle : la raison prouve comme deux fois deux quatre, et en s'appuyant sur Aristote (la raison ne peut se passer d'Aristote), que tout ce qui naît doit nécessairement périr et que, par conséquent, l'homme doit mourir, que notre crainte de la mort, notre répugnance devant la fin, n'est qu'un préjugé que rien ne justifie et qui pâlit et s'efface comme la flamme d'un lumignon sous le soleil immortel de l'intelligence.

Cependant, d'après la doctrine même de Schopenhauer, la raison ne sait rien et ne peut rien savoir ; la raison est une servante, une esclave, dont tout le rôle ne consiste qu'à exécuter les ordres de la volonté. De quel droit se permet-elle donc ce ton orgueilleux dans ses discussions avec sa maîtresse ? Elle devrait lui obéir sans murmurer ; or, telle une esclave révoltée, elle ose commander et dominer. Schopenhauer remarque lui-même que la raison chez lui trahit son rôle, « s'émancipe » et se met à fonctionner pour son propre compte. Il le remarque, mais ne s'en inquiète pas et même s'en réjouit. Il se réjouit de ce que la magicienne qu'il avait réussi à enchaîner pour un instant, s'est échappée de nouveau et a repris son activité criminelle... Pourquoi s'en réjouit-il ? Pour ce motif probablement, qu'autrement la philosophie serait impossible, [298] tout au moins la philosophie comme « science rigoureuse ». Mais la philosophie pourtant ne veut pas être seulement une « science rigoureuse » ; elle cherche aussi le plus important, elle veut découvrir *ρίζώματα πάντων*, parvenir jusqu'aux racines de la vie. Et voilà le dilemme : si tu obéis à la raison, tu obtiendras une « science rigoureuse », mais tu te trouveras à cent mille lieues des *ρίζώματα πάντων*. Si tu aspirés après *ρίζώματα πάντων*, autrement dit, si tu admets que le plus important, *τὸ τιμιώτατον*, se trouve là où sont cachées ces racines profondes, il faut renoncer à la raison et à l'espoir d'obtenir jamais la certitude que ce que tu considères comme les racines des choses soit en effet ces racines mêmes. Car si la raison a toujours séduit l'homme, c'est parce qu'elle lui donnait l'assurance, certitudinem, dont parle d'un ton inspiré Spinoza, d'ordinaire si réservé et si avare de paroles.

La raison est la sœur de la morale et elle savait toujours agir par des moyens irraisonnables, par ce qu'on appelle en logique « argumenta ad hominem ». Il est vrai que la raison ne l'avouera jamais et se fâche même lorsqu'on la soupçonne d'une pareille déloyauté. Elle prétend à

l'impassibilité absolue et à la suprême objectivité. Mais je crois cependant, que si, au lieu de son « épiphilosophie » Schopenhauer avait écrit un chapitre spécial sur « La métaphysique de la raison objective », selon le programme de son article « La métaphysique de l'amour sexuel », sa philosophie y aurait beaucoup gagné. Car s'il est vrai que la volonté est le principe métaphysique de la vie, il est peu probable que la raison se soit délivrée et se soit émancipée de [299] son rôle subalterne. Il est plus croyable que parmi les autres illusions que la raison a créées sur l'ordre et d'après les indications de la volonté, son rêve de liberté n'est également que pure illusion, une illusion créée pour les besoins de la volonté. Il fallait à la volonté que la raison se crût autonome et en possession de tous les droits. C'est pour cela qu'elle inspira aux uns cette idée que ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος et à Schopenhauer, — que bien que le logos ne fût pas au commencement, il lui fut donné cependant de se libérer du principe métaphysique de la vie. Schopenhauer, qui s'était moqué avec tant d'esprit des illusions humaines, se laissa lui-même attraper par sa propre raison, et pour finir, crut au mensonge fondamental de la vie, partageant d'ailleurs ainsi le sort de tous les humains.

Il y a là plus de contradictions et de complications qu'il n'en faut ; mais je ne crois pas que l'objet de la philosophie consiste à dénouer ou tout au moins à trancher par tous les moyens des nœuds gordiens de l'existence. Si la vie est pleine de complications, la philosophie ne peut pas et ne doit pas aspirer envers et contre tout à la clarté et à la netteté. S'il y a des contradictions dans la vie, la philosophie doit vivre de ces contradictions. Je crois que l'abondance de contradictions et de complications constitue le mérite de Schopenhauer. Il est vrai qu'il se laissa séduire par la raison, mais il faut aussi lui rendre cette justice : la « volonté » chez lui parle parfois avec une telle force et si haut, que les considérations de la raison cessent complètement d'exister. Ce n'est pas en vain qu'il [300] insistait tant sur la signification métaphysique de la musique. Dans sa philosophie il y a beaucoup de musique, qui ne tenait compte du « verbe », ni au commencement, ni à la fin. Certes, l'essence de toute philosophie, même de celle d'Aristote, est entièrement dans la musique. Autrement dit, le philosophe non seulement voit, mais il entend ; et la source de la philosophie, ce n'est pas seulement la « vision spirituelle », c'est aussi l'« ouïe spirituelle », et peut-être même, qui sait ? le « toucher spirituel » (comme chez Plotin), l'odorat, le goût...

On ne peut même pas être sûr qu'il n'existe pas certaines « facultés sensibles » non encore découvertes par la psychologie et qui se trouveront être et avoir toujours été la source des révélations métaphysiques dernières. Il est clair en tout cas, que Schopenhauer n'aurait certainement pas dû oublier la volonté au profit de la raison. Si même il était apparu que la volonté, c'est-à-dire le principe métaphysique suprême, ne peut fournir la connaissance scientifique. On aurait pu seulement en conclure que la connaissance scientifique n'est pas la forme dernière et la plus parfaite de la connaissance et ne peut donc nous amener aux $\rho\iota\zeta\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$, aux racines des choses. Et qu'il y a une certaine connaissance dont la « structure logique » ne ressemble nullement à la structure logique de la connaissance scientifique. Le philosophe non seulement n'a pas le droit de la mépriser, mais son devoir, ou plutôt son privilège royal est de rechercher cette connaissance. Or, Schopenhauer ensorcelé par sa Circée écrit : « Die Philosophie hat ihren Wert und [301] ihre Würde darin, dass sie alle nicht zu begründenden Annahmen verschmaecht und in ihre Data nur das aufnimmt, was sich in der anschaulich gegebenen Aussenwelt, in der unsern Intellekt Konstruierenden Formen zur Auffassung derselben und in dem Allem gemeinsamen Bewusstsein des eigenen selbst sicher nachweisen laesst » (W.a.W.u.6.II. 720 Rec.). Ces paroles contiennent tous les lieux communs et tous les préjugés de la philosophie traditionnelle. Ainsi peut seulement parler la raison qui s'imagine qu'elle s'est délivrée définitivement et une fois pour toutes de son rôle subalterne, et est devenue son propre maître. Tout à fait comme dans le conte populaire russe du pêcheur et du poisson d'or, la raison voulut que la vie elle-même fût à son service. Elle dédaigne tout ce qui ne peut être prouvé, elle n'admet que la conscience commune à tous et n'estime que la connaissance sûre d'elle-même. Elle n'accepte pas les « dons », elle ne prend que ce qui lui appartient, elle puise tout en elle-même. Tout cela n'est certainement qu'un mensonge conventionnel, et la meilleure réfutation de ce mensonge nous est offerte par les ouvrages mêmes de Schopenhauer, où nous trouvons à chaque pas des affirmations qui ne sont basées sur rien et qui n'ont pas le droit de prétendre prouver quoi que ce soit. Et si l'on extrayait de ses écrits tous les passages qui ne sont pas conformes aux exigences imposées par lui à la philosophie, il ne nous resterait plus que quelques dizaines de pages de dissertations générales, n'ayant aucun rapport avec la philosophie, c'est-à-dire une auge brisée, comme dans le conte en

question : [302] voilà tout ce qui reste aux philosophies qui ont observé consciencieusement les traditions de la rigueur scientifique.

Mais Schopenhauer, lui, est autre : sans se gêner, tantôt il glorifie et tantôt il injurie la raison. Quand il lui faut, il se souvient de la primauté de la volonté et raille ceux qui croient à la raison pure. Tournez la page qui suit la phrase que j'ai citée plus haut, et vous verrez Schopenhauer en la compagnie de gens au milieu desquels il serait gênant même de parler de la raison et, d'autant plus, de la science rigoureuse. Il cause avec Angelus Silesius, admire Meister Eckhardt et la « Theologia deutsch », loue avec enthousiasme le célèbre quiétiste Molinos, et, comme s'il ne venait pas de parler de la rigueur scientifique de la philosophie, il dit : « Toute philosophie qui est obligée de repousser une telle façon de penser se trouve être nécessairement fausse ».

Puis, quelques pages plus loin, comme pour que chacun pût constater que les paradoxes lui sont plus chers que les vérités bien fondées, il cite ces paroles de Saint-Augustin : « Novi quosdam, qui murmurent : quid si inquit, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum ? Utinam omnes hoc vellent ! Dumtaxat in caritate, de corde puro, ex conscientia bona, ex fide non ficta : multo citius Dei civitas completeretur, ut accelleraretur terminus mundi. » C'est-à-dire : « Je sais des gens qui murmurent : si tous voulaient se retenir des rapports avec les femmes, qu'advierait-il du genre humain ? Oh ! si tous le voulaient ! Avec amour, avec un cœur [303] pur et une bonne conscience, avec une foi non simulée, alors le royaume de Dieu arriverait plus vite, bien plus vite, et la fin du monde serait accélérée. »

Qu'est-ce donc : des thèses basées sur la raison, les seules qui aient droit de cité en philosophie, ou des affirmations arbitraires, provenant de cette source mystérieuse : si volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas ?

Je ne veux pas citer d'autres fragments, bien qu'ils soient fort intéressants, de ce même chapitre, ou bien des autres écrits de Schopenhauer pour rendre encore plus évidente sa parfaite indifférence à l'égard des principes que lui-même avait posés. Il est clair que ce n'est pas la raison pure, ou la conscience commune à tous, qui est à la source de ses aspirations philosophiques. Il voit, il entend, il touche, etc... et il a bien plus confiance dans ses impressions que dans les preuves.

Schopenhauer ne put devenir ce qu'il était que parce qu'il ne craignait pas de mépriser quand il le fallait, les « ratio » de tout genre et de laisser pleine liberté à *sa propre* volonté. A sa propre volonté et non pas à « voluntas » en général, c'est-à-dire à cette volonté personnelle, créatrice, vivante, qui à l'encontre de toutes les lois « éternelles » s'est évadée du sein du général, de l'immuable, pour réaliser son existence, peut-être temporaire et changeante, mais indépendante. Et si néanmoins la raison apparaît chez Schopenhauer « de jure », comme le tribunal suprême des vivants et des morts, cela indique seulement, semble-t-il, à quel point les préjugés humains sont solides et indéracinables, [304] ou bien, si vous voulez, combien sont immuables les décrets du Seigneur.

Car la raison est ce glaive de feu au moyen duquel l'ange placé par Dieu aux portes du paradis en écarte les hommes. Et chose étrange ! Schopenhauer n'aime pas l'Ancien Testament. Mais dans le récit du péché originel, il entrevoit un sens profond et un grand mystère. Et cependant, il ne peut pas ou il ne veut pas voir que ce qui fait l'horreur du péché originel qui se transmet de génération en génération, c'est que l'homme qui a goûté à l'arbre de la science ne peut faire autrement que de penser au moyen d'idées générales et de chercher perpétuellement des preuves. Pour entendre Molinos, Schopenhauer doit vérifier ses dires par ceux d'Angelus Silesius ou de Meister Eckhardt, et ce n'est que lorsqu'il se sera convaincu que tous disent la même chose qu'il consentira à les croire et invitera les autres à leur faire confiance. C'est-à-dire qu'il admet que le juge suprême de la vérité et de l'erreur est la conscience commune. Mais si même les témoignages de tous ceux qu'invoque Schopenhauer se trouvaient être d'accord et s'il était prouvé qu'ils n'avaient pu, ainsi que le suppose Schopenhauer, agir directement ou indirectement les uns sur les autres, cela ne garantirait nullement la vérité de leur enseignement. Ils auraient pu être tous les victimes d'un même mensonge et d'une même illusion. Les habitants du Nouveau Monde n'étaient-ils pas aussi certains que les habitants de l'Ancien Monde, dont ils étaient séparés par des océans, que le ciel est une voûte solide et que la terre est immobile ? Ils étaient tous également dupes.

[305]

Ainsi donc, Molinos et Angelus Silesius et Madame Guyon pouvaient tous se tromper de la même façon, et la méthode de la raison

sur laquelle Schopenhauer compte tellement ne nous donne que l'apparence de la certitude. Et la philosophie qui espère trouver la vérité grâce aux idées générales, ne vit que d'illusions.

Ce qui arriva à Molinos, ce qu'il vit et entendit, n'exista que pour lui, et au delà des limites de tout « général ». Angelus Silesius vécut autre chose, et sainte Thérèse aussi. Vérifier Silesius par Eckhardt et inversement, équivaut à renoncer à l'expérience de l'un et de l'autre. Et, ce qui est pis encore, c'est de conclure, d'après l'expérience de deux ou trois hommes ou même d'un grand nombre d'êtres humains, à ce qui arrive en général et à ce qui peut arriver.

Par ce procédé, l'œil logique se crée l'illusion de concepts solides et transparents, de même que l'œil physique se crée l'illusion d'une voûte de cristal au-dessus de nos têtes. Le général et le nécessaire sont par excellence le non-être. Et ce n'est que lorsqu'elle reconnaîtra cela, que la philosophie rachètera le péché d'Adam et parviendra au ῥιζώματα πάντων jusqu'aux racines de la vie, à ce τιμώτατον, à ce « le plus important » auquel rêvent depuis tant de milliers d'années les humains.

[306]

[307]

Le pouvoir des clefs
TROISIÈME PARTIE

II

MEMENTO MORI

*(À propos de la théorie de la connaissance
d'Edmond Husserl)*

τί ἡ φιλοσοφία ; τὸ τιμιότατον

Plotin.

Evidenz ist in der Tat nicht Bewusstseinsindex, der an ein Urteill angeheftet, uns wie eine mystische Stimme aus einer bessern Welt zuruft : hier ist die Wahrheit, als ob solch eine Stimme uns freien Geistern etwas zu sagen und ihren Rechtstitel nicht anzuweisen hätte.

E. Husserl. Ideen.

I

[Retour à la table des matières](#)

Il est souvent question de ce qui distingue la philosophie des autres sciences ; mais il semble qu'on écarte toujours à dessein la plus essentielle de ces distinctions, celle précisément grâce à laquelle la philosophie est ce qu'elle est, c'est-à-dire une science totalement différente des autres sciences. Je dis : « à dessein », car il me paraît que tous se rendent compte de cette différence, mais en même temps s'efforcent obstinément de l'effacer, de faire comme [308] si elle n'existait pas. Cela se passe ainsi depuis les temps les plus anciens. Les Grecs avaient déjà observé que la philosophie est constituée autrement que les autres sciences, et ils essayaient néanmoins par tous les moyens

de démontrer qu'elle n'en différait nullement. Et même plus : ils s'efforçaient de se convaincre que la philosophie est la science même, et qu'elle est particulièrement apte à résoudre tous les problèmes de son ressort par une méthode unique. Les autres sciences ne disposent que d'opinions, disait déjà Parménide, tandis que la philosophie nous révèle la vérité : « Il faut que tu apprennes à tout connaître et le cœur inébranlable de la Vérité bien arrondie, et les opinions des mortels, en lesquelles ne réside pas une croyance vraie. »

Il est de toute évidence, bien au contraire, que ni la « rondeur », bonne ou mauvaise, ni d'autant moins, le « cœur imperturbable », n'appartiennent en propre à la vérité, mais que ces vertus qualifient précisément les opinions des mortels. Tous les mortels savent que la nuit suit le jour, que les pierres s'enfoncent dans l'eau, que la sécheresse fait périr les plantes, etc. ; les humains disposent d'une quantité d'opinions de ce genre, bien fermes, inébranlables. Tandis que les vérités, elles, ne brillent qu'un instant et tout aussitôt s'éteignent, et toujours vacillent et frémissent, pareilles aux feuilles du tremble. Lorsque Parménide proclame sa vérité : *αὐτό ἐστὶν εἶναι καὶ νοεῖν*, il a besoin de toute la tension, de toute l'ardeur de sa grande âme pour prononcer ces paroles avec cette ferme tranquillité dont fait montre l'homme ordinaire pour émettre [309] ses opinions, et même celles dont la fausseté apparaîtra dès le lendemain.

Car la fausseté est un des prédicats accidentels de l'opinion, tandis que l'erreur paraît être liée mystérieusement à l'essence même de la vérité. Lorsque je dis que César tua Brutus ou bien qu'Alexandre fut le père de Philippe de Macédoine, mon erreur est aisément corrigible : il me suffit de me renseigner auprès d'une personne mieux instruite ou bien d'ouvrir un manuel d'histoire, et je me délivrerai ainsi de mon opinion erronée. Bref, les opinions des humains, en ce qui concerne la vie quotidienne, ne sont fausses que temporairement. Souvent, nous nous hâtons trop de conclure, ou bien nous ne disposons pas de données suffisantes pour pouvoir répondre à la question posée ; mais nous savons bien que lorsque nous aurons examiné les choses plus attentivement, lorsque nous aurons obtenu les données nécessaires, nous posséderons des opinions solides et vraies. Un exemple : Y a-t-il des êtres vivants sur la planète Mars ? Les uns croient à leur existence, les autres n'y croient pas. Mais un temps viendra où l'on cessera de

croire, car on se convaincra, ou bien que Mars est habité, ou bien qu'il ne l'est pas.

La situation est tout autre lorsqu'il s'agit de problèmes purement philosophiques. Parménide croit que la pensée et l'être sont identiques. Je crois, moi, qu'il n'en est rien. Les uns seront d'accord avec Parménide, les autres se joindront à moi. Mais personne de nous n'est en droit d'affirmer que son jugement contient l'authentique vérité. La vérité suprême, [310] authentique, sur laquelle tôt ou tard les hommes se mettront d'accord, est que dans le domaine métaphysique il n'y a pas de vérités certaines. On peut discuter des lois de la chimie et de la physique, et ces discussions sont fécondes en ce sens qu'elles amènent peu à peu les adversaires à des convictions communes, solides et certaines. Lorsque Archimède découvrait les lois du levier, il établissait ces mêmes rapports que nous constatons aujourd'hui. Et celui qui présentait ses objections à Archimède et le combattait, voulait en somme la même chose qu'Archimède. On peut en dire autant des disciples de Ptolémée et de Copernic. Les uns et les autres voulaient connaître les vrais mouvements du soleil et de la terre, et lorsque à un certain moment cette vérité leur apparut clairement, les discussions cessèrent d'elles-mêmes, étant devenues inutiles.

En philosophie, il semble que les discussions ne proviennent pas du manque de clarté de leur objet : l'incertitude et la contradiction sont inhérentes ici à la nature même des problèmes. Héraclite et Parménide seraient incapables de se mettre d'accord non seulement en ce monde, mais même dans l'autre, s'ils s'y rencontraient. Cette vérité qu'ils servaient sur terre et dans l'autre monde, non seulement elle existe, mais encore elle *vit*. Et comme tout être vivant, elle n'est jamais égale à elle-même, et n'est pas toujours semblable à elle-même. Je pense qu'il faut l'admettre. Je pense qu'il est impossible d'accepter aveuglément cette conviction, transmise à nous par les Grecs, que la philosophie, de par sa structure [311] logique, est une science pareille aux autres sciences. Précisément parce que les Anciens, sous l'hypnose desquels nous continuons jusqu'à ce jour à vivre et à penser, s'efforçaient de faire de la philosophie la science par excellence, c'est précisément pour cela que nous sommes obligés de suspecter ces affirmations.

Or, la philosophie d'aujourd'hui évite comme par le passé de poser le problème sous cette forme. Les travaux gnoséologiques de notre époque, de même que ceux des temps anciens, poursuivent un objet tout

différent : ils veulent justifier par tous les moyens notre science comme la seule possible, et démontrer que la philosophie, elle aussi, doit être une science. Nous sommes convaincus que notre connaissance est parfaite ; la difficulté ne consiste qu'à expliquer sur quoi se fonde cette conviction. Au cours de tout le XIX^e siècle les représentants de la philosophie scientifique se sont toujours efforcés avec une obstination extrême de surmonter cette difficulté. Et le XX^e siècle, sous ce rapport, ne consent pas à demeurer en arrière. Nous assistons donc à l'éclosion de nouvelles théories qui continuent toutes à poursuivre la solution des anciens problèmes.

Je ne crois pas me tromper en disant que parmi ces travaux, les plus remarquables sont ceux d'Edmond Husserl. Et je crois qu'il serait extrêmement utile d'en vérifier les résultats. Il m'est évidemment impossible d'étudier ici en détail tout ce qu'a écrit Husserl ; et, d'ailleurs, ce n'est pas nécessaire : Husserl a fait paraître dans le premier numéro de la revue *Logos* un article : « La philosophie comme science [312] rigoureuse » (Philosophie als strenge Wissenschaft). Dans cet article, extrêmement développé, Husserl résume les résultats de ses longues méditations. C'est principalement à cette étude que je me réfère ici, en ne touchant aux autres travaux de Husserl qu'en passant pour ainsi dire, dans la mesure où ils nous expliqueront sa pensée.

Le titre même de cet article de Husserl : « La Philosophie comme science rigoureuse », nous éclaire déjà jusqu'à un certain point sur l'orientation des idées de l'auteur, en soulignant que le problème que se pose Husserl est bien dans la tradition historique. Husserl, il est vrai, se plaint que les philosophes qui l'avaient précédé, obéissant aux nécessités du moment, consentaient souvent aux compromis, abandonnaient l'objet direct de leurs recherches et aspiraient non plus à la philosophie, mais à la sagesse, ou bien à une conception générale de l'univers, et trahissaient donc, pour ainsi dire, leur mission. Mais il constate, néanmoins, que la philosophie prétendit toujours être une science ; elle ne réussit pas toujours, pourtant, à se confiner dans ces limites et manifesta trop souvent une impatience criminelle, dans sa hâte à atteindre son terme suprême, gênant elle-même ainsi l'accomplissement de son œuvre. Les époques les plus importantes de l'histoire de la philosophie furent : la période socrato-platonicienne dans l'antiquité, et celle de Descartes dans les temps modernes. Les

derniers représentants de la philosophie scientifique ont été Kant et jusqu'à un certain point Fichte. D'après la terminologie de Husserl, Schelling et Hegel parmi les [313] modernes, Plotin et les stoïciens chez les Anciens, se trouvent être non des philosophes, mais des *sages*, c'est-à-dire non pas des représentants de la science rigoureuse, mais de brillants et profonds improvisateurs sur les premiers et les derniers problèmes de l'être. Cette opposition entre la philosophie et la science, d'une part, et la sagesse et la profondeur de pensée, d'autre part, est extrêmement originale et curieuse. Pour autant que je sache, sous cette forme elle fut pour la première fois formulée par Husserl. Jusqu'à lui on avait admis que chassées de partout, la sagesse et la profondeur de pensée ne pouvaient trouver asile que sur le sein du philosophe, où repose aussi, comme on le sait, la vertu éternellement traquée. Mais Husserl se refuse énergiquement à ce que la philosophie soit le refuge de la sagesse et de la vertu. Il est prêt à accorder à celles-ci toutes les marques du respect (peut-être sincèrement et peut-être aussi pour se conformer à la tradition) mais sagesse et vertu doivent chercher autre part leurs moyens d'existence, quand bien même elles seraient réduites à s'adresser à la charité publique ou même privée.

Je ne suis pas disposé à me charger du rôle de défenseur des vertus opprimées, pour des raisons toutes différentes d'ailleurs, que celles de Husserl. Moi aussi, je suis d'avis que la sagesse occupe depuis trop longtemps un trône qui ne lui appartient pas. La sagesse, c'est-à-dire une longue barbe blanche, un front immense, des yeux profondément enfouis sous des sourcils touffus, et comme couronnement du tout, le geste bénisseur : tout dans cette image de piété [314] antique respire le mensonge de l'impuissance soigneusement masquée. Et comme tout mensonge, cette image nous irrite et nous écœure. On peut vénérer les sages et en avoir pitié : Pouchkine vénérât et aimait le métropolitain Philarète et lui dédia des vers admirables ; mais il n'est pas besoin d'une grande perspicacité pour deviner que Pouchkine n'aurait pour rien au monde consenti à devenir un sage à chevelure argentée, objet de vénération et même d'adoration. Et les dieux préservèrent leur favori, en lui dépêchant en temps voulu Dantès qui avec le plus grand calme, comme s'il avait conscience de la haute mission dont il était chargé, accomplit son rôle de bourreau du destin. Et Lermontov, et Nietzsche furent épargnés, eux aussi. Quant à Tolstoï, envers lequel la Providence fut moins indulgente, il n'eut pas la force finalement de supporter le

supplice de sa gloire et hâta lui-même le dénouement : sa fuite quelques jours avant sa mort, n'est-elle pas le geste brusque, violent d'un homme complètement hors de lui ? Le grime de la sagesse : les cheveux blancs, le masque solennel, l'auréole du génie et du bienfaiteur de l'humanité, tout cela fut pour lui un véritable martyre, et d'une main impatiente il arracha ces oripeaux qui lui faisaient horreur... La vieillesse vénérable et la gloire du sage sont certainement bien plus lourdes à porter que la couronne impériale, et bien moins attrayantes.

Mais Husserl s'insurge contre la sagesse pour des motifs tout autres que ceux qui chassèrent Tolstoï de Yasnaïa Poliana. Husserl est une nature positive et [315] sobre. Il repousse la sagesse non pour ce qu'elle présente d'exagérément prudent et de médiocre, mais parce qu'elle lui paraît insuffisamment solide et raisonnable. Ce n'est pas sa lourde respectabilité qui lui est odieuse et cette attitude rigide que lui confère la tradition. Bien au contraire, la sagesse et la profondeur de pensée lui apparaissent comme le signe de la jeunesse et l'indice d'un manque de maturité ; elles lui rappellent l'époque où les hommes croyaient encore à l'astronomie et à l'alchimie. Maintenant l'humanité est plus âgée, plus mûre ; elle dispose de l'astronomie et de la chimie, qui sont des sciences exactes. Il est temps que la philosophie parvienne enfin à l'âge mûr et se transforme à son tour en une science rigoureuse.

Ainsi pose le problème Edmond Husserl : nous n'avons besoin ni de sagesse, ni de profondeur de pensée ; nous avons besoin d'une science rigoureuse.

Le problème étant posé sous cette forme, c'est naturellement la théorie de la connaissance qui passe au premier plan ; autrement dit : la philosophie peut-elle être une science, et la vérité existe-t-elle en dehors de la science ? Et aussitôt le problème de Husserl apparaît moins nouveau qu'au premier abord. Nous nous souvenons de Kant : ce que Husserl nomme « sagesse », Kant l'appelait « métaphysique ». Kant admettait aussi, comme indiscutable, l'existence de sciences positives qui nous fournissent certaines vérités inébranlables ; et partant de l'analyse de la possibilité de ces sciences, il concluait à l'impossibilité de la métaphysique, c'est-à-dire, d'après le vocabulaire de Husserl, à l'impossibilité de la sagesse. Ce qui [316] rapproche encore les deux penseurs, malgré le siècle et demi qui les sépare, c'est que tous deux sont convaincus que la vraie connaissance, autrement dit la science, ne peut être qu'apriorique. Kant formule ses questions et conduit ses

raisonnements autrement que Husserl ; mais cette différence ne nous intéresse pas pour l'instant. Il nous importe seulement d'éclaircir les raisons pour lesquelles le problème de la connaissance acquiert chez les deux philosophes une telle signification. Si nous prêtons une oreille attentive à leur argumentation, nous constaterons aussi, probablement que la théorie de la connaissance constitue le problème fondamental de la philosophie dès les temps les plus reculés. Les Grecs déjà, et non seulement Socrate, Platon et Aristote, mais ceux qu'on nomme les pères de la pensée grecque, conféraient aux questions gnoséologiques une signification capitale. L'inconstance des opinions humaines les préoccupait tous et, ainsi que nous le montre l'exemple de Parménide, ils s'efforçaient par tous les moyens d'échapper à cette instabilité et de se reposer dans le sein de la vérité toujours égale à elle-même. La lutte bien connue entre Socrate et ses glorieux disciples d'une part, et les héritiers de la pensée d'Héraclite, les sophistes, d'autre part, fut en très grande partie une lutte pour la théorie de la connaissance. Platon et Aristote après Socrate, essayaient de tuer en germe cette inquiétude que suscitaient les raisonnements sceptiques de leurs adversaires. « A toute affirmation on peut opposer une affirmation contraire », « l'homme est la mesure des choses », ces thèses apparaissent aux [317] disciples de Socrate non seulement fausses, mais encore sacrilèges. Et c'est pourquoi on ne se contentait pas de leur opposer des arguments, mais on tâchait encore de persuader les auditeurs que les partisans de ces idées étaient des hommes immoraux. Un tel procédé de discussion, très déplacé en général, apparaît particulièrement inutile dans les cas où l'on dispose contre les sceptiques d'une démonstration théorique complète. Or, cette argumentation théorique, les successeurs de Socrate l'avaient entre les mains, comme en témoignent de nombreux textes de Platon et d'Aristote.

Je citerai un court fragment de la Métaphysique d'Aristote, dirigé contre les affirmations des sceptiques extrêmes.

« La conséquence, souvent ridiculisée, de ces opinions, est qu'elles se détruisent elles-mêmes. Car en affirmant que tout est vrai, nous affirmons la vérité de l'affirmation opposée et, par conséquent, la fausseté de notre propre thèse (car l'affirmation opposée n'admet pas qu'elle puisse être vraie). Et si l'on dit que tout est faux, cette affirmation se trouve être fausse, elle aussi. Si l'on déclare que seule est fausse l'affirmation opposée à la nôtre, ou bien que seule la nôtre

n'est pas fausse, on se voit néanmoins obligé d'admettre un nombre infini de jugements vrais et faux. Car celui qui émet une affirmation vraie prononce en même temps qu'elle est vraie, et ainsi de suite, jusqu'à l'infini. »

De cette réfutation du scepticisme, véritablement classique par sa brièveté et sa clarté, il résulte que la [318] position du scepticisme est dénuée de toute base. On pourrait donc croire qu'il n'était pas besoin d'écraser encore les sceptiques sous des arguments d'ordre moral : on ne frappe point un adversaire à terre. Néanmoins, les argumentations théoriques paraissaient insuffisantes, et les adversaires des sophistes leur ont fait la réputation de gens avides et immoraux, si bien que nous ne savons pas encore au juste ce qui ruina l'œuvre des sophistes : leur mauvaise philosophie ou leur mauvaise réputation. Cette dernière, on le sait, exerce souvent une action décisive sur les plateaux de la balance de l'histoire.

II

Posons maintenant la question : qu'est-ce donc que la philosophie ? Elle doit être une science, nous répond Husserl. Ceux qui ont remplacé la philosophie par la sagesse selon les paroles de Husserl, nous disaient la même chose. Mais ce n'est qu'une des caractéristiques de la philosophie. Et puis, nouvelle question : qu'est-ce que la science ? Mais avant d'entendre la réponse de Husserl, écoutons encore une fois ce que nous disent les Anciens. Accordons d'abord la parole à Plotin qui nous donne une définition de la philosophie extrêmement brève, simple, mais en son genre très remarquable : τί ἡ φιλοσοφία ; τὸ τιμιώτατον.

Qu'est-ce que la philosophie ? C'est le plus important. Comme vous le voyez, Plotin ne juge même pas nécessaire de nous dire si la philosophie est une science [319] ou non. Elle est le plus important, le plus nécessaire. Il lui est indifférent qu'elle soit une science, un art, ou quelque autre chose, aussi différent de l'art que de la science. Écoutons maintenant Aristote : « Ne cherchons pas de science plus importante, τιμιώτεραν (la même expression que chez Plotin). Elle est la plus divine, la plus importante (de nouveau τιμιωτάτη). Et cela, sous deux rapports, car elle est la plus propre à Dieu et à cause de cela divine

parmi toutes les sciences, et, de plus, elle a Dieu pour objet. Et elle est la seule à réunir les deux. Or, que Dieu appartient aux fondements et qu'il est le principe, cela est indiscutable. Et seul Dieu la possède ou en tout cas, il la possède au plus haut degré. Il se peut que les autres sciences soient plus utiles, mais il n'y en a pas de meilleures. »

Ainsi parlaient les grands penseurs de l'Antiquité. Husserl devrait certainement accepter les définitions de Plotin et d'Aristote ; il aurait pourtant renoncé probablement à certaines expressions de ce dernier : je ne crois pas qu'il consente à répéter après le Stagyrite que la philosophie est divine parmi les sciences, qu'elle est propre à Dieu et qu'elle a Dieu pour objet. Non, Husserl ne consentirait pas à faire siennes ces paroles. Le mot « Dieu » lui aurait rappelé la sagesse, qu'il considère, nous le savons, comme l'ennemi de la philosophie et qu'il chasse de son domaine, ainsi que le faisait Platon pour les poètes. Néanmoins, on ne se trompera pas en affirmant que les paroles d'Aristote expriment entièrement l'attitude de Husserl vis-à-vis de la philosophie. Avec cette différence que là où Aristote, selon l'habitude des Anciens, parle [320] de Dieu et du Divin, Husserl, lui, emploie des expressions auxquelles les oreilles modernes, éduquées par la science, sont plus accoutumées. A la question : qu'est-ce que la philosophie ? Husserl répond : « C'est la science des vrais principes, des sources, des *ρίζώματα πάντων* » Aristote dit aussi : « *ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περὶ τινὰς αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστὶν ἐπιστήμη, δῆλον.* »

Lorsqu'un savant moderne parle des principes, de la racine des choses, c'est évidemment Dieu qu'il a en vue, mais un dieu dont il affirme l'existence en dehors de tout système théologique ou même métaphysique. La crainte de réduire la philosophie au rôle de « ancilla theologiae », n'est pas encore tout à fait disparue en nous, et nous préférons exprimer notre pensée à notre propre façon. C'est parfaitement compréhensible, et même louable ; il est plus que probable que si Aristote avait vécu à notre époque, il aurait eu soin d'éviter tout rapprochement avec la théologie dogmatique. Si l'on admet que les mots « Dieu » et « divin » étaient employés par Aristote en qualité de superlatifs, les plus beaux, les plus puissants qui soient, on peut dire que Husserl n'a aucune raison de se disputer avec lui. C'est d'ailleurs ce que prouve son article : « La philosophie comme science rigoureuse », qui non seulement s'attache à déterminer l'objet et les méthodes de la philosophie, mais chante aussi à la gloire de la

philosophie un véritable hymne sur un ton inspiré, prophétique. Husserl dit : « Dans toute la vie contemporaine il n'y a pas d'idée qui soit plus puissante, plus irrésistible, plus triomphante que celle de la science. Rien ne pourra entraver [321] sa marche victorieuse. Il se trouve que ces buts légitimes embrassent absolument tout. Si on la pense en son achèvement idéal, elle apparaît comme la raison elle-même qui n'admet nulle autre autorité à côté ou au-dessus de soi » (*Logos*, I).

Ainsi donc, aux yeux de Husserl, la philosophie est l'œuvre suprême de l'humanité, et sa domination s'étendra finalement sur tous les domaines de l'activité humaine. Pour Husserl, tout comme pour Aristote, la philosophie est divine, et son objet est Dieu ; non pas, naturellement, le Dieu de la théologie catholique ou mahométane, mais celui-ci n'apparaît nécessaire que si l'on se place au point de vue des buts pratiques à atteindre. Aristote dit : « Il est juste d'appeler la philosophie la science de la vérité, car le but de la théorie est la vérité, et le but de la pratique est l'action. » Et Husserl apposerait sa signature au bas de cette phrase.

Husserl ne peut pas se contenter de simples déclarations de principe, et il s'efforce de démontrer que les prétentions de la science sont fondées : « Les déclarations générales ne signifient pas grand'chose si on ne les prouve pas, et les espoirs qu'on fonde sur la science n'ont pas d'importance si on ne distingue pas les voies qui mèneront à la réalisation de ses buts. »

C'est juste. Si l'on se contente de déclarations inspirées et de promesses prophétiques, on retombe dans cette même sagesse que nous avons solennellement reniée. Mais comment découvrirons-nous ces voies ? Comment justifier les prétentions de la science à devenir cette instance suprême où toutes les questions [322] qui troublent et agitent l'humanité trouveront leur solution ?

Nous nous souvenons que la science ne reconnaît en dehors d'elle nulle autre autorité. C'est l'idée fondamentale, l'idée la plus chère de Husserl ; il déclare catégoriquement : « La science a dit son mot. Dès cet instant, la sagesse est obligée de s'y conformer. » Autrement dit : *Roma locuta, causa finita*. Le philosophe proclame l'infailibilité du jugement scientifique dans les mêmes termes (intentionnellement probablement), selon la même formule que ceux qu'employait au moyen âge le catholicisme pour affirmer l'infailibilité et l'autorité

suprême de la chaire romaine. Les droits de l'Église étaient fondés sur la révélation donnée aux hommes par les Saintes Écritures ; mais sur quelles bases la philosophie moderne fonde-t-elle donc les droits de la raison ?

Nous allons passer à cette question. Mais auparavant observons une fois de plus l'immense importance qu'a, et que doit avoir dans la philosophie la théorie de la connaissance. La théorie de la connaissance n'est en effet nullement cette méditation inoffensive sur les méthodes de notre pensée qu'on croit voir en elle ; mais elle détermine à l'avance les sources dont découle notre connaissance. Elle arrose ces « ῥιζώματα πάντων » d'où procède notre vie. De même que le catholicisme avait besoin de l'idée de l'infaillibilité de l'Église, afin d'obtenir le droit d'indiquer à l'humanité les voies de son salut et de la vie éternelle, la philosophie, pour atteindre les buts qu'elle s'est fixés, ne peut et [323] ne veut admettre nulle limitation de son pouvoir. Lorsque la raison parle *ex cathedra*, elle ne peut se tromper. Et tant que la théorie de la connaissance n'aura pas amené à cette conviction l'humanité pensante, les questions, quelles qu'elles soient, n'ont aucun sens. Car ce qui nous importe, ce n'est pas simplement de poser des questions, mais de pouvoir y répondre, et d'y répondre « scientifiquement, c'est-à-dire de telle sorte que la réponse soit obligatoire pour tout homme raisonnable ».

Le problème de Husserl lui a été transmis par la philosophie grecque. Il serait erroné de supposer qu'en affirmant l'infaillibilité de la raison, la philosophie moderne se soit inspirée de la théologie du moyen âge. C'est le catholicisme, au contraire, qui a puisé cette idée de l'infaillibilité chez les Anciens. Mais se rendant bien compte de la fragilité des bases sur lesquelles s'appuyaient les prétentions de la raison, le catholicisme essaya de fonder ses propres prétentions sur d'autres principes. Ainsi donc, les problèmes de Husserl sont bien dans la tradition antique. Il le déclare lui-même : « Ce qui caractérise la révolution socrato-platonicienne en philosophie, ainsi que la réaction scientifique contre la scolastique au début des temps modernes et surtout la révolution cartésienne, c'est la volonté consciente de science rigoureuse. L'impulsion donnée traverse les grands systèmes philosophiques du XVII^e et du XVIII^e siècle, se rénove radicalement dans la critique de Kant et agit encore sur la philosophie de Fichte.

Chaque fois, de nouveau, les recherches ont pour but les vrais principes, [324] les formules décisives, les méthodes exactes » (*Logos*, I).

Ces mots résument brièvement toute la généalogie de la pensée de Husserl : de Socrate et de Platon à Kant et Fichte en passant par Descartes. Mais cette généalogie n'est exacte qu'en partie : il ne faut pas oublier, en effet, qu'en niant la métaphysique, en manifestant même pour elle une sorte d'horreur, Husserl se sépare de Platon, de Descartes, de Spinoza, de Leibniz. Différant en cela aussi de Kant, il s'abstient même de poser ouvertement la question : la métaphysique est-elle possible ? Il suppose que pour tous ses lecteurs, comme pour lui-même, il ne peut être répondu à cette question que par la négative. La métaphysique, c'est la sagesse ; autrement dit, une tentative hâtive, pré-scientifique pour résoudre certains problèmes de l'univers dont la solution nous importe le plus. La métaphysique trouve donc jusqu'à un certain point sa justification dans des considérations d'ordre pratique. Il est bon de consoler l'humanité souffrante en lui disant qu'il y a un Dieu, que l'âme est immortelle, que les méchants seront punis dans un autre monde, etc. Et si cet enseignement est donné par des hommes de grand talent, on ne peut rien lui objecter. Mais il serait véritablement criminel de perdre de vue que tous les enseignements de ce genre ne répondent qu'à des besoins temporaires, passagers : « Nous devons nous souvenir de la responsabilité qui nous incombe vis-à-vis de l'humanité entière. Nous ne devons pas sacrifier *l'éternité* au temporaire ; pour satisfaire jusqu'à un certain point [325] nos besoins nous ne devons pas transmettre aux générations futures nos difficultés accrues et devenues insurmontables. Les différentes formes de la sagesse peuvent discuter ; seule la science peut *statuer*, et ses décisions portent le sceau de l'éternité » (*Logos*, I).

Je crois nécessaire d'attirer encore une fois l'attention du lecteur sur le caractère des expressions employées par Husserl pour établir l'objet et les prétentions de la science. On voit clairement d'après ces citations, que le vocabulaire de Husserl pourrait parfaitement être remplacé par celui d'Aristote ou même par celui des apologistes catholiques : pour Husserl, de même que pour Aristote, la philosophie est chose divine, car son objet est Dieu. Mais le Dieu de Husserl tout comme celui d'Aristote ne peut être atteint qu'en suivant la voie des recherches scientifiques. « Il faut donc considérer la théorie de la connaissance comme une discipline précédant la métaphysique. » Autrement dit,

Husserl ne veut admettre qu'un Dieu dont puisse témoigner la raison, car, nous le savons, il n'y a d'autre autorité que la raison. Mais aussi bien dans les temps modernes que dans les temps anciens, on atteignait Dieu par d'autres voies que celles de la raison. C'est le seul motif pour lequel Husserl évite les définitions qu'Aristote donne de la philosophie.

Husserl ne s'est trompé que sur un seul point, je crois : les hommes, et Husserl lui aussi, n'ont jamais pu, n'ont jamais voulu admettre un Dieu dont la raison se fût refusée de témoigner. Sous ce rapport, toutes les religions, toutes celles en tout cas qu'on appelle [326] les religions positives, ne diffèrent aucunement de la sagesse séculière et de la philosophie rationaliste. Elles s'efforcent, elles aussi en effet, d'atteindre à une connaissance scientifique de la vérité, c'est-à-dire à une connaissance qui puisse s'imposer à tout homme raisonnable. Ce résultat, elles n'ont pu l'atteindre, mais cela ne signifie rien. La philosophie, elle aussi, comme le constate Husserl lui-même, a fait en la personne de ses plus illustres représentants des efforts désespérés pour concevoir la vérité en termes raisonnables, et malgré cela : « On n'a même pas encore établi ici les bases d'une doctrine scientifique ; la philosophie historique qui remplace celle-ci, n'est tout au plus, qu'un demi-fabricat scientifique, ou un mélange confus, non différencié de conceptions générales et de connaissance théorique » (*ib.*, 50).

Paroles bien peu flatteuses pour la philosophie. L'astrologie et l'alchimie elles-mêmes pourraient prétendre à plus d'indulgence, sans parler déjà de la théologie catholique. Ce n'est donc pas que l'astrologie, l'alchimie et la théologie catholique aient méprisé la raison. Si les résultats de leurs efforts furent si pitoyables selon Husserl, la cause doit en être cherchée autre part. Et tout naturellement alors on se demande : n'est-ce pas le contraire qui s'est produit ? Il se peut que les résultats obtenus par l'astrologie, la théologie, la philosophie furent si pitoyables précisément parce que les hommes ne consentaient pas à renoncer à la raison justement là où d'après la nature même des choses, la raison devait se taire et s'effacer. Dans sa théorie de la connaissance qui doit [327] précéder la métaphysique, Husserl ne soupçonne même pas que le problème de la gnoséologie consiste peut-être à déterminer l'instant où il faut priver la raison de son rôle dirigeant ou bien limiter ses droits. Husserl est convaincu d'avance que s'il y eut des échecs, ils proviennent de ce qu'on limitait le pouvoir souverain de la raison, et voilà pourquoi sa théorie de la connaissance, comme celle de tous ses

devanciers, s'attache par tous les moyens à justifier la raison et à la rétablir de ses droits.

III

Nous atteignons ici la source même de la philosophie de Husserl. Le premier volume de ses *Logische Untersuchungen*, intitulé : « Prolégomènes à la Logique pure », est consacré presque exclusivement à cette question, formulée, il est vrai, autrement que je ne le fais. Husserl ne dit pas une fois que la théorie de la connaissance doit vérifier par tous les moyens dont elle dispose si vraiment la raison possède les droits auxquels elle prétend. Posée sous cette forme, la question, de son point de vue, contient déjà une contradiction et ne peut donc être admise. Il commence par réfuter ce qu'en langage philosophique moderne on appelle le psychologisme. Et très justement il découvre ce psychologisme chez tous les représentants, sans exception aucune, de la pensée philosophique moderne : Mill, Bain, Wundt, Sigwart, Erdmann, Lipps, — sont tous des psychologues. Et le psychologisme [328] pour Husserl, c'est le relativisme ; or, le relativisme recèle une contradiction qui le rend absurde et, par conséquent, inacceptable pour la raison.

Nous savons que la contradiction inhérente à tout relativisme fut déjà formulée par les Anciens. Les théories relativistes se détruisent elles-mêmes, dit Aristote en parlant en ce cas non en son nom propre, non comme s'il découvrait une vérité nouvelle, mais comme s'il émettait un lieu commun de la philosophie. Ce principe pour Husserl, est « articulus stantis et cadentis ecclesiae ». Pour ces adversaires aussi d'ailleurs, les psychologues anglais et les gnoséologues allemands, l'attitude de Protagoras et sa maxime : « l'homme est la mesure des choses », — sont tout à fait inacceptables. Mais Husserl affirme que leurs pensées à tous recèlent inconsciemment, implicitement, cette thèse contradictoire et qu'ils ne s'en rendent pas compte pour la seule raison qu'ils sont non pas des relativistes absolus, mais, selon son expression, — des relativistes spécifiques. Ils voient donc l'absurdité de l'affirmation selon laquelle chaque homme possède en particulier sa propre vérité, mais ils ne remarquent pas que ceux qui affirment que

l'espèce « homme » possède sa vérité propre, sa vérité humaine, tombent nécessairement dans la même contradiction. Ce relativisme spécifique ne présente aucun avantage vis-à-vis du relativisme individuel, car celui qui affirme que les hommes possèdent leur vérité propre, suppose ainsi que la vérité contraire est absolument fautive. Son affirmation est par conséquent absolument vraie et se contredit elle-même.

[329]

Ce raisonnement est simple et compréhensible ; il est d'ailleurs bien connu. Ce qui distingue la position de Husserl, c'est qu'il relève impitoyablement les traces de relativisme dans tous les systèmes philosophiques, sans exception, et fait montre dans ces recherches d'une rigueur et d'une obstination presque provocantes. Mais c'est précisément ce qui constitue à mes yeux le grand service qu'il nous rend et la signification de son œuvre. Husserl reproche à ses contemporains de n'avoir pas confiance dans la démonstration déduite des conséquences d'une thèse. Lui-même a pleine confiance dans ce genre de démonstration : c'est-à-dire qu'ayant posé une certaine affirmation, il accepte hardiment toutes les conséquences qui en découlent. Ayant renversé le relativisme spécifique, il déclare ouvertement : « Ce qui est vrai, est vrai absolument, en soi ; la vérité est une, identique à elle-même, quels que soient les êtres qui la perçoivent : hommes, monstres, anges ou dieux » (*L. U.*, I, p. 100). Cela est dit très audacieusement. Les autres gnoséologues, et même Sigwart, n'osaient jamais émettre de telles affirmations. Sigwart déclare, par exemple : « La possibilité d'établir les critères et les règles du progrès de la pensée, progrès nécessaire et ayant une valeur générale, repose sur la faculté de distinguer objectivement la pensée nécessaire de la pensée non nécessaire, et cette faculté se manifeste dans la conscience immédiate de l'évidence, conscience qui accompagne la pensée nécessaire. L'expérience de cette conscience et la foi en sa sûreté sont un postulat qu'on ne peut renier. Lorsque nous nous demandons [330] si et comment il est possible de résoudre le problème dans le sens que nous avons établi... on ne peut y répondre qu'en se référant à la nécessité subjective éprouvée, au *sentiment intérieur de l'évidence* qui accompagne une partie de notre pensée, à la conscience que vu les suppositions données, nous ne saurions penser d'une autre façon. *La foi en le caractère légal de ce sentiment et en sa sûreté est le dernier fond*

de toute certitude en général. Pour celui qui ne le reconnaît pas, il n'y a aucune science, mais seulement une opinion accidentelle » (*Log.*, I, 15).

C'est-à-dire que là où Sigwart pose un postulat, autrement dit : une affirmation indémontrable, Husserl pose un axiome. Et Husserl a raison : si l'argumentation déduite des conséquences est partout et toujours admissible, les paroles de Sigwart sont absurdes, car elles sont entachées de relativisme spécifique, c'est-à-dire qu'elles se contredisent.

Comment a-t-il pu se produire qu'un penseur aussi rigoureux et aussi sévère pour lui-même que Sigwart ait pu admettre une erreur tellement évidente et qui ruine complètement sa théorie de la connaissance ? Cette contradiction lui avait été d'ailleurs indiquée déjà avant Husserl par Wundt. Mais Sigwart maintint son point de vue. Il y a plus : ce même Wundt qui avait accusé Sigwart de fonder la connaissance sur un sentiment trompeur, n'échappa pas aux mêmes accusations : sa théorie de la connaissance est entachée, elle aussi, de relativisme, selon Husserl. Qui donc se trompe ici, sciemment ou involontairement ? Qui est aveugle ? Je suis certain que Sigwart [331] n'aurait voulu pour rien au monde renoncer à l'attitude traditionnelle de la philosophie vis-à-vis du scepticisme. Et je crois de même que Sigwart n'avait pas besoin de Husserl pour voir que le relativisme spécifique recèle la même contradiction que le relativisme individuel. Et Sigwart aurait été certainement fort heureux de pouvoir solennellement proclamer que nos vérités sont des vérités absolues qui s'imposent à tous les êtres, anges, démons et dieux. Mais si ce vieux savant qui avait consacré son existence à la recherche des fondements de la vérité est obligé vers la fin de sa vie de constater que notre vérité n'est basée en dernier lieu que sur un postulat, que la confiance dans le sentiment de l'évidence est la pierre angulaire de notre certitude scientifique, — je considère qu'on ne peut passer avec indifférence à côté d'un tel aveu, et se croire le droit de l'écarter pour la seule raison qu'il recèle une contradiction. S'il s'était agi de Stuart Mill, cela n'aurait pas été tellement grave : on peut admettre, en effet, que dans la chaleur des polémiques Mill était capable parfois d'émettre des jugements quelque peu excessifs, dans lesquels il n'avait pas lui-même pleine confiance ; il n'aurait pourtant pas fallu être trop défiant quand bien même il se fût agi de Mill. Mais en ce qui concerne Sigwart, on

peut affirmer avec certitude que le relativisme était pour lui une croix bien lourde à porter, et que seule la probité de sa conscience de savant l'obligea à cet aveu douloureux.

Sigwart, il est vrai, ne peut se résoudre à développer explicitement l'idée contenue dans son aveu. Dire ce [332] qu'il a dit, revient en somme à affirmer qu'au delà de certaines limites la compétence de la raison prend fin, et qu'un nouveau pouvoir alors nous impose ses droits, un pouvoir qui n'a rien de commun avec la raison et dont nous ressentons ici-bas les effets. Sigwart ne conclut pas ainsi pourtant, pas plus que Lotze, lequel avoue que nous sommes condamnés à tourner constamment dans le même cercle ensorcelé, pas plus que Kant qui s'était trouvé dans une situation identique à celle de Sigwart et de Lotze. D'après Kant, nos jugements les plus incontestables — les jugements synthétiques *a priori* — sont aussi les plus faux, car ils découlent non du pouvoir que posséderait la raison de saisir l'essence même des choses, mais d'une nécessité qui lui est imposée extérieurement et qu'elle représente comme sa prérogative, de créer ses propres idées, significatives pour elle seule, — autrement dit des illusions et des fictions. La conclusion de Kant, que la métaphysique ne peut être une science, car elle ne dispose pas d'une source particulière pour ses jugements synthétiques *a priori*, cette conclusion considérée généralement comme une réfutation de la métaphysique, plaide plutôt en sa faveur. Les mathématiques et les sciences naturelles sont des disciplines rigoureuses et pour tous obligatoires, parce qu'elles ont consenti à se soumettre aveuglément à des maîtres aveugles ; tandis que la métaphysique est encore libre, et c'est à cause de cela qu'elle ne peut et qu'elle ne veut pas être une science et prétend à une connaissance indépendante. Kant n'osa pas prendre la défense de la métaphysique en se plaçant sur ce terrain. [333] Les empiristes de l'école de Hume et de Locke ne l'osèrent pas non plus (peut-être aussi parce que la métaphysique ne les intéressait pas), ni les idéalistes du type de Sigwart. Il aurait fallu, en effet, mettre en doute en ce cas les droits de la raison, chose qu'aucun de ces philosophes ne pouvait accepter. Ils auraient été obligés d'admettre une métaphysique fantastique, arbitraire, étrangère à la science. Qui donc s'y serait risqué ? La philosophie préféra s'engager dans une voie moyenne. Elle ne prétendait pas à la vérité absolue, mais ne renonçait pas aux souverains droits de la raison. Ces derniers étaient brillamment démontrés par le rapide épanouissement

des sciences positives. Et dans le domaine de la logique, on n'allait jamais au delà d'aveux dans le genre de ceux de Sigwart et de Lotze.

Afin de justifier un tel renoncement, on imagina d'établir une distinction rigoureuse entre le point de vue gnoséologique et le point de vue psychologique. Le but de la théorie de la connaissance n'est pas d'établir la genèse de notre connaissance. Son but est de montrer la structure de celle-ci, le rapport intime des lois en obéissant auxquelles le raisonnement conduit l'homme à la connaissance de la vérité. Mais d'où proviennent donc ces lois ? Ceci est déjà du ressort de la psychologie et n'intéresse pas la gnoséologie ; les problèmes gnoséologiques ne doivent pas être confondus avec les problèmes psychologiques.

Nous allons examiner cet argument. Il est extrêmement important pour nous, Husserl l'utilisant de la même façon que les néo-kantiens de la fin du siècle [334] dernier. Mais il nous faut tout d'abord souligner que Husserl ne consent à admettre le relativisme, ni implicitement, ni explicitement, sous quelque forme que ce soit. Le relativisme spécifique est à ses yeux aussi absurde que le relativisme individuel. Ce rigorisme constitue le grand mérite de Husserl à mes yeux : il est temps enfin d'abattre toutes les cartes et de poser les questions aussi radicalement que le fait Husserl : ou bien la raison peut émettre des vérités absolues que doivent accepter aussi bien les anges et les dieux que les hommes, ou bien il nous faut renoncer à l'héritage philosophique des Grecs et rétablir les droits de la pensée de Protagoras, tuée par l'histoire.

Nous nous souvenons que dans sa critique des anciennes théories de la connaissance, Husserl utilise l'argument classique : toute théorie qui contient des énoncés la contredisant, est absurde. Pour fonder sa propre théorie de la connaissance il se sert d'une argumentation différente : en vue d'éviter les attaques du psychologisme, tout comme les néo-kantiens, il s'efforce de séparer rigoureusement les points de vue psychologique, et gnoséologique et pour justifier la raison, il développe sa théorie des idées, qui se rapproche de celle de Platon et du réalisme du moyen âge. Mais peut-on séparer le point de vue gnoséologique et celui de la psychologie ? Et pourquoi les théories de la connaissance, ou plutôt les apologistes de la théorie de la connaissance évitent-ils si soigneusement toutes les demandes de renseignements généalogiques ? Aussi bien dans le 1^{er} que dans le 2^e volume de ses *Logische*

Untersuchungen, Husserl répète [335] des dizaines de fois que les questions génétiques ne le concernent pas : « Nous admettons que les concepts logiques ont une source psychologique, mais nous repoussons la conclusion psychologique qu'on veut tirer de ce fait. »

Pourquoi ? « Pour notre discipline, la question psychologique de la naissance des idées abstraites ne présente aucun intérêt. »

Autrement dit : quelle que soit l'origine de la vérité, il est un fait, c'est que la vérité existe et qu'elle commande nos jugements. Il s'agit donc pour nous de déterminer, au moyen d'une analyse rigoureuse, comment, par quels procédés, par l'action de quelles lois la vérité réalise ses droits suprêmes. Les gnoséologues comparent volontiers, pour plus de clarté, la vérité à la morale. Le but du moraliste, disent-ils, n'est pas d'expliquer les origines du Bien. Les moralistes, tout comme les gnoséologues, sont persuadés que le Bien en soi n'a pas d'origine. On ne peut parler d'origine qu'à propos d'objets réels, qui naissent et disparaissent ; mais les idées sont hors du temps : elles existent ; elles ont toujours été, elles seront toujours ; elles existeraient au cas même où l'univers n'aurait jamais existé ou au cas, où ayant existé, il serait retourné à ce néant d'où il était sorti.

Il faut dire en effet que si l'on renonce à élucider les origines, la situation des gnoséologues et des moralistes qui aspirent à la Vérité absolue et au Bien absolu, apparaît beaucoup plus solide. Les prétendants au trône ont généralement tout à craindre des recherches généalogiques. Essayez d'« expliquer » la [336] morale, comme le faisaient l'utilitarisme et le matérialisme économique, et ses droits apparaîtront aussitôt bien illusoire. Platon le comprenait parfaitement, et dans ses raisonnements il prenait toujours le Bien comme point de départ. En analysant les actions humaines, il découvrait qu'elles étaient toutes déterminées par un principe indépendant, et qui ne pouvait être en aucune façon déduit de l'expérience de la vie quotidienne et réduit au plaisir ou à l'utile. Ayant tué un homme, je puis éprouver une certaine satisfaction ; si je me suis débarrassé d'un rival, par exemple je puis en retirer profit en m'emparant des richesses du défunt ou bien de son trône ; néanmoins, mon action fut, est et sera toujours mauvaise. Et non à cause du tort que j'aurai causé au défunt : il se peut que l'âme de ma victime se soit immédiatement envolée de cette vallée de larmes vers les Champs Élyséens et qu'elle ait donc gagné au change. Eh bien ! Malgré cela, j'ai mal agi et nulle force au monde n'est capable d'enlever

cette tache de mon action. Et au contraire, si j'ai souffert pour la cause de la vérité, si l'on m'a dépouillé de mes biens, si l'on m'a emprisonné et condamné à mort, j'ai bien agi, et ni les hommes, ni les anges, ni les dieux ne disposent du pouvoir de transformer ma bonne action en une action mauvaise. Le Bien est souverain et n'admet aucun pouvoir au-dessus de lui. Plotin même, qui, lui, n'était pas aussi rigoureusement conséquent que Platon, parle de l'ἀρεπτή ἀδέσποτος, ce qui en langage philosophique moderne équivaut à l'autonomie, à l'indépendance de la morale. Dans les états despotiques, les juristes [337] de la cour développent des théories analogues sur les origines du pouvoir impérial.

Ils n'admettent jamais, ces juristes, ils ne peuvent admettre l'examen du développement historique de l'idée autocratique. Le monarque, à leur point de vue, est la source d'où découlent tous les pouvoirs, tous les droits ; et par conséquent, ses droits à lui ne peuvent provenir d'aucune source : ils sont donc par delà le temps, ils sont « ῥιζώματα πάντων ». Ou bien, si l'on admet une phraséologie théologique, leur source se trouve au ciel. Le monarque est un autocrate par la grâce de Dieu ; il est l'oint du Seigneur. Seules des explications de ce genre, ou l'absence complète de toute explication, peuvent garantir aux idées absolues ces droits auxquelles elles prétendent. Sous nos yeux mêmes, pour ainsi dire, une transformation miraculeuse s'est produite : après avoir essayé d'expliquer la morale, Nietzsche est parvenu à la formule : par delà le bien et le mal. Ou plus exactement, lorsque le Bien perdit son pouvoir sur Nietzsche, celui-ci lui découvrit une généalogie telle, qu'elle ne put que nous ôter toute envie d'adorer la morale.

Tels sont en somme les motifs de l'obstination avec laquelle les gnoséologues se refusent à confronter les problèmes psychologiques et logiques de la théorie de la connaissance. Ils ne peuvent pourtant renoncer complètement aux questions génétiques, car alors ils se verraient obligés de se référer à la métaphysique, et à la théologie, explications complètement discréditées par la pensée positive contemporaine. Ni Husserl, ni Sigwart, ni Erdmann ne peuvent en effet développer [338] sérieusement la théorie platonicienne de la réminiscence, ou bien se rapporter aux tables des lois mosaïques. Husserl s'élève même contre la tendance de Platon à hypostasier ses idées. Les postulats, les théories métaphysiques sont inadmissibles pour

Husserl, de même que pour les néo-kantiens, et ils s'efforcent de fonder la philosophie exclusivement sur le *lumen naturale* ; on est donc bien obligé de doter le *lumen naturale* de droits absolus. Le procédé négatif qu'emploie dans ce but Husserl est analogue à celui des néo-kantiens : il s'interdit de vérifier les prétentions de la raison par des recherches sur son origine. Mais cela ne lui suffit encore pas : il nous propose sa théorie des idées qui doit justifier, définitivement, cette fois, la confiance absolue que nous accordons à la raison. Arrêtons-nous donc plus longuement sur cette théorie.

IV

Husserl prend sur lui de défendre les droits des genres (objets idéaux) à l'égal de ceux des individus (objets réels). « Là est le point où le psychologisme relativiste et empiriste se sépare de l'idéalisme qui représente l'unique possibilité d'une théorie de la connaissance en accord avec elle-même. »

Et il ajoute aussitôt, afin d'éviter toute équivoque, que son idéalisme ne présuppose nulle doctrine métaphysique : — « Naturellement, en parlant ici de l'idéalisme, je n'ai en vue nulle doctrine métaphysique, mais cette forme de la théorie de la connaissance qui [339] reconnaît l'idéal comme la condition de la possibilité de la connaissance objective en général, sans donner à ce terme une forme d'interprétation psychologue¹⁹. » Ces deux déclarations sont d'une importance capitale pour la philosophie de Husserl. Il cherche à atteindre une connaissance objective, il admet l'existence d'un monde idéal, mais il est convaincu qu'il n'a nul besoin de s'adresser à la métaphysique. Le père de la théorie des idées ne craignait pas la métaphysique. Je dirai même plus : pour Platon la théorie des idées n'avait de signification que parce qu'elle lui ouvrait la voie des révélations métaphysiques, et, inversement, elle lui paraissait vraie, pour autant qu'elle exprimait certaines visions métaphysiques.

Il en fut de même pour Descartes, dont l'argumentation et le point de départ ne demeurèrent pas sans influence sur Husserl ; les principes

¹⁹ Logische Untersuchungen, II, 107, 108.

métaphysiques apparaissent à Descartes comme *conditio sine qua non* de sa pensée. Husserl affirme qu'on ne peut relativiser la pensée sans relativiser l'être et discutant avec Erdmann, qui défendait le relativisme, il dit : « Qu'on réfléchisse seulement sur ce qui se trouve dans sa doctrine. Il y aurait peut-être des êtres d'une espèce particulière, pour ainsi dire *des surhommes logiques pour qui nos principes ne sont pas valables*, mais qui ont plutôt d'autres principes, de sorte que ce qui est une vérité pour nous, est une erreur pour eux. Pour eux, il pourrait être vrai qu'ils n'éprouvent pas les phénomènes [340] psychiques qu'ils éprouvent. Affirmer notre propre existence aussi bien que la leur, cela pourrait être vrai pour nous, mais faux pour eux, etc. Certainement notre jugement à nous, *hommes logiques ordinaires*, sera le suivant : ces êtres ont perdu la raison, ils parlent de la vérité et suppriment ses lois, ils affirment qu'ils possèdent leurs propres lois de la pensée et ils nient celles auxquelles est attachée la possibilité des lois en général ²⁰. »

Lorsque nous entendons ces raisonnements, nous nous rappelons tout naturellement les raisonnements de Descartes, qui le conduisirent finalement au *Cogito ergo sum*. Descartes, on s'en souvient, avait poussé son doute jusqu'aux dernières limites. Il avait été jusqu'à admettre que Dieu avait voulu tromper l'homme. Mais il est une chose au sujet de laquelle Dieu ne peut nous tromper : c'est notre propre existence ; car pour être trompé, il faut être. Husserl fait en somme la même réponse aux relativistes : niez et relativisez tout ce qu'il vous plaira, mais votre existence et la vérité de votre existence ne peuvent être niées. Vous n'êtes donc plus des relativistes, vous êtes des « absolutistes », tout comme moi.

Cette argumentation paraît irrésistible. L'héritage de Platon (car Descartes raisonne lui aussi selon Platon) nous est d'un grand secours dans les cas difficiles.

Mais une question se pose alors, très intéressante. J'ai déjà indiqué que ces raisonnements paraissaient [341] à Platon parfaitement exacts, mais tout de même insuffisants ; il allait donc chercher les racines des choses dans un autre monde, différent du nôtre. Descartes faisait de même. Il peut sembler qu'ayant démontré que Dieu ne pouvait nous tromper sur toutes choses, Descartes aurait dû glorifier la raison humaine triomphant de toutes les embûches des forces supérieures et

²⁰ *Log. Unt.*, I, 151.

inférieures. Et, en effet, il paraît un instant tout disposé à chanter victoire. Mais vous tournez la page et constatez que le *lumen naturale*, tel que nous le comprenons maintenant, est insuffisant. Ce même Descartes qui vient de nous démontrer que Dieu ne pouvait nous tromper, se sent derechef envahi par l'inquiétude et, tout comme Platon, se précipite vers « l'asylum metaphysicum » qui n'est à nos yeux modernes qu'un « asylum ignorantiae » ou, pour parler le langage de Husserl, — la sagesse. Il ne lui suffit pas que Dieu *ne puisse* nous tromper, c'est-à-dire que Dieu, même s'il l'eût voulu, fût dans l'impossibilité de duper l'homme. Descartes affirme que Dieu *ne veut pas* nous tromper, car le mensonge n'est pas digne de l'Être Suprême. Et c'est sur cette conviction finalement que le philosophe base sa confiance dans la raison. Il s'agit là, évidemment, d'un véritable *testimonium paupertatis*. Descartes a bien vu que l'homme ne pouvait vaincre Dieu par le moyen de la seule raison naturelle et qu'il doit finalement, qu'il le veuille ou non, plier les genoux devant le Créateur de l'univers et non pas exiger de lui la vérité, mais l'obtenir de sa miséricorde à force de supplications. Ainsi que disait Luther : *Oportet ergo hominem suis [342] operibus diffidere et velut paralyticum remissis manibus et pedibus gratiam operum artificem implorari*.

Et de nouveau, cette même question se pose que j'avais précédemment indiquée et à cause de laquelle on est continuellement obligé de revenir à la théorie de la connaissance : Qui donc a raison ? Les philosophes anciens qui ne cherchaient la vérité que dans le domaine métaphysique où ils trouvaient un refuge contre tout relativisme ? ou bien les philosophes modernes qui, ayant renoncé à la métaphysique, se sont vus obligés d'admettre le relativisme sous sa forme la moins offensante pour la raison humaine ? Ou bien enfin Husserl qui démontre avec toute la conviction et l'ardeur du fanatisme qu'on peut, sans s'adresser à la métaphysique, échapper au relativisme, et que les hommes connaissent peu de choses et pas tout, mais que ce qu'ils connaissent, ils le connaissent véritablement, car ni les anges, ni les démons, ni les dieux ne peuvent nier leurs vérités humaines ? Voilà le problème, le problème unique que s'efforce de résoudre la théorie de la connaissance. Et de la solution de cette question dépend la philosophie du penseur. Ou plutôt, sa philosophie — si cette expression désigne aussi une certaine disposition d'esprit — le conduira vers telle ou telle théorie de la connaissance. Celui qui a ressenti avec la totalité

de son être que la vie dépasse ces vérités qui peuvent être exprimées au moyen de jugements obligatoires pour tous et développés par les procédés méthodologiques traditionnels, celui-là ne pourra se satisfaire ni du relativisme spécifique de Sigwart et de Erdmann, ni de l'extrême rationalisme [343] de Husserl. Il y distinguera clairement le désir de ne pas s'évader hors des limites du positivisme, désir dépendant non de considérations métaphysiques, mais de l'habitude profondément invétérée de vivre et de penser dans certaines conditions d'existence déjà bien connues et commodes, désir déterminé aussi parfois (bien que cela puisse paraître paradoxal) par un obscur besoin métaphysique qui incite la raison individuelle à se réfugier et à se replier sur elle-même dans sa coquille.

Oui, le relativisme spécifique ne se distingue en rien du relativisme individuel. L'un et l'autre transforme le monde de nos vérités en un monde de visions et de rêves. Toutes les garanties de solidité que nous fournissaient la logique et la théorie de la connaissance, — s'écroulent. Nous voilà donc obligés de vivre dans l'inquiétude et dans une ignorance continuelle, et forcés de nous attendre à tout. Les postulats en ce cas, non seulement ne nous tranquillisent pas, mais ils renforcent encore, au contraire, notre trouble. Or, la philosophie depuis Parménide nous promet une Vérité solide et un cœur ferme, et si Husserl a réussi non seulement à nous faire voir le relativisme des gnoséologies traditionnelles, mais aussi à vaincre ce relativisme dans sa propre pensée à lui, Husserl, et à nous faire don de cette tranquillité d'esprit à laquelle l'humanité aspire depuis des milliers d'années, n'avait-il pas pleinement raison en ce cas de commencer par la théorie de la connaissance ? L'étendue de notre savoir devient presque une question de temps, pourrait-on dire, une fois qu'il est démontré que la [344] vérité que nous percevons s'impose comme telle aussi bien aux dieux qu'aux hommes. Le postulat de Descartes, que Dieu ne veut pas nous tromper, postulat aussi problématique que celui de Sigwart, devient inutile maintenant. Nous n'avons pas besoin non plus de la réminiscence de Platon, en laquelle nous n'avons pas grande confiance : qui pourrait aujourd'hui soutenir sérieusement que nos âmes ont existé dans un autre monde avant leur naissance et se souviennent maintenant, dans cette existence terrestre, des vérités entrevues précédemment ? Si même l'âme humaine est née en même temps que le corps, si même Dieu est un menteur, un être immoral,

notre science, notre connaissance n'ont rien à craindre. La raison ne nous abandonnera pas. Elle dispose de toute l'autorité.

Comment Husserl parvient-il à surmonter le relativisme ?

La réponse à cette question est liée à une autre question : quel est l'objet de la connaissance ? Question fondamentale, évidemment. Platon et Aristote affirmaient déjà que l'objet de la connaissance est non pas l'individuel, mais le général. Et le réalisme du moyen âge adoptait la même thèse. Ce n'est que dans les temps modernes que la pensée scientifique vit l'impossibilité de parler du général comme d'un « objet ». Et c'est alors que sur le terrain de la philosophie de Kant et de Fichte, naquit la théorie de Rickert qui enseigne que l'objet de la connaissance est « ce qui doit être » (das Sollen). Le philosophe de Fribourg s'imaginait qu'il parviendrait par ce « das [345] Sollen » à délivrer la malheureuse humanité des chaînes dans lesquelles elle se débat depuis des siècles. De même que Husserl, Rickert s'efforce d'échapper aux griffes du relativisme qui déchirent la conscience du penseur. Mais la joie de Rickert fut de courte durée. Il apparut bientôt que le « devoir » n'est que d'un faible secours contre le doute ; ce n'était tout au plus qu'un anesthésique, dont l'action ne persistait pas. Husserl, lui, résout la difficulté tout autrement : il rétablit la théorie platonicienne des idées ou le réalisme scolastique ; sous une forme nouvelle, il est vrai.

Husserl commence à opposer l'acte même des jugements vrais de l'individu, à la vérité. J'énonce que $2 \times 2 = 4$. Mon jugement est un acte psychologique et comme tel peut être l'objet d'une étude psychologique. Mais quoi que fasse le psychologue pour établir les lois de la pensée, il ne pourra en aucune façon déduire de ces lois la distinction entre la vérité et l'erreur. Le gnoséologue ne s'intéresse nullement aux jugements individuels de Jean ou de Pierre d'après lesquels deux fois deux font quatre. Ce qui le préoccupe, c'est la vérité du jugement $2 \times 2 = 4$. Les jugements portant sur une même vérité se chiffrent par milliers, mais la vérité est une.

« Quand un naturaliste déduit des lois du levier, de la loi de la pesanteur, etc., la façon d'agir d'une machine, il éprouve certainement en lui toute sorte d'actes subjectifs. Dans ce cas, aux associations de pensées subjectives correspond une unité subjective de signification, qui est ce qu'elle est, qu'elle soit ou ne soit [346] pas actualisée par

quelqu'un dans la pensée ²¹. » Ce même point de vue est encore plus clairement exprimé dans le 1^{er} volume des *L. U.* : « Si toutes les masses soumises à l'attraction disparaissaient, la loi de l'attraction ne s'en trouverait pas détruite, mais elle resterait simplement sans application possible. La loi, en effet, ne dit rien de l'existence des masses attractives, mais de ce qui est inhérent à ces masses, comme telles ²². »

Dans les deux cas Husserl souligne que le gnoséologue ne se préoccupe nullement de la ressemblance qu'on constate entre les différents actes psychologiques d'un seul ou de plusieurs individus. Ce qui importe, ce n'est pas que vous, moi et des millions d'individus ressentent la même chose et s'expriment de la même façon en constatant les lois du levier ou de l'attraction. Pour bien comprendre Husserl, il ne faut jamais perdre cela de vue. Aussi revient-il constamment sur ce point, aussi bien dans le premier que dans le second volume de ses *L. U.* où cette pensée résonne comme une sorte de leitmotiv. Je cite encore ce passage important : « Par exemple, la signification de l'énoncé : π est exprimée par un nombre transcendant ; ce que nous comprenons par là en lisant, ou pensons en parlant, n'est pas un trait individuel, mais se répétant régulièrement de l'expérience de notre pensée. D'un cas à un autre ce trait est individuellement autre, tandis que le sens de l'énonciation doit [347] être identique. Si nous répétons ou si d'autres personnes quelconques répètent la même proposition avec la même intention, chacune de ces personnes a ses phénomènes, ses mots et ses moments d'entendement. Mais malgré cette multiplicité illimitée des expériences individuelles, ce qui est exprimé en elles est partout quelque chose d'identique, *de même*, dans le sens le plus strict du mot. La signification de la proposition ne se multiplie pas avec le nombre des personnes et des actes ; le jugement, dans le sens idéal et logique, reste un. Le fait que nous maintenons ici la stricte identité de la signification en distinguant cette dernière du caractère psychique constant de l'interprétation, ne provient pas d'une inclination subjective pour des distinctions subtiles, mais d'une ferme conviction théorique que c'est uniquement de cette façon qu'on peut arriver à une juste appréciation de la situation qui est fondamentale pour la compréhension de la logique. Également, il ne s'agit pas ici d'une

²¹ *Log. Unt.*, II, 94.

²² *Idem*, I, 199.

simple hypothèse qui doit être justifiée par son utilité explicative ; mais nous considérons cela comme une vérité saisissable immédiatement, en obéissant en cela à l'autorité suprême pour toutes les questions concernant la connaissance, c'est-à-dire à l'évidence. Je m'aperçois que dans les actes répétés de la représentation et du jugement, je pense certainement la même chose, le même concept, c'est-à-dire la même proposition, et que je ne puis penser autrement ; je m'aperçois que là, par exemple, où il s'agit de la proposition ou de la vérité : *π est un nombre transcendant*, je ne pense à rien moins qu'à une expérience individuelle [348] ou à un moment d'expérience d'une personne quelconque. Je m'aperçois que cette expérience réfléchie a réellement pour objet ce qui constitue la signification d'une conversation courante. Enfin, je m'aperçois que ce que je pense dans la proposition en question ou ce que je saisis comme sa signification, lorsque je l'entends, est identiquement ce qu'il est, indépendamment du fait que je pense et que j'existe, ou qu'en général des personnes pensantes et des actes existent ou non... Cette véritable identité, que nous affirmons ici, n'est autre que l'identité de l'espèce (Identität der Species). C'est de cette façon, mais uniquement de cette façon qu'elle peut embrasser, dans une unité idéale, *συμβάλλειν εἰς ἓν*, la multiplicité dispersée des particularités individuelles » (*Log. Unt.*, II, 99). Et encore : « Les objets idéals existent véritablement... ce qui n'empêche pas que le sens de cette existence et, avec lui, le sens du prédicat ne soit pas ici tout à fait, spécifiquement le même, que, par exemple, dans les cas où à un sujet réel est attribué ou refusé un prédicat réel. En d'autres termes, nous ne le nions pas, mais appuyons plutôt sur le fait qu'à l'intérieur de l'unité conceptuelle de ce qui existe (ou, ce qui est la même chose, de l'objet en général) il existe une différence catégorielle fondamentale, dont nous tenons compte par la distinction entre l'être idéal et l'être réel, l'être en tant que *species* et l'être individuel. Mais cette différence ne supprime pas l'unité suprême dans le concept de l'objet (*ib.*, 125). »

[349]

V

Voici les trois principes sur lesquels Husserl fonde son rationalisme. Tout d'abord : toute théorie est absurde qui recèle des affirmations détruisant la possibilité de théories quelles qu'elles soient. Cette thèse transmise à Husserl par la tradition antique et que tous les gnoséologues considèrent indiscutable, lui sert à réfuter les théories actuelles de la connaissance. Le second principe n'est pas nouveau non plus : distinction rigoureuse entre les points de vue de la psychologie et de la gnoséologie. Ainsi que je l'ai déjà dit, ce principe est proclamé par les néo-kantiens pour justifier la doctrine de Kant, d'après laquelle la raison dicte ses lois à la nature. Ce qui appartient ici en propre à Husserl c'est la rigueur et la hardiesse avec lesquelles il développe et applique ce principe, rigueur et hardiesse qui distinguent d'ailleurs tous les travaux de ce penseur remarquable. Bien qu'il ait intitulé ses *Logische Untersuchungen* « Études de phénoménologie et de gnoséologie », il se propose en somme de se débarrasser de toute théorie, au sens strict du mot. Dans une note au sujet de l'expression « théorie de l'abstraction » qu'il avait employée lui-même, il déclare : « Le mot théorie ne convient pas ici tout à fait bien, car ce qui suit dans le texte ne donne lieu à aucune construction théorique, c'est-à-dire à aucune explication ²³. »

[350]

On pourrait donc dire que sa théorie de la connaissance s'efforce de mettre fin à toute théorie de la connaissance. Sa réussite aurait été le triomphe suprême du rationalisme, car il serait apparu alors que la raison n'a nul besoin d'être justifiée, et que c'est elle au contraire, qui peut tout justifier. Husserl a vu juste : c'est ainsi que précisément doit se poser le problème de la théorie de la connaissance. C'est à cause de cela qu'il défend avec une telle ardeur son premier principe et l'applique si hardiment.

Et c'est aussi pour la même raison qu'il insiste sur la réalité des objets idéaux, réalité qui apparaît évidente dans l'intuition directe, et

²³ *Log. Unt.*, II, 119.

introduit ces objets dans la même catégorie que les objets réels, car les unes et les autres possèdent l'être et existent. Si ses « arguments » sont irréfutables, Husserl peut considérer son œuvre comme accomplie, le psychologisme devra abandonner définitivement le domaine de la philosophie, où régneront désormais les vérités absolues. La science pourra alors aller de l'avant en toute tranquillité, sans crainte d'une attaque de flanc ; tous ses jugements seront définitifs. Nulle autre instance ne s'érigera au-dessus d'elle ; il en sera selon ses décisions : *Roma locuta, causa finita*.

Je le répète, il faut rendre justice à Husserl : nulle autre théorie de la connaissance ne pose le problème avec une telle rigueur, avec une telle netteté et une franchise aussi complète : tout ou rien. Ou bien l'évidence est le but dernier auquel tend la pensée humaine lorsqu'elle cherche la vérité, et cette évidence peut être obtenue par des procédés humains, ou bien [351] le chaos, la folie s'établiront sur terre et il sera permis, à quiconque en aura la fantaisie, de s'emparer des droits de la raison, de son sceptre, de sa couronne, et la « vérité » n'aura alors plus rien de commun avec ces déductions inébranlables que cherchaient et qu'atteignaient jusqu'ici les sciences exactes. Alors il faudra peut-être se souvenir avec une certaine gratitude de la « sagesse » qu'avait écartée Husserl, et peut-être même de l'alchimie et de l'astrologie. Ce n'étaient pas des sciences naturellement, mais des constructions d'un aspect plus ou moins scientifique, et qui s'appuyaient sur le raisonnement. On en arrivera peut-être même à regretter la théologie catholique, car saint Thomas d'Aquin était, quoi qu'il en soit, un disciple d'Aristote.

Examinons pourtant d'un peu près « l'argumentation » de Husserl.

J'ai mis le terme argumentation entre guillemets, parce que Husserl qui prétend ne se référer qu'à l'intuition et à l'évidence, s'efforce de poser le problème de telle façon, que toute démonstration devienne inutile. Il laisse aux autres sciences le soin des « Erklärungen » ; mais le problème de la phénoménologie se trouve par delà les démonstrations, quelles qu'elles soient. Elle veut « aufklären », et non « erklären » (*L. U. II*, 120). Tel est l'axiome : toute théorie est absurde, et donc inacceptable, qui nie la possibilité d'une théorie quelconque. Ainsi que le disait Aristote, ces théories se réfutent elles-mêmes.

Partant de là, Husserl, nous nous en souvenons, renverse ce relativisme spécifique qu'il avait découvert [352] dans les gnoséologies de Sigwart, de Erdmann, de Mill. Mais cette thèse est-elle vraiment incontestable ? Si nous admettons que notre vérité n'est qu'une vérité humaine, introduisons-nous vraiment dans nos raisonnements un élément qui les ruine et leur enlève toute signification ?

A première vue cela paraît indiscutable. Ce n'est pas en vain que la pensée grecque domine depuis des siècles les esprits. Et puis, il y a cette évidence, à laquelle se réfère Husserl ; nous constatons directement qu'une affirmation qui recèle sa propre négation est absurde.

Mais d'un autre côté, notre attention est sollicitée par un fait extrêmement étrange. Malgré tous les efforts faits pour expulser de la philosophie le malheureux relativisme, il persiste à y vivre, et sa puissance d'action et de contagion après des milliers d'années d'une existence continuellement vagabonde, toujours traquée, non seulement ne faiblit pas, mais, au contraire, se renforce. Husserl lui-même constate que les plus consciencieux, les plus pénétrants des penseurs, sans tenir compte de l'*aquae et ignis interdictio*, qui le menace, non seulement entretiennent des rapports constants avec ce pécheur invétéré, mais encore lui rendent hommage et l'honorent. Comment expliquer ce mystère ? Pourquoi les malédictions effroyables du pape-raison n'agissent-elles pas, et Husserl se voit-il de nouveau obligé d'élever la voix et de lancer l'anathème à la communauté philosophique en la personne de ses représentants les plus remarquables, les plus loyaux ? Husserl ne se pose pas cette question, et [353] d'ailleurs il ne peut se la poser. La nature même de ses tendances philosophiques lui interdit de prendre en considération et de traiter en facteurs indépendants la réalité et l'histoire. Pour lui qui admet la primauté de la raison autonome, la réalité recule toujours au second plan. Il est persuadé à l'avance que tout fait doit nécessairement trouver sa place marquée dans la pensée, qui dispose de toute la pureté de l'*a priori* : « Wir werden uns nicht zu der Ueberzeugung entschliessen, es sei psychologisch möglich was logisch und geometrisch widersinnig ist » (*L. U.* II, 215).

On ne peut lutter contre Husserl, si l'on reste sur son terrain. A peine ouvrirez-vous la bouche pour lui répondre, qu'il vous arrêtera aussitôt : si vous admettez une thèse qui nie la possibilité de toute thèse, vous prononcez des mots dénués de signification, et il faut vous retirer la parole.

Mais faisons une expérience. D'une façon générale Husserl évite la métaphysique, c'est-à-dire qu'il ne l'aime pas et ne s'y intéresse pas. Mais il est prêt à examiner attentivement les idées métaphysiques, quelles qu'elles soient, à condition qu'elles lui soient présentées non comme des « vérités scientifiques », mais comme des suppositions, à condition aussi qu'elles ne contiennent pas de contradictions.

Faisons donc une de ces suppositions qui étaient venues à l'esprit de Descartes et qui, bien qu'inadmissibles pour certaines autres considérations métaphysiques, sont néanmoins possibles. Admettons que Dieu veuille tromper les hommes et qu'en effet il les trompe. Ainsi que nous l'a démontré Descartes, nous [354] voyons clairement que pour pouvoir nous tromper, Dieu doit faire en sorte que nous existions et que nous connaissions même la vérité de notre existence. Mais ensuite, après nous avoir octroyé, contre son gré, cette vérité unique (car autrement il aurait été dans l'impossibilité de nous tromper), Dieu peut parfaitement nous tromper sur tout le reste et nous faire croire que nos autres vérités sont aussi incontestables que la vérité de notre existence. Descartes a peut-être raison de repousser avec indignation l'idée que Dieu qui est la perfection même et le Bien suprême, soit capable de duper les hommes. Mais il se peut aussi que Descartes ait tort. Malgré son immense génie, l'ancêtre du rationalisme moderne pouvait n'être pas suffisamment au courant des desseins de la Providence. Et puis, en tout cas, en supposant même que Dieu soit véridique, Descartes émet une thèse métaphysique, sur laquelle la théorie de Husserl, purement *apriorique* et qui se réfère à l'évidence, n'est pas en droit de s'appuyer. Il est possible donc que Dieu nous trompe en tout, excepté en ce qui concerne notre propre existence. Il se peut donc que d'autres êtres existent, anges ou dieux, que personne ne trompe et qui voient la vérité authentique. Du point de vue de ces êtres, la vérité humaine sera une vérité spécifique, utile et nécessaire (peut-être, au contraire, nuisible, mauvaise) aux hommes, mais inapplicable dans les autres mondes. On dit que nous ne pouvons nous représenter d'autres consciences que la nôtre. Mais ce n'est nullement exact.

Comme si elle le faisait exprès, comme s'il ne lui [355] suffisait pas de nous tromper, mais qu'elle voulût encore nous faire douloureusement soupçonner ce mensonge, la nature elle-même nous plonge de temps à autre dans des états, dont les « évidences » sont très différentes de celles qui servent de base à la gnoséologie de Husserl.

Rappelons-nous l'état d'ivresse, l'action de la morphine et de l'opium ; souvenons-nous de l'extase et, enfin du sommeil « normal » pour ainsi dire, qui vient régulièrement interrompre l'état de veille. Si on le compare à celui qui est éveillé, l'homme endormi peut être considéré comme habitant un autre monde. Le dormeur possède sa réalité, toute différente de la réalité diurne. Il possède même, et ceci est particulièrement important pour nous, sa propre logique, ses propres *a priori*, logique et *a priori* qui n'ont rien de commun même avec les vérités relatives acceptées par les relativistes comme Sigwart ou Mill. Et cette logique s'appuie, elle aussi, sur des évidences. Si un homme voit en rêve qu'il est empereur de Chine et qu'en cette qualité il grave des monogrammes sur la surface d'une sphère à une seule dimension (les rêves nous offrent constamment des exemples de la réalité de ce genre), le dormeur ne conçoit nullement la contradiction des éléments dont se composent ses représentations et ses jugements. Au contraire — et cela arrive constamment en rêve, ainsi que chacun le sait d'après sa propre expérience — si brusquement le dormeur se met à douter qu'on puisse graver des monogrammes sur une surface à une dimension ou qu'un homme né en Russie ou en Angleterre et ne sachant pas un mot de chinois, [356] puisse être empereur de Chine, si en un mot le souvenir d'une vérité étrangère à l'univers du dormeur essaye d'entraver la marche « naturelle » et « normale » des pensées immanentes de ce dernier, la *logique* des rêves intervient aussitôt, nous impose ses droits et avec une *évidence* indiscutable, nous amène à la conviction que tous ces souvenirs ne sont que l'effet d'un relativisme invétéré, car, ainsi qu'il apparaît clairement au dormeur, l'empereur de Chine ne peut justement être un Chinois, et les monogrammes doivent nécessairement être gravés sur la surface d'une sphère à une dimension. Bref, l'évidence qui triomphe des doutes, « l'évidence » qui prétend être l'instance suprême et qui conduit selon ses désirs la pensée du rêveur, cette évidence joue dans les rêves le même rôle que dans l'état de veille ²⁴. Et puis, il arrive souvent qu'en rêve nous commençons tout à coup à sentir que les événements qui se déroulent devant nous sont faux, qu'ils ne sont que le produit de notre imagination, que nous

²⁴ Comparez la fin de la Confession de Tolstoï : « Et alors, que cela se produit souvent en rêve, ce mécanisme au moyen duquel je me maintiens me paraît naturel, compréhensible, indiscutable, bien que dans l'état de veille il apparaisse absurde. »

dormons et que pour nous délivrer de ce réseau de mensonges et d'*a priori* absurdes qui nous enserre, il faut nous réveiller. Autrement dit voici qu'en rêve, parmi les vérités qui ne sont vraies que pour la « species Homo dormiens », surgissent brusquement deux vérités, non plus spécifiques, mais absolues. Si nous raisonnions en rêve comme raisonnent Husserl et les Grecs, nous devrions [357] repousser précisément ces deux vérités, comme recélant une contradiction interne. Puisque nous affirmons que nous dormons et que notre évidence est une évidence de dormeur, c'est-à-dire une évidence trompeuse, cette affirmation que nous dormons est fausse, elle aussi. L'« Homo dormiens », en relativisant la vérité de son rêve, relativise l'être, et ainsi de suite. Or, cette conviction surgie en nous que nous dormons et qu'il faut nous réveiller pour atteindre la vérité, ce jugement qui relativise les vérités de nos rêves, *est le seul qui soit vrai*, et c'est même peu dire, car *il est le seul qui puisse nous permettre de nous débarrasser des mensonges ineptes et outrageux de l'état de rêve*.

VI

Je ne songe nullement à identifier notre existence au rêve et à pousser plus loin ce parallèle. Et ce n'est pas nécessaire, d'ailleurs. Il m'importait d'établir que le premier argument de Husserl, son argument fondamental, n'est pas aussi formidable qu'on se l'imagine. Nous ne sommes pas toujours en droit d'argumenter d'après les conséquences, et il ne faut *pas toujours* craindre les jugements contradictoires. Il existe une certaine limite, au delà de laquelle il faut se guider non d'après les règles générales de la logique mais d'après autre chose, qui n'a pas encore et qui n'aura jamais probablement de nom dans le langage des hommes. Il n'y a donc pas lieu de trop avoir [358] confiance en nos vérités aprioriques ; il faut parfois y renoncer, à l'encontre de toutes les traditions philosophiques. Si donc on sépare le point de vue gnoséologique du point de vue psychologique, il vaut peut-être mieux suivre l'exemple de Sigwart et d'Erdmann qui, dans leurs théories de la connaissance, écartent le relativisme et le laissent en dehors des limites de leurs raisonnements gnoséologiques. Ainsi, tout au moins, on observe la première condition à laquelle doit satisfaire toute théorie de la connaissance : les postulats sont formulés nettement

et clairement. On peut alors demeurer positiviste et se confiner dans l'immanent. Tandis que la situation de Husserl qui n'admet pas les compromis, tel le pasteur Brand de Ibsen, mais craint ou méprise la métaphysique, apparaît sans issue, bien qu'il ne s'en doute même pas. Il distingue clairement les conclusions absurdes auxquelles aboutit celui qui se décide à relativiser la vérité, mais il ne remarque pas que le danger n'est pas moins grand si l'on prétend atteindre une vérité absolue, sans quitter le domaine de l'immanent. Examinons la chose plus en détail.

La doctrine de Husserl sur l'objet de la connaissance (doctrine qui est en relation avec celle de Leibniz sur les vérités de raison et les vérités de fait ²⁵) pose, comme nous nous en souvenons, l'existence de l'idéal, existence qui appartient à la même catégorie que celle à laquelle se rapporte l'existence du réel : ce sont les deux espèces d'un même genre. [359] Les vérités de raison possèdent pourtant une existence complètement indépendante du réel ; je dirais qu'elles « sont » par excellence. Si même il n'y avait pas un être vivant, si tous les objets réels disparaissaient, sans exception, les lois générales, les vérités, les concepts continueraient à exister.

Si le monde réel n'était même pas né, l'existence du monde idéal n'en aurait subi nulle atteinte : le monde idéal aurait alors occupé entièrement cette catégorie qui comprend actuellement, à côté du monde idéal, le monde réel. « $2 \times 2 = 4$ » aurait existé par lui-même, au cas même où nul être n'eût pensé cette vérité. Et les lois de l'attraction demeureront ce qu'elles sont, quand auront disparu tous les corps, et elles existaient déjà avant que ces corps fussent apparus.

Mais quel est donc le rapport entre les vérités de raison, les vérités idéales et le monde du réel ? La raison autonome décrète ses lois sans se soucier de la réalité, comme si celle-ci n'existait pas. Et en effet, puisque les idées sont, puisqu'elles possèdent leur propre être, pourquoi se soucieraient-elles des autres genres d'existence ? Avons-nous le droit, nous qui proclamons la doctrine de la raison souveraine, d'affirmer quoi que ce soit du monde réel avant d'avoir demandé l'autorisation du maître suprême « λόγος ἀδέσποτος » ? Nous savons qu'il n'y a pas d'autre autorité que celle de la raison. Et la raison n'est pas quelque chose de réel, de psychologique, un certain « hic et nunc ».

²⁵ *Log. U.*, I, 163 et 191 ; voir aussi 117.

La raison est idéale elle aussi, quelque chose dans le genre de la « conscience en général » ou du « sujet gnoséologique » des anciennes écoles [360] allemandes. Il en sera selon la décision de cette raison.

Or, il suffit de poser à la raison le problème de l'existence des objets réels pour obtenir aussitôt une réponse parfaitement nette et *catégorique* : le monde n'existe pas et ne peut exister ; l'existence du réel est une sorte de « *contradictio in adjecto* », bien pis encore que ce psychologisme, vers lequel les philosophes myopes se tournent continuellement malgré les défenses de la raison (*L. U.* II, p. 21 et 22 où Husserl dit : « *Nicht die mindeste Behauptung über reales Dasein* » et « *ob es überhaupt Menschen und Natur gibt* »). En effet, la raison étant autonome, comment l'obligerez-vous à reconnaître la réalité individuelle qui échappe à sa domination ? En général, comment pourriez-vous contraindre la raison à quoi que ce soit, elle qui dispose du pouvoir de nous contraindre, et qui, de par sa nature même, ne supporte pas l'ombre d'une contrainte ? Elle n'acceptera nulle limitation de ses droits, car elle sait bien ce que cela veut dire. Or, que la réalité individuelle est l'ennemie irréconciliable de la raison, — cela, je pense, est une vérité aussi évidente (c'est-à-dire une vérité au sujet de laquelle la raison n'admet aucune discussion) que la vérité du principe de contradiction. Tout ce qui est réel, tout ce qui existe « *hic et nunc* » (comme s'exprime Husserl), est aux yeux de la raison *absurdité pure*, que rien ne peut justifier. Nous pouvons encore admettre l'*idée* de la réalité, l'*idée* de l'espace et du temps dans lesquels existe le réel ; mais nous ne pouvons, c'est-à-dire notre raison ne peut admettre le réel lui-même, sans abdiquer. [361] Ainsi donc, si la réalité avait besoin pour être de la reconnaissance de la raison, elle ne serait pas encore jusqu'à ce jour sortie du néant. Nous découvrons donc entre l'idéal et le réel, ou, pour employer la terminologie de Husserl, entre la raison et la réalité, un antagonisme irréductible, une lutte cruelle pour le droit d'exister. A mesure que la raison triomphe, il reste de moins en moins de place pour le réel, et la victoire complète du principe idéal signifierait la disparition de l'univers réel et de la vie. A l'encontre donc de ce que pense Husserl, je dirai : en affirmant l'existence absolue de l'idéal, on relativise, on détruit même toute réalité. Les efforts de Husserl pour réconcilier l'idéal et le réel, le rationnel avec l'individuel, en les faisant rentrer dans la même catégorie, celle de l'être, où chacun dispose de droits égaux, ces efforts aboutissent non à la solution du

problème, mais à son obscurcissement, car on crée ainsi la possibilité d'une μετάβασις εἰς ἄλλο γένος légale pour ainsi dire, et où se réfugie ce même relativisme constamment traqué, et combien de fois déjà tué, mais qui, pareil au phénix, renaît toujours de ses cendres. Ces deux espèces appartiennent au même genre, il est donc fort tentant et naturel de substituer l'idéal au réel, ou vice versa.

Lorsque Husserl affirme qu'une loi mathématique quelconque continuerait à exister, quand bien même il n'y aurait pas une seule intelligence réelle pour la concevoir, il commet cette μετάβασις qui eût été impossible, s'il n'avait pas admis l'existence d'êtres idéaux. Il n'aurait pu dire non plus que la loi de l'attraction se conserverait au cas même où disparaîtraient tous les [362] corps. Si cette affirmation n'est pas une tautologie vide de toute signification (et on ne peut soupçonner Husserl de cela), elle est certainement fausse, car non seulement la loi cesserait d'exister avec la disparition des corps, mais encore les masses continuant à exister, la loi d'attraction pourrait très bien se trouver caduque. Il y a plus : on peut parfaitement admettre la supposition de Mill que quelque part, dans les autres sphères planétaires (ou même, peut-être, beaucoup plus près de nous), les masses dès maintenant ne subissent pas l'effet de la loi d'attraction, mais se rapprochent ou s'éloignent librement les unes des autres sans que leurs mouvements soient soumis à aucun plan. On peut, on est obligé même d'admettre cette possibilité, si l'on n'admet pas la doctrine de Kant que la raison dicte ses lois à la nature. La régularité des phénomènes, les rapports rationnels, les « significations immuables » comme dit Husserl, — toutes ces idées sont d'origine empirique. Husserl le comprend lui-même, semble-t-il, mais pense qu'il faut l'oublier, afin de ne pas tomber sous l'anathème lancé déjà par les pères grecs de l'Église de la Science contre tous ceux qui ne se soumettent pas aux ordres de la raison. Mais non, au contraire, il ne faut pas l'oublier. Il apparaîtra alors que ce vieux « $2 \times 2 = 4$ », lui non plus, n'aurait pu exister sans l'intelligence humaine capable d'inventer l'unité, le 2, le 4, et cette règle de la multiplication selon laquelle le produit se compose de multiplicande comme le multiplicateur se compose de l'unité. Si l'on ne perd pas cela de vue, on voit que les idéaux qui existent hors du temps et [363] apparaissent donc éternels sont essentiellement temporaires et périssables. C'est comme pour le jeu d'échecs.

Husserl lui-même vous dira qu'aux échecs le roi, la reine, bref toute pièce est un être idéal qui ne subit nul changement du fait de ses incarnations. Que le roi soit en or, en ivoire, ou en pâte, qu'il soit de la taille d'un bœuf ou d'un moineau, que sa tête porte une couronne ou une tiare, cela ne modifie en rien son être idéal, qui n'eût pas changé non plus au cas même où nulle pièce d'échecs ne se fût incarnée. Et on peut en dire autant de toutes les autres pièces. Par conséquent, l'idée du roi demeure toujours égale à elle-même, identique, au sens le plus strict du terme, de quelque façon que les consciences individuelles la perçoivent. On peut même solennellement déclarer que les monstres, les anges, les dieux devront voir en elle ce qu'y voient les hommes, et de là conclure qu'elle est hors du temps, qu'elle est éternelle, et que les idées des pièces d'échecs continueraient à exister quand bien même l'univers entier disparaîtrait. Mais quelle que soit l'audace de Husserl il ne lui viendra pas à l'esprit de parler des idées éternelles à propos des pièces d'échecs, bien qu'il cite une fois le jeu d'échecs...

Il est évident que le terme « éternel » contient une équivoque que Husserl n'évita pas, bien qu'il nous prévienne continuellement lui-même contre les dangers qu'offre l'emploi ambigu des termes et des mots. Or, il ressort clairement de l'exemple cité que « éternel » et « extemporel » ne sont nullement des synonymes. Au contraire, la signification du mot « extemporel » est [364] bien plus proche de celle du mot « transitoire ». Les êtres idéaux sont justement des choses transitoires, et les argumentations de la raison ne pourront les préserver de la mort inéluctable. Ils ont triomphé durant des siècles et des milliers d'années et leur triomphe sera peut-être encore de longue durée. Je suis même disposé à croire que le pouvoir des idées ne tombera pas de sitôt et que peut-être même il persistera sur notre terre. Les arguments de la raison ont une action irrésistible sur l'esprit humain, de même que les charmes de la morale. Lorsqu'il faut choisir entre le rationnel et le réel, l'homme inclinera toujours vers le rationnel, et ce que dit Husserl est en somme l'expression franche et hardie de l'état d'esprit de l'immense majorité des hommes : que le monde périsse, pourvu que soit sauvée la justice ! Que la vie disparaisse, mais nous ne sacrifierons pas la raison ! Ainsi pensaient, ainsi penseront les hommes, et l'on peut prédire au rationalisme une longue et paisible existence, presque « extemporelle ».

Mais il suffit d'un instant pour que tout cela change.

Il y a des instants en effet dans la vie de l'homme, où les impératifs de la reine-raison et les chants charmeurs de la sirène-morale perdent soudain toute leur puissance. L'homme perçoit alors que la raison et le bien ne sont que l'œuvre de ses propres mains. Il me semble que tous les philosophes ont connu ces *lucida intervalla*. Mais ils les considéraient comme l'indice d'une faiblesse d'âme ou bien ne voulaient ou ne pouvaient pas les exprimer complètement dans leurs œuvres. Je pense que le père de la théorie des idées [365] lui-même, le divin Platon, connaissait ces instants, et que sa théorie des idées surgit en lui précisément en ces moments lucides, ainsi que semble l'indiquer un passage de la *Métaphysique* d'Aristote où il est dit que Platon et ses disciples obtiennent leurs idées en ajoutant aux mots concrets le terme « τὸ αὐτό » : προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό. Ils obtiennent ainsi αὐτοάνθρωπος, αὐτόπιπος. Cette remarque est très fine et exacte ; mais elle n'atteint pas le but que se proposait Aristote ; elle ne discrédite nullement les idées de Platon, mais nous permet de pénétrer plus avant dans leur essence la plus intime, ésotérique, semble-t-il, et leur confère le charme nouveau d'une intuition infiniment profonde, inexprimable.

Plotin, de même, parle ouvertement non seulement de l'idée de l'homme, mais aussi de l'idée de Socrate, sans crainte des contradictions irréconciliables, ainsi qu'il appartient aux grands philosophes. Une fois, il écrit que les idées se rapportent en général, non à Socrate mais à l'homme (V, 9,12). Mais une autre fois il déclare sur le même ton catégorique (V, 7, I, début) : s'il y a un Socrate et si l'âme de Socrate existe, il y a aussi un Socrate en soi, pour autant que l'âme individuelle existe là-bas (dans l'univers nouménal). Plotin eut pitié de Socrate, on le voit, et ne consentit pas à le noyer dans l'idée générale de l'homme. Plotin sentit soudain probablement, mais pour un instant, que τὸ τιμιώτατον c'est précisément Socrate, ce Socrate hic et nunc qui était le maître de Platon, que les Athéniens empoisonnèrent sur les accusations d'Anytos et de Mélithe. Il comprit que la philosophie ne pouvait [366] pas se passer de Socrate vivant et qu'il valait mieux désobéir pour une fois à la raison que de refuser à Socrate une place dans le monde nouménal.

L'amour de l'individuel transparaît chez Platon encore plus nettement que chez Plotin. Pour Platon les idées générales n'étaient qu'une sorte de vêtement extérieur, une cuirasse sous la protection de

laquelle il cachait aux étrangers, à la foule, ce qui lui était plus cher que la vie. Les élus possèdent le don d'entrevoir en de très rares instants, de leurs propres yeux, ce qu'il y a de meilleur, et ils le voient, quelles que soient les théories qu'on puisse échafauder. Mais à la foule il faut montrer ce « général » que peut distinguer la vue « commune » et qui peut être démontré à tous, c'est-à-dire les idées και τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαι φάμεν, νοεῖσθαι δ' οὐ, τας δ' αὖ ιδέαας νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ' οὐ. ²⁶.

On ne perçoit au moyen de la raison commune à tous que le général, le neutre. Quant à la vision, elle doit être particulière à chacun. Telle est la signification du mythe de la caverne au début du VII^e livre de la *République*. Les objets réels, les choses qui nous entourent ne sont que le pâle reflet des réalités véritables. Nous voyons Socrate et nous l'admirons ; mais ce n'est pas encore le vrai Socrate, celui que notre âme a vu dans son existence précédente, celui qu'elle verra dans son existence future. Et de même, les lions, les chevaux, les cyprès que nous admirons sur la terre, sont infiniment plus pâles, plus pauvres que ceux qui existent dans la vraie réalité et qu'il est donné [367] parfois à l'homme d'entrevoir dans les courts moments d'épanouissement.

Bref, la « théorie » des idées, telle que le jeune Platon la découvrit en une minute d'inspiration particulièrement heureuse, signifiait que l'idée est la quintessence de la réalité, l'être κατ' ἐξοχήν dont les images de la réalité quotidienne ne nous présentent qu'une copie affaiblie. Ce n'est que plus tard, lorsque sous la pression d'une nécessité extérieure il fallut transformer les idées en un bien commun à tous, permanent et immuable, lorsqu'on fut obligé de les défendre devant l'opinion de la foule et de démontrer à tout venant ce qui par son essence même était indémontrable, lorsque, en un mot, il fallut faire de la philosophie « une science », c'est alors que Platon se vit dans l'obligation de sacrifier la réalité et de faire passer au premier plan ce qui pouvait être « évident » pour tous. Et l'étape dernière fut la théorie des idées-nombres, car on ne peut rien imaginer de plus évident que les mathématiques. Si donc au début Platon avait le droit de prétendre que les objets réels n'étaient que l'ombre des idées, plus tard il aboutit au résultat opposé : ses idées ne furent plus que le reflet des objets réels, des ombres aux contours bien délimités et qui par cela même pouvaient être l'objet de cette « ἐπιστήμη » pour laquelle les hommes ont tant de

²⁶ Resp. 507 c.

respect. Et c'est sous cet aspect que les idées passèrent dans notre science moderne. Le modèle type des idées, des vérités de raison de Leibniz et de Husserl, nous est offert par les mathématiques. La science, créée d'après les mathématiques prétend à l'autorité suprême pour [368] trancher tous les doutes de l'humanité. Et, en effet, si la première qualité du juge doit être la connaissance parfaite de toutes les questions qui sont de son ressort, la science doit prendre pour objet les idées, dans le sens que leur prête Husserl, c'est-à-dire ce qui ne contient, ce qui ne peut contenir aucune réalité, comme tout ce qui est l'œuvre de l'homme. Le réel est surgi on ne sait d'où, un mystère profond l'entoure, infiniment riche d'imprévu. Et c'est précisément cette variabilité mystérieuse, cette inconstance du réel qui confèrent à la vie sa signification, son charme, sa beauté. Mais aucune science, ainsi que l'avoue Husserl lui-même, n'est capable de venir à bout de la réalité capricieuse et changeante. La science ne constate dans le réel que ce qu'elle y a elle-même introduit ; seul l'immuable lui est soumis (idéel, « also starr », comme s'exprime Husserl) ; elle ne se sent maîtresse que dans le domaine qui lui appartient, dans le domaine dont le créateur est une créature, — l'homme. Spinoza, il est vrai, nous enseignait, et avec justesse, il faut croire, que « *ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo pluribus aliquid causis intermediis indiget ut producat, eo imperfectius est* »²⁷. Mais, dans ce domaine, tout au moins, la raison peut commander en autocrate et se faire obéir, car les êtres vivants en sont absents, ces êtres indociles qui peuvent avoir la fantaisie de manifester leur libre volonté. Quant à animer les idées, ceci n'est pas donné à l'homme ; et si même ce pouvoir [369] lui était octroyé, il n'oserait pas courir le risque de s'en servir. Ainsi donc, afin de mettre les idées au rang des choses créées par la nature, tout en les maintenant dans l'obéissance, Husserl leur confère le prédicat de l'être, mais il leur refuse catégoriquement celui de la réalité.

VII

Revenons à notre thème principal, la souveraineté de la raison. La raison affirme que nos vérités sont des vérités non seulement humaines,

²⁷ *Eth.*, I, XXXVI. Append. Cf. Plotin, v. I. 1, 7.

mais absolues, et exige que nous reconnaissons que la thèse opposée est inadmissible, parce qu'absurde. La raison affirme que la réalité n'est pas et ne peut être, car l'existence du réel est un défi à l'existence de la raison. La raison exige encore que nous admettions toutes les conséquences des principes posés et proclame criminelle toute infraction à cet axiome. Or, tout en admettant l'évidence et, par conséquent, la légalité logique des prétentions de la raison, nous sentons de tout notre être que l'évidence et la logique en certains cas ne garantissent pas le principal, « τὸ τιμιώτατον » la *vérité de nos jugements*. De même qu'il arrive souvent que le dormeur proteste déjà en rêve contre cette unité de la conscience qui pénètre et organise toutes les perceptions si particulières de son rêve, et, sans même se rendre compte de ce qu'il fait, s'efforce, non plus de maintenir, mais de renverser cette conviction à lui imposée que l'unité de conscience garantit la vérité [370] de la perception, de même le philosophe voit se dresser devant lui cette question : où chercher la vérité ? A qui, à quoi confier son destin ? Faut-il se soumettre aux exigences de la raison, ou bien, au risque de devenir la risée de tous et de paraître ridicule à ses propres yeux, faut-il refuser obéissance à la raison et la considérer non plus comme son maître légitime, mais comme une usurpatrice qui a excédé ses pouvoirs ?

L'évidence, soutenant la raison, entre en lutte avec un sentiment obscur qui ne parvient pas à trouver sa justification. Husserl se plaint que la démonstration déduite des conséquences n'agit pas suffisamment sur les hommes. Mais ceci est une calomnie contre le destin, contre les hommes, contre l'histoire. Au contraire : il faut s'étonner de la puissance de ce genre d'argumentation ; la meilleure arme dans les luttes intellectuelles est la « *reductio ad absurdum* », arme encore plus efficace que l'accusation d'immoralité. Husserl lui-même s'en sert constamment, et avec quel succès ! Tous ceux qui admettent le relativisme spécifique, et même des penseurs aussi éminents que Sigwart et que Erdmann, sont selon lui, des fous²⁸. Cette argumentation agit sur les esprits d'une façon irrésistible. Sigwart vivait encore lorsque parut la première édition des *Log. Unt.* ; il fut extrêmement troublé, et se sentit presque écrasé par les attaques de Husserl. Dans une note de la seconde édition du t. II de sa *Logique*, il

²⁸ L. U., I, 131 et à différents autres endroits.

essaye de répondre à son adversaire [371] triomphant. Mais l'assurance, l'énergie manquent à sa voix. On sent qu'il n'est nullement certain que sa réponse soit capable de repousser l'attaque de Husserl. Et il ne pouvait en être autrement. Sigwart savait bien que ses propres tentatives pour trouver une base immanente aux prétentions absolues de la raison, échouaient toujours contre un obstacle insurmontable ; mais comment se débarrasser de l'argumentation déduite des conséquences ? si on la rejette, ne risque-t-on pas d'être enfermé dans un asile d'aliénés ? D'ailleurs Sigwart, de même que Rickert et Erdmann, se servait lui-même constamment de ce genre d'argumentation, avait pleine confiance en lui et ne pouvait donc le récuser. Sigwart était déjà vieux et malade lorsque parut le livre de Husserl ; il mourut avant la publication de cette seconde édition de sa *Logique*, où figure sa réponse à Husserl. Il faut donc croire qu'il emporta ses derniers doutes dans sa tombe.

Devant le philosophe qui quittait ce monde pour un autre, se posait une question véritablement tragique. Durant toute son existence il avait cru qu'il vivait en paix avec la raison ; mais voici qu'à la veille presque de sa mort, Husserl vient lui verser le poison du doute dans son âme. Sigwart mourut sans avoir pu mettre sa conscience en repos. Pouvons-nous être certains que Husserl conservera sa foi jusqu'à la fin de ses jours ? Ne sonnera-t-elle pas aussi pour lui, l'heure trouble où il se trouvera obligé de se demander si la raison est vraiment l'héritière de Saint Pierre, la représentante de Dieu sur la terre, l'autorité suprême qui seule dispose du droit de parler au nom de Celui [372] qui l'envoya et la sacra reine ? Et s'il doute — au risque d'être enfermé dans l'asile d'aliénés où « οἱ πολλοί » envoient les audacieux, ne songera-t-il pas que cette étoile invisible à tous qui s'allume en lui, est peut-être précisément cette étoile de Bethléem qui conduit l'homme vers la vérité suprême, complètement différente des ordinaires vérités humaines ? Si tu tournes à droite tu perds ton cheval, si tu tournes à gauche tu perds ta vie, ainsi qu'il est dit dans un conte russe. Reste la route moyenne, la route du positivisme et de l'existence familiale, bien ordonnée ; mais il ne convient pas au philosophe d'y songer même. « Ein verheirateter Philosoph gehört in die Komödie », selon la parole de Nietzsche.

Husserl « m'attrapera au mot », peut-être : je parle de l'étoile de Bethléem, de cette vérité absolue qu'il s'efforce lui aussi de découvrir au moyen de sa méthode phénoménologique. Il me fera observer que

j'admets que la vérité est une. Mais si j'admets cela, il m'obligera à accepter toutes les conséquences de cette affirmation et m'amènera ainsi de nouveau à jurer fidélité à la raison, le seul maître légitime. Mais je ne crois pas que cette objection soit juste, même si l'on se place à son point de vue ; je rappelle encore une fois ce que j'ai dit des différents états d'âme, états dont les évidences nous apportent des témoignages tellement opposés, que si on les confrontait, elles se dévoreraient entre elles plutôt que de se mettre d'accord.

Cette étoile invisible dont il est ici question, ne ressemble nullement à celle à laquelle aspirent les [373] rationalistes : si l'on fuit la raison, cela ne signifie pas qu'on se meut nécessairement dans telle ou telle direction déterminée. Sur une surface, on ne peut tracer en passant par un point donné qu'une seule ligne perpendiculaire à une droite déterminée ; mais dans l'espace à trois dimensions on peut tracer un nombre infini de ces perpendiculaires ; celui qui est habitué à la planimétrie, ne conçoit que difficilement les lois de la stéréométrie : jusqu'à ce qu'il s'accoutume à concevoir la troisième dimension, il répétera obstinément qu'un point et une droite étant donnés, on ne peut construire qu'une seule perpendiculaire, et il sera persuadé qu'il voit juste. Cet exemple rendra, je crois, plus claire ma pensée, pour autant que des analogies aussi lointaines peuvent être de quelque utilité.

Le rationaliste me répondra, peut-être, que la planimétrie et la stéréométrie ne détruisent pas l'unité de conscience, mais je ne voulais présenter ici qu'une vague analogie, étant bien obligé d'employer les mêmes termes au moyen desquels on exprime les « vérités communes ». On peut aussi me dire qu'en discutant avec Husserl, je prétends installer à la place de ses vérités obligatoires mes vérités à moi, tout aussi obligatoires. Et on me l'a déjà souvent dit, en considérant cette objection psychologique comme très sérieuse. Mais je crois qu'il ne vaut même pas la peine de m'y arrêter.

Mais il y a autre chose encore, qui est bien plus important et ne peut être passé sous silence. Husserl dit : « Le processus du développement des sciences rigoureuses consiste essentiellement dans la transformation [374] des divinations de la sagesse en formations rationnelles parfaitement claires. Les sciences exactes ont eu, elles aussi, leur longue période de sagesse. Et de même qu'au cours de la Renaissance des sciences, en luttant, se sont élevées de la sagesse à la netteté scientifique, la philosophie, j'ose l'espérer, atteindra elle aussi,

au cours des luttes que nous traversons actuellement, cette rigueur scientifique » (*Logos*, n° 1). Nous savons déjà sur quoi Husserl fonde ses espoirs : il lui semble que la phénoménologie conduira l'humanité vers la réalisation de ce « grand but ». Et il a raison jusqu'à un certain point, pour autant qu'il est vrai que la sagesse ne réussit jamais à fixer longtemps l'attention et les intérêts des hommes. Chacun dira même volontiers avec Husserl : « La sagesse, la profondeur de pensée sont signe de ce chaos que la science s'efforce de transformer en un cosmos, en un ordre simple et parfaitement clair ». L'homme est un « ζῷον πολιτικόν », un animal social, et il aspire au Cosmos, à un ordre simple et clair ; car nulle vie sociale n'est possible dans le chaos : ceci, j'espère, n'exige pas de démonstrations. Non seulement le naturaliste, mais tout homme, nos contemporains aussi bien que les anciens, considère, et considérera encore pendant longtemps que ce « serait un péché scientifique » (Husserl n'a pas craint d'employer un terme biblique ; et je crois que ce n'est pas simple hasard : le positivisme, lui aussi, a sa source dans certains espoirs nullement positifs, et qu'on se refuse à examiner), que « d'imaginer une libre conception de la nature » (*Log.*, p. 49). Cela est vrai tant que règnent dans l'âme les forces [375] centripètes, tant que l'homme veut connaître ce qui possède une signification générale, tant que tous ses intérêts sont liés au monde empirique, et que la vérité lui apparaît fondée en dernière instance sur l'évidence qui la rend convaincante pour chacun de nous, tant que pour lui « les sciences abstraites ou nomologiques sont les vraies sciences fondamentales, et de leur contenu théorique les sciences concrètes ont à puiser tout ce qui les rend sciences, notamment le théorique » ²⁹.

Mais voilà que Platon nous parle d'un mystère profond que ne connaissent que les initiés : les philosophes n'ont qu'un but, qui est de se préparer à la mort et de mourir. Husserl a certainement lu le *Phédon* et connaît le passage dont je parle ; mais il ne le prend pas en considération, peut-être parce qu'à son avis, c'est ici le domaine de la sagesse, de la profondeur de pensée. Mais s'il pense ainsi, c'est qu'il ne voit pas de quoi il s'agit. Il est un fait incontestable, c'est qu'à côté des forces centripètes visibles à tous, il y a dans l'âme humaine des forces centrifuges ; elles sont moins constantes, il est vrai ; on les distingue à peine et on y fait si rarement attention, que lorsqu'elles se manifestent

²⁹ *L. U.*, I, 235.

et troublent ou même altèrent cet ordre établi par les hommes et qu'ils croient régi par la nature même du cosmos, nous en sommes stupéfaits comme d'un événement surnaturel. Mais l'indignation et les protestations de la raison n'y font rien : le fait est là. Platon voit juste : les hommes ne s'occupent [376] pas seulement de vivre et d'organiser leur vie : ils meurent aussi et se préparent à la mort. Et lorsque le souffle de la mort les effleure, ils n'aspirent plus à s'attacher plus fort à ce centre qui relie les hommes entre eux, mais ils tendent au contraire toutes leurs forces pour s'échapper des limites de cette périphérie qui hier encore leur semblait éternelle. Et ils s'efforcent alors avant tout de détruire l'illusion de l'unité de la conscience, ainsi que les évidences qui nourrissent cette illusion. Il leur faut alors, pour parler le langage moderne, passer par delà la vérité humaine et l'erreur, par delà la vérité et l'erreur qui se déduisent du fait de l'existence des sciences positives et de la plus parfaite d'entre elles, les mathématiques. La philosophie ne veut plus alors, et ne peut plus être une science rigoureuse qui amasse des vérités, lesquelles, en vertu de leur évidence, doivent s'imposer tôt ou tard à tous les hommes. La philosophie aspire alors, comme à son « τὸ τιμιώτατον », à des « vérités » qui ne veulent pas être « des vérités communes et bonnes pour tous ». Et à la lumière de cette recherche, c'est la transformation des « vagues espoirs de la sagesse en formes rationnelles », claires et simples, qui apparaît alors comme le « péché » philosophique, pour parler le langage de Husserl. Les vérités convaincantes pour tous, ce sont ces trésors que détruisent la rouille et les mites, et qui aux cieux n'ont aucune valeur. Quand bien même ils seraient, ainsi que l'affirme Husserl, en dehors du temps et de l'espace, ils n'en deviendraient pas pour cela éternels. Il y a dans la réalité concrète beaucoup plus d'éléments d'éternité [377] que dans toutes les idées découvertes et qui restent encore à découvrir en phénoménologie. S'il fallait encore un témoignage concernant le caractère des buts que se pose la philosophie, je rappellerais ces paroles de Nietzsche : « Un philosophe, c'est-à-dire un homme qui, constamment vit, voit, entend, soupçonne, espère, rêve de choses extraordinaires, qui est frappé par ses propres pensées comme si elles venaient du dehors, comme si elles venaient d'en haut ou d'en bas, comme d'événements ou de coups de foudre ; un homme fatal, autour duquel tout le temps il tonne, il gronde, et tout se comporte d'une façon sinistre. Un philosophe, hélas, c'est un être qui souvent se fuit lui-même, qui souvent a peur de lui-même, mais qui est trop curieux pour ne pas toujours « revenir à lui-même ».

On peut, il est vrai, distinguer dans ces paroles certaines nuances, qui pourraient donner prise à ceux qui voudraient y trouver des vérités rationnelles : Nietzsche, dira-t-on, prétend, lui aussi, atteindre une vérité obligatoire pour tous. Mais il ne faut pas prendre tout à la lettre et faire état du moindre mot. Si nous voulons comprendre un écrivain, il faut savoir lui pardonner ce qu'il y a d'inadéquat dans ses discours. Nous sommes tous les enfants d'Adam, et ceux même parmi les philosophes qui se préparaient à mourir et voyaient le sens de la vie dans la mort, continuaient à vivre et arrangeaient au mieux leur existence.

[378]

VIII

Rien n'arrête Husserl dans son effort pour faire de la philosophie la science des vérités absolues. Sa théorie de la connaissance étend ses droits non seulement sur les sciences naturelles et mathématiques : elle prétend imposer ses directives à l'histoire, et régir par conséquent toutes les manifestations de l'esprit humain. Husserl ne veut pas écouter les enseignements de l'histoire, c'est elle, au contraire, qui doit accepter son enseignement. On ne peut vraiment lui refuser la rigueur de pensée et l'esprit de suite ; on ne peut, non plus, lui dénier la noble audace et l'ardeur, qui se rencontrent très rarement à notre époque parmi les philosophes académiques.

Sa discussion avec Dilthey est sous ce rapport particulièrement significative. Husserl a la plus grande vénération pour Dilthey. Et malgré cela il l'envoie à l'asile d'aliénés, avec Sigwart et Erdmann, bien qu'en employant des expressions moins rudes, il est vrai. Mais une maison de fous est toujours une maison de fous quels que soient les mots qui la désignent. Voici ce qui provoqua l'impitoyable jugement de Husserl. Je ne citerai que quelques lignes, mais elles suffiront à nous éclairer sur ce que Husserl considère comme un péché scientifique,

Dilthey écrit : « Pour celui dont la vision embrasse la terre et toute son histoire, la vérité absolue d'une forme quelconque de religion, de philosophie, d'organisation [379] pratique disparaît complètement. Et ainsi donc, l'élaboration de la conscience historique détruit d'une façon

encore plus radicale que l'examen de la lutte des systèmes, la confiance en la signification absolue d'une quelconque des philosophies qui essayèrent de formuler les rapports universels de l'être au moyen d'un ensemble de concept, qui ait force d'obligation. »

A cela Husserl répond : « On voit aisément que l'historicisme, développé rigoureusement, conduit au subjectivisme sceptique. Les idées, les théories, les vérités, les sciences perdraient en ce cas, comme toutes les idées, leur signification absolue. Que l'idée possède une certaine signification, cela voudrait alors simplement dire qu'elle est une formation spirituelle, un fait, auquel on accorde un sens et qui, comme tel, détermine la pensée. En ce cas il n'existe plus de signification comme telle, ou en « soi », qui est ce qu'elle est lors même que personne ne peut la réaliser et que nulle humanité historique ne la réalisa jamais. Et ceci se rapporte aussi bien au principe de contradiction et à toute la logique qui déjà sans cela est actuellement en pleine reconstruction. Et alors on est finalement obligé d'admettre que les principes logiques de non-contradiction, se transformeront en leur opposé. Alors, toutes les affirmations que nous émettons maintenant, toutes les possibilités que nous examinons et prenons en considération, peuvent se trouver privées de toute signification. Et ainsi de suite. Nulle nécessité de continuer cette démonstration et de répéter ici ce qui a déjà été dit autre part » (*Logos*, I). Autre [380] part, c'est-à-dire comme l'explique en note Husserl lui-même, dans le premier volume des *Log. Unt.*

Nous savons déjà ce qui a été dit sur ce thème dans le premier volume des *L. U.* Le terme dernier de ces démonstrations est l'asile d'aliénés, où doivent trouver place tous ceux qui acceptent le relativisme, même spécifique. J'ignore comment le vieux Dilthey réagit à ce jugement sévère (il avait soixante-seize ans lorsque parut l'article de Husserl). Admit-il sous la pression des arguments de l'adversaire le droit de la raison à juger l'histoire, ou bien persista-t-il à croire que l'histoire juge la raison et tout ce que la raison imaginera ?

Ce dernier cas est tout de même plus complexe que celui de Sigwart, et les prétentions de Husserl apparaissent ici infiniment plus vastes, car cette fois-ci les idées de Husserl exigent qu'on leur reconnaisse non seulement le prédicat de l'être, mais aussi celui de l'être réel. Il se produit donc là cette *μετάβασις εις ἄλλο γένος*, en vue de laquelle seulement Husserl avait besoin de placer les objets réels et les idéaux

dans la même catégorie. Husserl continue ainsi : « L'histoire, la science empirique de l'esprit est incapable avec ses propres moyens de décider dans un sens ou dans l'autre s'il y a lieu de distinguer la religion, comme forme particulière de la culture, de la religion comme idée, c'est-à-dire de la religion possédant sa signification propre et qui est vraie ; s'il faut distinguer de l'art, forme de culture, l'art possédant une signification vraie, du droit historique, le droit comme idée, et enfin de la philosophie historique, la philosophie vraie. [381] L'histoire ne peut nous dire non plus si le rapport entre eux de chacun de ces deux termes est ou non celui qui existe entre l'idée, pour parler un langage platonicien, et son image obscurcie, phénoménale. Seule la connaissance philosophique a le devoir de résoudre pour nous le problème du monde et de la vie » (*Logos*, I).

Le rationalisme s'épanouit ici magnifiquement, avec une splendeur telle même que, pour parler franchement, je ne suis pas tout à fait convaincu que Husserl osât vraiment espérer « qu'un jour ou l'autre » la raison humaine, même après avoir passé par l'école de la phénoménologie et après avoir accepté pleinement la méthode phénoménologique, fût capable de « résoudre le problème du monde et de la vie ». Husserl l'a dit, mais il ne le pense pas, me semble-t-il ; ou plutôt, je crois qu'il n'a pas encore pensé véritablement, ni au problème de l'univers, ni au mystère de la vie, remettant ces « questions » d'un jour à l'autre, comme la plupart des gens très occupés. Husserl se tient tout le temps dans la zone moyenne de l'être et n'est pas encore parvenu jusqu'aux régions extrêmes. Et il parle de ces régions avec tant d'assurance, parce qu'il part de cette supposition que grâce à l'« unité » de l'être, la connaissance de la zone moyenne nous permet par voie de déductions de juger des régions éloignées. La signification et la force d'attraction du rationalisme provient de ce postulat, et je pense qu'il est la source des plus tristes malentendus dans le domaine de la philosophie, et que c'est là justement ce péché originel que pressent, mais ne parvient pas à découvrir Husserl.

[382]

Il faut avoir le courage de se dire fermement : les zones moyennes de la vie humaine et universelle ne ressemblent nullement aux zones polaires et équatoriale. La différence est tellement grande, que si l'on conclut de ce que l'on voit dans la zone moyenne à ce qui existe dans les zones extrêmes, non seulement on ne s'approche pas de la vérité,

mais on lui tourne le dos. L'erreur constante du rationalisme provient de sa foi dans le pouvoir illimité de la raison — « Schrankenlosigkeit der objectiven Vernunft » (*L. U.*, II, 80). La raison a fait beaucoup. Donc elle peut tout. Mais « beaucoup » ne veut pas dire « tout » ; « beaucoup » est séparé de « tout » *toto coelo* ; « beaucoup » et « tout » appartiennent à deux catégories différentes, irréductibles.

C'est le premier point. Voici le second : pour répondre à Dilthey, Husserl a été obligé de commettre une véritable « μετάβασις εἰς ἄλλο γένος », et de se servir du langage de Platon sur la relation entre l'idée et son image obscurcie. Platon avait le droit de parler ainsi : l'idée était pour lui une réalité *κατ' ἐξοχήν* et la réalité que nous percevons — une forme obscurcie de la réalité première. Mais d'après Husserl, l'idée n'est pas réelle ; l'idée de Husserl ne possède qu'une certaine « signification », qu'un être qui est « *and und für sich* » et ne peut en aucune façon « se manifester » dans la réalité, sous quelque forme que ce soit, pure ou trouble. Mais Husserl n'avait pas d'autre issue, évidemment. Si la philosophie prétend résoudre le problème de l'univers et de la vie, elle doit disposer d'idées plus riches en contenu, [383] plus vivantes que celles avec lesquelles on pouvait combattre la Logique de Sigwart. Et Husserl espère que ses idées lui donneront la possibilité de répondre à toutes les questions ; qu'elles lui serviront non seulement à décrire la religion et l'art comme des « formations de la culture », mais à décider laquelle des religions possède une signification en soi, autrement dit : dans quelle religion se fait entendre la voix de Dieu, et dans quelle autre, la voix divine, la révélation, est remplacée par une voix humaine, et si, en général, il y a un Dieu sur terre. Tel était certainement le sens de son affirmation que la théorie de la connaissance précède la métaphysique.

Husserl, à notre grand regret, n'a pas encore écrit sa Phénoménologie de la religion ; j'ose affirmer qu'il ne l'écrira jamais. Il faut croire qu'il ne se jugera pas en droit de poser à sa raison, en dehors de laquelle il n'y a et il ne peut y avoir d'autre autorité, le problème de la « signification » des religions. Et il ne prendra pas sur lui de répondre, d'autant plus, à la question : laquelle des religions existantes possède une « signification en soi », où faut-il chercher la vérité suprême : dans l'Ancien et le Nouveau Testament, dans le Coran, dans les Védas ou bien dans *Also sprach Zarathustra* ? Et néanmoins,

il prétend que seule sa phénoménologie est capable de résoudre nos doutes sur la vérité suprême.

J'ai déjà dit plus d'une fois que la gnoséologie est l'âme de la philosophie. On pourrait s'exprimer avec encore plus de force : dis-moi quelle est ta gnoséologie et je te dirai quelle est ta philosophie. Et cela est [384] compréhensible : selon ce que l'homme veut connaître, il invente ses méthodes de connaissance et sa définition de la vérité. Le rationalisme craint et déteste les zones extrêmes ; il se maintient fermement dans la zone moyenne, au centre, autour duquel sont disposés tous les points de la surface qu'il étudie et qui le préoccupe. Et il admet les phénomènes qu'il rencontre sur son chemin, pour autant qu'ils peuvent être utilisés pour les besoins et les nécessités du centre. La religion même, je ne parle déjà pas de l'art, de la morale, du droit, acquiert son importance et sa signification seulement dans la mesure où elle se trouve être conforme aux conditions d'existence au centre. Le rationaliste veut absolument que la religion ait une signification « en soi », autrement dit, qu'elle porte le sceau dont les fonctionnaires de la raison marquent toutes les marchandises portées au marché spirituel. Et il ne lui vient même pas à l'idée que la religion ne supporte aucun contrôle, aucune marque, et qu'à peine effleurée par la main des régistateurs, elle se transforme aussitôt en son contraire. Il suffit d'admettre comme vraie une religion quelconque pour qu'elle cesse aussitôt d'exister.

L'idée de Husserl sur la « signification en soi » de la religion, n'a pas été certainement inventée par lui. Mais selon sa coutume, il exprime d'une manière franche, nette, presque brutale le but des aspirations des religions positives et même de celles qui s'imaginaient se maintenir dans les régions les plus élevées de la plus fantastique des mystiques. Car toutes, elles aspirent avant tout à ce que leurs vérités aient une [385] valeur objective, persuadées qu'elles sont, que le « reste viendra ». Et toutes cesseraient d'aimer et d'adorer leur dieu, dès qu'elles se verraient obligées de renoncer à la signification objective (c'est-à-dire admise par la raison) de la religion ; ne soupçonnant même pas que la soif d'objectivité vient du démon, du prince de ce monde, qu'elle est l'indice indiscutable de notre indifférence à l'égard des autres mondes. Le plus difficile pour l'homme est de renoncer à l'idée que sa vérité est et doit être vraie pour tous. Et néanmoins, il faut se séparer de cette vérité. Il est possible que « ce qui possède une signification en soi,

signification qui est ce qu'elle est au cas même où personne ne peut la réaliser et où nulle humanité historique ne la réalisera », il se peut que cette chose existe, mais elle ne fut et ne sera jamais dans le « domaine public », car, de par sa nature même, elle n'admet pas les conditions et les lois qu'impose toujours le « domaine public ». Tant que la logique règne, la route de la métaphysique est barrée. Parfois l'homme sent que tant qu'il ne s'éveillera pas du sommeil où règnent les évidences, la vérité ne se découvrira pas à lui. Mais ainsi que nous le savons, ce pressentiment, d'après Husserl, est le plus grave des péchés.

C'est à cause de ce pressentiment, exprimé très modestement par Sigwart, Erdmann et Dilthey, que Husserl a attaqué si violemment la philosophie moderne. Mais les arguments au moyen desquels il veut obliger Dilthey à renoncer au psychologisme, soutiennent au contraire le psychologisme. Car si l'homme, n'a pas encore exprimé une « signification en soi » et [386] ne l'exprimera jamais, comment la raison ne se dresserait-elle pas contre elle-même ? Ou bien, si la raison est trop peureuse et a trop d'amour-propre, et ne se décide pas à s'accuser elle-même, est-ce que vraiment il ne se trouvera pas dans l'âme humaine de forces capables de se révolter contre un esclavage séculaire ? Et le psychologisme, qui malgré toutes les poursuites, continue à vivre, n'est-il pas l'expression de cette révolte ? N'est-il pas précisément ce « memento mori » toujours vivant dans l'âme des hommes, ce mystère suprême de la philosophie que Platon avait révélé dans ἀποθνήσκειν καὶ τεθνάναι, et que lui-même oublia lorsqu'il fallut faire de la philosophie une science capable de s'imposer toujours et à tous ? Si l'on peut reprocher quelque chose à la philosophie moderne, ce n'est pas qu'elle dédaigne l'argumentation déduite des conséquences, c'est bien plutôt qu'elle n'a pas le courage de défendre ses droits et de se délivrer de la tyrannie de la raison. Les anciens Grecs doutaient que les hommes pussent disposer des forces nécessaires pour atteindre la vérité. Aristote, entre autres, nous en apporte le témoignage : « On pourrait dire, écrit-il, que la possession de la vérité n'est pas le propre de l'homme. Car il se peut que l'homme soit par sa nature un esclave et que, comme le dit Simonide, le privilège (la liberté) ne soit donné qu'à Dieu et il convient à l'homme d'aspirer seulement à cette connaissance à laquelle il est destiné. Si l'on accepte ce que disent les poètes et si vraiment les dieux sont jaloux, cela s'applique précisément à ce cas et celui qui s'élève trop haut, périt » (Met. A. 2.

982, b. 18). Ainsi pensaient les Anciens. Aristote, lui, [387] est d'un avis différent. « Il est absurde d'admettre que les dieux soient jaloux. Il faut plutôt supposer que le proverbe a raison : les poètes mentent trop ; ne cherchons pas de science plus importante, plus élevée. »

Les poètes mentent trop ! Husserl acquiescera certainement à ce jugement d'Aristote et répétera volontiers avec lui *πολλὰ φεύδονται ἄοιδοί*. A ses yeux, tout ce que Sigwart et Erdmann ont laissé en dehors de leurs théories de la connaissance, l'affirmation de Dilthey que l'histoire nous fait douter de la valeur absolue de la connaissance humaine, — ce ne sont qu'inventions de poète, que la raison ne peut justifier. « Les dieux sont jaloux » est une affirmation métaphysique, et par conséquent, tout à fait arbitraire. Mais la thèse de Descartes : *Deus, qui summe perfectus et verax est*, ne peut mentir, est aussi une affirmation métaphysique. Or, elle constitue *de facto* le postulat secret de toutes les démonstrations de Husserl. Et les aveux mélancoliques de Sigwart et de Dilthey ne sont-ils pas en somme l'expression de ce sentiment obscur qu'éprouve le dormeur, lorsque soudain la réalité du rêve commence à lui sembler illusoire, et la vague réminiscence d'une autre réalité à laquelle il appartenait dans une autre vie, se met à détruire l'unité de conscience, et envers et contre toutes les évidences exige impérieusement du dormeur qu'il se réveille ?

[388]

IX

Avec son audace ordinaire Husserl déclare : « Notre affirmation que chaque expression subjective se laisse remplacer par une expression objective, ne signifie au fond rien d'autre que le caractère *illimité de la raison objective* (*Schrankenlosigkeit der objectiven Vernunft* souligné par l'auteur) (*L. U.*, II, 90) ».

Ce que nous promet ici Husserl fut toujours l'objet des plus ardents désirs des hommes, ce qu'était la Terre promise pour les Juifs. La raison nous a si souvent trompés, que nous avons tous les motifs, en somme, de ne pas nous confier à elle plus qu'aux impressions des sens qui, ainsi que le démontre l'expérience quotidienne, sont également trompeurs. Le scepticisme philosophique qui depuis des milliers d'années ruine les

vérités établies, naquit et se développe sur le terrain des erreurs observées. Nous avons certaines sensations, nous émettons des observations subjectives dont l'évidence apparaît indiscutable à tous, mais où trouver la sanction suprême, la garantie qui puisse nous certifier que nous tous, la « species homo » tout entière, nous ne vivons pas dans un monde de fantômes, et que la vérité que nous distinguons est bien la vraie vérité et non une erreur ? Husserl donne à cette question ainsi posée une réponse précise : « A l'association subjective de pensées correspond ici une vérité objective de signification, qui est ce qu'elle est, qu'elle soit ou ne soit pas actualisée dans la pensée. »

[389]

Et il ajoute avec plus de force encore :

« Le savant sait également qu'il ne crée pas la valeur objective des pensées et des associations de pensées, ni celle des concepts et des vérités, comme s'il s'agissait des accidents de son esprit ou de l'esprit humain en général, mais qu'il les *distingue*, qu'il les découvre. Il sait que leur être idéal n'a pas la signification d'une présence psychique « dans notre esprit », où par négation d'une véritable objectivité de la vérité et de l'idéal en général serait supprimé tout être réel, donc l'être objectif lui-même »³⁰. Et encore, dans le volume I des *L. U.* : « L'expérience de l'accord existant entre la pensée et l'actuel même qui est pensé, entre le sens actuel de l'expression et le rapport entre les choses mêmes, est l'évidence et l'idée de cet accord est la vérité. Mais l'idéalité de la vérité constitue son objectivité. Ce n'est pas un fait accidentel si une proposition, en ce lieu et en ce moment est en accord avec un état de choses donné. Le rapport concerne plutôt le sens identique de la proposition et le rapport identique entre les choses. La validité et l'« objectivité » (soit non validité et non objectivité) appartiennent non à l'expression en tant que cette expression temporelle, mais à l'expression *in specie*, « l'expression (pure et identique) $2 \times 2 = 4$ ».

³⁰ *L. U.*, II, 94. Voir aussi *L. U.*, I, p. 114 : « La vérité et l'être sont tous deux et dans le même sens du terme, des catégories, et des catégories évidemment corrélatives. On ne peut relativiser la vérité et maintenir en même temps l'objectivité de l'être. »

L'exemple explicatif est tiré ici aussi de l'arithmétique ³¹. [390] Et ce n'est certainement pas par hasard. Toute la philosophie de Husserl est construite comme s'il n'y avait au monde que les seules mathématiques. Et si elle n'avait pas prétendu nous découvrir les $\rho\acute{\iota}\zeta\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$, elle aurait pu être conforme à son objet. En tant que théorie de la connaissance des mathématiques et des sciences adjacentes, elle peut trouver son emploi et sa justification.

Mais elle prétend à beaucoup plus, et on la considère généralement comme bien plus importante. Lorsque Husserl, voulant satisfaire le besoin « éternel » de l'homme, parle de la puissance illimitée de notre raison, à côté de laquelle il n'y a et il ne peut y avoir d'autre autorité, il ne s'agit plus alors de la table de multiplication. On distingue alors la voix de saint Thomas d'Aquin qui, quand il demande « *utrum fides meritoria est* », sait qu'il ne peut y avoir deux réponses à cette question, ou, pour parler le langage de Husserl, que la réponse possédera une signification objective. Vous entendez aussi la voix de l'adversaire de saint Thomas d'Aquin, Luther, qui, bien qu'il traitât la raison de débauchée et insultât grossièrement Aristote, s'écriait pathétiquement : *Spiritus sanctus non est scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones, ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores*. La théorie de Husserl soutient et nourrit précisément cette assurance : « Il faut considérer, dit-il, la théorie de la connaissance comme une discipline qui précède la métaphysique » [391] (*L. U.*, I, 195.) C'est-à-dire qu'avant de goûter aux richesses infinies de la vie, il faut admettre que la raison est objective et illimitée. Il faut croire que les mathématiques déterminent le caractère et les possibilités des conceptions humaines, aussi bien dans ce monde que dans tous ceux qui ont déjà existé et qui existeront dans l'avenir. Et que par conséquent, il se peut que les solutions que nous proposons des problèmes métaphysiques se trouvent être fausses, mais qu'en principe la façon dont sont posées ces questions n'admette aucune modification.

Autrement dit, lorsque saint Thomas demande : « *utrum fides meritoria est* », il faut lui répondre, « oui » ou « non », et ce « oui » ou ce « non » sera accepté et par Luther et par « le spiritus sanctus », au nom duquel parle Luther, ou, pour dire comme Husserl, par les monstres, les anges et les dieux. De même lorsque Luther parle de sa

³¹ *L. U.*, I, p. 190.

sola fide, il faut être d'accord ou non avec lui. Dans le royaume de la vérité aussi bien métaphysique qu'empirique, l'idéal suprême est l'ordre inébranlable. De là provient l'intolérance religieuse et philosophique que pour flatter la faiblesse humaine on considère depuis toujours comme une preuve de notre amour pour Dieu et la vérité. En 1525, à propos des guerres des paysans, Luther écrivait : « Der Esel will Schläge haben und der Poebel will mit Gewalt regiert sein ; das wusste Gott wohl, darum gab er der Obrigkeit nicht einen Fuchsschwanz, sondern ein Schwert in die Hand. »

Qui sait ? Il se peut que les créateurs du rationalisme aient été guidés par les mêmes considérations [392] que celles dont parle Luther. Ils pensaient aussi peut-être qu'il faut battre l'âne et tenir la bride serrée au peuple, et ont donc créé leur raison à l'image du glaive. Mais celui qui a tiré le glaive périra par le glaive. Luther, de même que saint Thomas, de même que beaucoup de grands de ce monde, ont souffert du pouvoir autocratique du tyran qu'ils avaient placé sur le trône, tout autant que cette même populace qu'ils méprisaient. Car finalement, le tyran exige avant tout une entière soumission de ceux-là mêmes qui l'ont aidé à monter sur le trône.

C'est volontairement, pour plus de clarté, que j'ai touché ici aux questions métaphysiques ; mais j'aurais pu parler aussi des problèmes des sciences exactes : « Toute théorie dans les sciences expérimentales est simplement une théorie hypothétique. Elle ne tire pas ses explications des lois fondamentales évidemment certaines, mais seulement évidemment probables. Ainsi les théories elles-mêmes ne possèdent qu'une probabilité évidente ; elles sont des théories provisoires et non définitives ³² »

« Si nous pouvions contempler clairement les lois exactes du processus psychique, elles se montreraient également éternelles et invariables, comme les lois fondamentales des sciences naturelles théoriques. Donc elles seraient valables même s'il n'y avait aucun processus psychique ³³ »

Je suppose qu'il faudrait être aveugle pour ne pas [393] voir clairement que Husserl ne se maintient pas et ne veut pas se maintenir

³² L. U., I, 255.

³³ L. U., I, 199.

dans les limites du « positivisme » qu'il proclame. Ou plutôt, Husserl considère qu'il est en droit d'élever son positivisme au grade de métaphysique. Ayant commencé par établir l'égalité des droits à l'être de l'idéal et du réel il finit par soumettre le second au premier. Le monde idéal, c'est l'ordre éternel qui détermine et qui soutient le monde réel. Le monde réel est né d'hier et demain il disparaîtra ; l'ordre idéal n'est pas né et il ne passera jamais. C'est là le fondement de la puissance illimitée de la raison, c'est grâce à cela que nous pouvons transformer chacune de nos affirmations subjectives en vérité objective. Le *spiritus sanctus* de saint Thomas d'Aquin et de Luther, né du « logos » grec, est devenu le cosmos idéal de Husserl. Et le *spiritus sanctus* donne aux hommes le pouvoir de faire des miracles, ou ce qu'ils considèrent comme tels. Si le Christ a dit à saint Thomas : *bene de me scripsisti*, cela veut dire, et c'est précisément l'essentiel — que ce que saint Thomas a entendu n'était pas son sentiment subjectif, mais une vérité objective. Et tous, par conséquent, doivent penser et écrire ce que pensait et écrivait saint Thomas. Le Christ lui-même, ainsi qu'il est dit dans le « Grand Inquisiteur » de Dostoïevsky, ne peut rien ajouter, ni enlever aux écrits de saint Thomas. Et Luther qui a été sauvé par la foi, « sait » déjà, non qu'il s'est sauvé, lui, par la foi, mais que *tous les hommes* ne se sauveront que par la foi. Le Mahométan, l'Indou, le savant de Göttingen ou de Marburg, qui vivaient subjectivement certaines choses, les ont transformées en vérités [394] illimitées, idéales, objectives, et sont inébranlablement convaincus que c'est dans cette transformation que consiste le but suprême de l'humanité, et ne se demandent même pas, pour la forme, s'ils ne trahissent pas l'humanité en lui barrant par de telles sorcelleries philosophiques la voie du « salut ».

Naturellement, à notre époque où le savant ne peut pas employer le vocabulaire de l'Église, le *spiritus sanctus* est remplacé par la théorie des idées, comme jadis, lorsque les hommes avaient perdu confiance en la raison, ils avaient mis le *spiritus sanctus* à la place du Logos. Mais le but de toute philosophie « qui avait de l'avenir » fut toujours de donner à l'homme la possibilité de passer du subjectif à l'objectif et de transformer ainsi des expériences limitées en jugements, soi-disant absolus. Les hommes y sont déjà parvenus, plus ou moins. Husserl y réussit aussi. Ses idées ont trouvé un écho parmi de nombreux philosophes contemporains. On aspirait déjà depuis longtemps à

proclamer en redressant orgueilleusement la tête, la vérité absolue, inébranlable. Et lorsque Husserl se mit à développer audacieusement ses idées des centaines de voix répondirent à son appel. Quel est celui aujourd'hui qui ne possède pas la vérité absolue ! Et qui ose douter que la vérité absolue ne soit bien définitivement cette fois-ci la vraie vérité absolue, que la philosophie ne soit entrée dans une période de découvertes scientifiques définitives ? Les hommes se sont de nouveau replongés dans un paisible sommeil rationaliste, jusqu'à la première occasion, naturellement. L'encre typographique n'avait pas encore [395] eu le temps de sécher sur les pages écrites par Husserl, quand le monde fut ébranlé par des événements qui ne pouvaient en aucune façon trouver place dans l'ordre idéal, perçu à nouveau par le professeur de Göttingen. Les hommes se réveilleront-ils ou bien sont-ils destinés à dormir d'un lourd sommeil jusqu'à la fin des siècles ? Il y eut toujours des événements, des événements d'une importance immense et dont certains sont entrés dans l'histoire, tandis que les autres, les plus graves, demeuraient en dehors de l'histoire et n'avaient pas de témoins. Mais le besoin d'une existence bien définie et paisible, était plus fort que tout, et les « Memento mori », à commencer par le relativisme et jusqu'à la mort elle-même, ne troublaient, et pour un instant seulement d'ailleurs, que quelques rares esprits, sans parvenir à bouleverser l'ordre de cet empire ensorcelé où nous sommes destinés à naître et à terminer notre existence éphémère.

Mais malgré tout, il n'est pas donné au rationalisme avec tous ses « arguments déduits des conséquences » et ses menaces d'internement dans la maison des fous, il ne lui est pas donné d'étouffer au cœur des hommes le sentiment obscur qui y persiste, que la dernière vérité, la vérité que nos aïeux ont cherchée sans succès au paradis terrestre, — se trouve ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως (comme dit Plotin), par delà la raison et par delà ce qui peut être conçu par la raison, et qu'il est impossible de la découvrir dans cet univers immobile et mort qui est le seul où le rationalisme puisse régner souverainement.

[396]

[397]

Le pouvoir des clefs
TROISIÈME PARTIE

III

QU'EST-CE QUE
LA VÉRITÉ ?

(*Ontologie et Éthique*)

οὐ γὰρ δεῖται ἰδρυσεως, ὥσπερ αὐτὸ φέρειν οὐ δυνάμεον.

Plotin VI, 9, 6.

*τότε δὲ χρὴ ἐωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης
φῶς λάβῃ.*

Plotin V, 3, 17.

I

[Retour à la table des matières](#)

Hering a intitulé l'article où il critique mon *Memento mori*³⁴, *Sub specie aeternitatis*. Titre bien significatif ! On pourrait dire en un certain sens que ces paroles établissent le bilan de la pensée philosophique, sinon de l'humanité entière, tout au moins de l'Occident. L'Éternité fut de tout temps l'objet de la réflexion philosophique, et les arguments des adversaires de la philosophie se brisèrent toujours contre cette forteresse imprenable : l'Éternité. Et cependant, ceux qui connaissent l'œuvre de Husserl doivent se demander s'il est permis de placer l'auteur des [398] *Logische Untersuchungen* sous la haute protection de cette idée, qui, bien

³⁴ Voir *Revue Philosophique*, janvier 1925.

qu'ancienne et respectable et même parfaitement définie, néanmoins n'est pas « scientifique ».

Sub specie aeternitatis, c'est en effet la quintessence de cette sagesse et de cette profondeur de pensée, contre lesquelles Husserl s'était dressé avec tant de force et de passion dans son étude : *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Mais Hering ne veut pas en tenir compte ; il va même chercher aide et appui auprès des Saintes Écritures et invoque *Matthieu*, X, 39. Il dit : « Le *Memento mori* de Chestov impressionnera-t-il les représentants de la philosophie scientifique ? Lorsqu'il les avertit de ne pas risquer leur vie à la recherche du Logos, ne pourraient-ils pas lui répondre par les paroles du Logos-Messie : « Celui qui aura conservé sa vie, la perdra ; mais celui qui aura perdu sa vie à cause de moi, la retrouvera » ?

J'admets que mon *Memento mori* ne produira aucune impression sur les représentants de la philosophie scientifique ; mais ce que je ne puis admettre, c'est qu'ils aient recours à l'Évangile. Dans les Évangiles, il est vrai Dieu est appelé Logos ; mais peut-on identifier le Logos des Évangiles avec celui des philosophes ? Et puis, la philosophie de Husserl qui récuse la sagesse, consentira-t-elle jamais à admettre qu'elle ne peut se passer dans ses recherches de l'appui douteux d'un jeune Juif qui, il y a deux mille ans, fut condamné, bien qu'innocent, à une mort infamante ? L'argumentation de Husserl est fondée sur les évidences ; a-t-elle le droit d'invoquer les paroles de [399] l'Évangile ? Dostoïewsky, lui, pouvait prendre pour épigraphe à ses *Frères Karamazov* un passage de saint Jean (XII, 14) ; mais je ne crois pas que Husserl accepte l'écrivain russe comme compagnon de route. Jamais, dans aucun de ses écrits, Husserl ne s'appuie sur l'autorité des Écritures, et je suis certain qu'il n'approuvera pas le procédé qu'emploie Hering pour la défense de la phénoménologie.

Après la phrase de Hering citée plus haut, on comprendra qu'il considère comme inexact mon exposé des idées de Husserl. J'avais tâché de montrer que Husserl se sépare de la façon la plus radicale de la sagesse et de la profondeur de pensée ; mais Hering assure que j'exagère et que Husserl ne renonce pas à la sagesse aussi complètement que je l'affirme, et admet même qu'elle peut être pratiquement utile. Or, c'est précisément ce que je dis dans mon article. Pourquoi donc Hering insiste-t-il sur ce point ? Il dit : « Le philosophe ne se trouve pas du tout dans l'obligation d'effectuer un choix... Personne ne peut forcer

un homme à se désintéresser de son âme pour la raison que sa spécialité — que ce soit la chimie ou la philosophie scientifique — ne s’occupe pas de ces questions. » Je n’ai certes rien dit de tel ; mais je prends sur moi d’affirmer que Husserl n’acceptera pas un mot de ce que déclare ici Hering. De telles idées avaient souvent couru vers la fin du siècle dernier et au début de ce siècle ; aujourd’hui encore, d’ailleurs, bien des philosophes pensent ainsi. Mais ce point de vue n’a rien de husserlien et est aussi étranger à Husserl que le relativisme spécifique qui satisfaisait [400] et satisfait encore tant d’esprits... « Le philosophe ne se trouve pas du tout dans l’obligation d’effectuer un choix » assure Hering. Mais si, il faut choisir au contraire. Toute la force, toute l’importance de l’œuvre de Husserl tiennent précisément à ce qu’il a vu la nécessité de ce choix et à ce qu’il a eu l’audace de choisir. Jusqu’à lui les philosophes toléraient la sagesse ou bien même lui marquaient une certaine bienveillance. Personne n’osait admettre des doutes sur ses droits, sanctifiés par les siècles. Mais Husserl ne craignit pas de commettre ce sacrilège et de prononcer à voix haute ce que les autres n’osaient même pas s’avouer à eux-mêmes... Hering, lui, comme s’il avait honte pour Husserl, essaye de le disculper.

Je ne puis reproduire encore une fois les passages de *Philosophie als strenge Wissenschaft* et des autres ouvrages de Husserl, que j’ai déjà cités dans mon article *Memento mori*. Ceux de mes lecteurs qui voudront bien se référer à cette étude constateront, que c’est ainsi précisément que Husserl avait posé la question : il n’y a pas d’autre issue ; il faut choisir entre la philosophie et la sagesse, mais celle-ci a fini son temps, tout comme l’astrologie et l’alchimie.

Mais allons plus loin : « pour la raison que leur spécialité — que ce soit la chimie ou la philosophie — ne s’occupe pas de ces questions ». Hering considère que les questions qui étaient jusqu’ici du ressort de la sagesse, ne concernent pas le philosophe, de même qu’elles ne concernent pas le chimiste, car elles ne sont pas du domaine de sa spécialité (il dit même « de sa modeste spécialité »). Telle est aussi, soi-disant, [401] l’opinion de Husserl. Cependant Husserl affirme tout le contraire ; il dit que la philosophie, « c’est la science des vrais principes, des sources, des $\rho\acute{\iota}\zeta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ » Et encore : « La science a dit son mot. Dès cet instant la sagesse est obligée de s’y conformer. » En dehors même des citations qui figurent déjà dans *Memento mori*, ces phrases montrent suffisamment que Husserl ne consentira jamais à ce

modeste rôle de spécialiste que lui assigne Hering (d'ailleurs, y eut-il jamais un grand philosophe qui brillât par la modestie ?) et ne voudra pas admettre les droits traditionnels de la sagesse. L'audace presque provocante et la décision de Husserl effrayent bien des gens qui considèrent qu'un compromis, si mauvais qu'il soit, est toujours préférable à la guerre ouverte ; ils essayent donc de réduire autant que possible la portée des paroles de Husserl ; mais lui-même n'est nullement enclin à la paix : « Dans toute la vie contemporaine, il n'y a pas d'idée qui soit plus puissante, plus irrésistible, plus triomphante que celle de la science. Rien ne pourra entraver sa marche victorieuse. Il se trouve que ses buts légitimes embrassent tout absolument. Si on la pense en son achèvement idéal, elle apparaît comme la raison elle-même qui n'admet nulle autre autorité à côté ou au-dessus de soi. » Faut-il encore ajouter quelque chose à ces paroles ? Les écrits de Husserl ne nous donnent-ils pas le droit de le considérer comme un « modeste » spécialiste ? Hering peut-il affirmer que Husserl est tout disposé à vivre en paix avec la sagesse et que, par conséquent, j'ai trahi la pensée du créateur de la phénoménologie ?

[402]

II

En un certain sens cependant, Hering avait raison d'intituler son article *Sub specie aeternitatis* ; il avait même le droit de recourir à l'autorité des Écritures. Il y a un certain lien entre la phénoménologie et cette sagesse qu'elle repousse. Il arrive un moment où la phénoménologie perd confiance en soi-même et en ses évidences et recourt à la sagesse dont elle recherche la bénédiction. Tant que nous n'avions affaire qu'aux ouvrages de Husserl, ce lien demeurait caché, mais il apparut à nos yeux aussitôt que ses élèves intervinrent. Pourquoi donc les élèves renient-ils la pensée de leur maître ? Pourquoi, tandis que le maître disait : *Schrankenlosigkeit der Vernunft*³⁵, les élèves, eux, ne prétendent-ils être que de modestes spécialistes et se réfugient-ils sous l'égide du *sub specie aeternitatis* ?

³⁵ Les droits illimités de la raison.

Il me semble que nous touchons ici à un problème fondamental et que si nous parvenons à projeter sur lui quelque lumière, nous trouverons réponse à toutes les objections présentées par Hering.

« *Sub specie aeternitatis* », comme on le sait, est le thème fondamental du spinozisme. « *De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere* » (Éth. II, XLIV, cor. II). Et encore : « *Quicquid mens, ducente ratione, concipit, id orme sub eadem aeternitatis seu [403] necessitatis specie concipit.* » Maintes fois encore, aussi bien dans l'Éthique que dans ses autres ouvrages, il développe longuement cette même pensée. La conclusion de la cinquième partie de l'Éthique est une véritable symphonie sur le thème « *sub specie aeternitatis* » : *Mens nostra quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi* » (Eth. V, Prop. XXX).

Mais d'autre part, Spinoza déclare dans sa soixante-seizième lettre en répondant à Burgh : « *Ego non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio. Quo modo autem id sciam, si roges, respondebo, eodem modo ac tu scis tres angulos trianguli aequales esse duobus redis ; et hoc suspicere negabit nemo, cui sanum est cerebrum.* »

A première vue il semble que cette affirmation concorde parfaitement avec le *sub specie aeternitatis* et correspond exactement à l'esprit de la philosophie spinoziste. Or il n'en est rien et on peut même dire que ces thèses se détruisent mutuellement. Dans sa lettre Spinoza déclare que sa philosophie n'est pas la meilleure, mais qu'elle est tout simplement la vraie philosophie. Et il sait qu'elle est vraie, de la même façon que son correspondant sait que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits. Le but de la philosophie consiste donc à chercher non pas le meilleur, mais le « vrai ». Et pour trouver la vérité philosophique, il faut s'adresser là où nous trouvons la solution du problème de la somme des angles d'un triangle. On trouve dans l'œuvre de Spinoza maints [404] passages où cette pensée est exprimée avec la même clarté et la même rigueur. Toute tentative pour considérer l'homme et ses aspirations autrement qu'un simple fait parmi les autres faits naturels est repoussée avec mépris par Spinoza : « *Imo hominem in Natura veluti imperium in imperio concipere videntur* » (Pars III ; début). Il parle des « *Praejudiciae de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulchritudine et deformitate et*

de aliis hujus generis » (I, Append.). Il dit que ces préjugés auraient à jamais caché aux hommes la vérité, « *nisi Mathesis, quae non circa fines, sed tamen circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset* ». Et il assure que « *De affectuum natura et viribus, ac mentis in eosdem potentia, eadem methodo agam, qua in praecedentibus de Deo et Mente egi, et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset* ».

Mais comment concilier cette déclaration de Spinoza, que la philosophie doit prendre pour modèle les mathématiques, avec ses hymnes passionnés à la gloire du *sub specie aeternitatis* ? Je répondrai franchement : cette conciliation est impossible. Nous découvrons ici la contradiction fondamentale, je dirai même, voulue, intentionnelle, du système de Spinoza. Lorsqu'il s'agit de ses méthodes d'investigation, il nous assure qu'il ne se préoccupe nullement de l'homme vivant, de ses désirs, de ses craintes, de ses aspirations. Mais quand il essaye de nous faire voir sa vérité suprême, il oublie les mathématiques, il [405] oublie la promesse solennelle qu'il avait donnée : *non ridere, non lugere, neque detestari*. Il lui faut savoir alors *an aliquid daretur quo invento et acquisito continua ac summa in aeterno fruerer laetitia*. Les mathématiques ne se préoccupent pas des joies humaines, quelles qu'elles soient, éternelles et sublimes ou fugitives et basses. Pour un mathématicien, ces paroles de Spinoza n'ont aucun sens : *sed amor erga rem aeternam et infinitam sola laetitia pascit animam, ipsaque omnis tristitiae est expers, quod valde est desiderandum, totisque viribus quaerendum (De intell. emend.)*. Le mathématicien établit que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits ou bien que le rapport de la circonférence au diamètre est une valeur constante ; son rôle se limite à cela. Et si Spinoza a découvert le moyen de s'élever dans une région où il n'y a plus ni peines, ni douleurs, mais où règne une béatitude éternelle, ce n'est certainement pas dans les mathématiques qu'il a trouvé *normam veritatis*. Et puis — ceci est essentiel — la philosophie qui nous octroie une joie parfaite et nous délivre de toutes peines, ne peut évidemment prétendre n'être que *vera philosophia* : elle est aussi *optima philosophia* dans le sens le plus strict du terme. Elle nous octroie *summum bonum quod est valde desiderandum et totisque viribus quaerendum*.

Mais c'est alors que se dresse devant nous une question difficile, on pourrait même dire fatale, et que la philosophie ne peut en aucun cas éviter. Quel rapport y a-t-il entre *verum* et *optimum* ? *Verum* doit-il se conformer docilement à *optimum* ou bien, [406] au contraire, est-ce *optimum* qui est asservi à *verum* ? Et il y a là même une série de questions. Qu'est-ce que *verum* ? Qu'est-ce que *optimum* ? Qui a le pouvoir de déterminer le caractère du rapport entre le « vrai » et le « meilleur » ?

Spinoza déclare que les mathématiques doivent servir de modèle à la pensée philosophique, qu'elles nous donnent *normam veritatis* et que celui qui établit que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, répond même à toutes les questions qui peuvent surgir dans l'âme humaine. Mais suffit-il d'affirmer en ce cas ? Non, évidemment, et cela, bien qu'on ne puisse commenter la lettre à Burgh en ce sens que d'après Spinoza, les méthodes d'investigations des mathématiques sont les seules exactes et applicables en philosophie. Lorsqu'il dit que joies et douleurs sont réparties indifféremment sur terre entre les impies et les hommes pieux ou que les biens que poursuit la foule — *divitiae, honores, libidines* — sont inconstants et mensongers, il se rend compte naturellement que pour établir ces affirmations, il n'a nul besoin d'opérer des soustractions et des multiplications, de tracer des cercles et des triangles... S'il dit néanmoins que les mathématiques doivent nous donner *normam veritatis*, cela signifie simplement qu'il n'y a pas place en philosophie pour le choix et l'arbitraire, et que les vérités philosophiques ont ce même caractère de contrainte et s'imposent à nous avec la même nécessité que les vérités mathématiques. Le meilleur doit donc se soumettre au vrai ; or le « vrai » est le domaine exclusif de la raison. Sous ce [407] rapport les vérités dites empiriques ne se distinguent nullement des vérités aprioriques ; elles aussi s'imposent à l'homme avec une nécessité inexorable. Évidemment, notre connaissance est encore rudimentaire, et *cognitio intuitiva, tertium genus cognitionis* n'apparaît que comme un idéal lointain ; mais cela ne réduit en rien les souverains droits de la connaissance scientifique... « en son achèvement idéal, elle apparaît comme la raison elle-même qui n'admet nulle autre autorité à côté ou au-dessus de soi ». Ces paroles appartiennent à Husserl, mais elles ne font en somme que traduire presque littéralement le fragment cité plus haut de la soixantième lettre de Spinoza.

Cela ne signifie-t-il pas que le « meilleur » est livré entièrement au pouvoir du « vrai » ? Hering ne s'en rend pas compte, et en toute sincérité, semble-t-il, il nous demande : « Pourquoi ne pas admettre tranquillement qu'en certaines circonstances le savant philosophe puisse trouver dans la révélation religieuse, dans l'expérience ou la tradition une nourriture pour son âme ? » En effet, pourquoi ne pas l'admettre ? Mais parce que cela équivaldrait à esquiver le problème fondamental. Je dirai une fois de plus que Husserl, le créateur de la phénoménologie basée sur les évidences, ne consentira en aucun cas au compromis proposé par Hering, car s'il l'acceptait, il renoncerait du même coup au problème qu'il s'est posé. Voici encore un passage de Husserl qui corrobore ma thèse : « L'évidence n'est nullement une sorte d'indicateur pour la conscience, qui, telle une voix mystique venant d'un autre monde, nous dit : voici la vérité ! [408] Comme si une telle voix pouvait agir sur nous autres libres esprits, comme si nous ne lui aurions pas réclamé la preuve de ses droits. » Telle est la réponse que fait Husserl à toute tentative de notre part pour intervenir dans les jugements de la raison. Et si la tradition, que ce soit celle de l'Église ou une autre, si l'expérience individuelle ou ce qu'on nomme la révélation, se permettent d'élever leur voix, Husserl n'exigera-t-il pas qu'elles présentent leurs titres justificatifs, ce qu'il appelle « *Rechtstitel* » et que les juristes romains nommaient *justus titulus* ? N'est-il pas clair que devant le tribunal de la raison, la cause de la révélation est irrémédiablement perdue ? Il est moins clair, peut-être, mais tout aussi indubitable que le but de Husserl, de même que celui de Spinoza, consiste précisément à arracher de la conscience humaine jusqu'au dernier vestige de cette croyance si profondément enracinée en nous, qu'il peut y avoir d'autres sources de connaissance en dehors de la raison. C'est là pour Husserl la condition nécessaire de la liberté d'investigation (« Nous autres, libres esprits »).

Cette conviction n'est certes pas neuve. Elle n'appartient pas spécialement à Husserl, ni même à Spinoza ; elle existe depuis qu'existe la philosophie, car celle-ci voulut de tout temps être une philosophie rationnelle, et de tout temps la philosophie rationnelle se considéra comme libre. La révélation doit se justifier devant la raison, autrement personne ne voudrait en tenir compte. Dieu même est obligé de s'adresser à la raison s'il veut obtenir le prédicat de [409] l'existence.

La raison consentira peut-être à le lui accorder ; il est plus probable cependant qu'elle le lui refusera.

III

Si l'on admet que l'essentiel en philosophie est de poser correctement le problème, — et il est peu probable qu'on le conteste, — alors il apparaît que l'immense mérite de Husserl consiste en ce qu'il a eu l'audace d'opposer la philosophie à la sagesse. La philosophie doit et peut être une science rigoureuse ; or la science rigoureuse rejette la sagesse tout aussi résolument que les différentes formes, cachées ou évidentes, du relativisme. Pour parler le langage de Spinoza, la philosophie prétend être « vraie » et non pas « meilleure ». Or, entre ces deux il n'existe aucun rapport interne. Le Job de la Bible dit : si l'on déposait ma peine et mes souffrances sur une balance, elles pèseraient plus lourd que le sable de la mer. Il s'imagine qu'il existe une balance capable de peser le sable de la mer et les souffrances humaines et qu'il y a des cas où celles-ci seront plus lourdes et l'emporteront sur les sables de la mer. Mais Husserl, lui, se refusera certainement à discuter les paroles de Job : elles sont absurdes (*widersinnig*). Il n'existe pas de balance où ce que l'homme éprouve, ses peines et ses douleurs, se trouve être plus lourd que les corps physiques. Ce que nous considérons comme *optimum*, comme important et significatif, n'a aucune commune mesure [410] avec ce qui est *verum*. Quel que soit l'*optimum* humain que nous jetions sur l'un des plateaux de la balance, il suffira d'une poignée de sable sur l'autre plateau pour que celui-ci l'emporte. C'est là le principe fondamental et absolument évident de toute philosophie qui prétend être une science rigoureuse. Et si vous demandez au philosophe comment il sait cela, il vous répondra avec Spinoza : *Eodem modo ac tu scis, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis*. Et si Job continue à clamer ses souffrances, il lui déclarera d'un ton péremptoire : *non ridere, non lugere, neque detestari*. Et il adressera ces paroles non seulement à Job, mais aussi à celui que Hering appelle Logos-Messie. En réponse à son cri : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » le philosophe lui dirait : « *Intellectus et voluntas, quae Dei essentiam constituerent, a nostra intellectu et voluntate toto coelo differe deberent... non aliter scilicet,*

quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis animal latrans. »

Ces réponses sont parfaitement définies. Job et Logos-Messie sont remis à leur place ; ils doivent s'incliner devant la vérité et se taire. Et s'ils continuent à se lamenter, le philosophe étudiera leurs cris et leurs lamentations avec autant de calme et d'indifférence qu'il en apportait dans l'étude des cercles, des perpendiculaires, des angles...

C'est ainsi, en somme, que les choses devraient se passer ; mais elles ne se passent jamais ainsi, ni chez Spinoza qui assurait qu'il considérait sa philosophie comme la vraie, ni chez les autres grands représentants de la pensée humaine. Spinoza n'a pas inventé [411] lui-même son *sub specie aeternitatis*. Tous les philosophes, avant et après lui, même ceux qui voulaient, comme Husserl, que la philosophie fût une science rigoureuse, cherchaient aide et appui auprès de la sagesse. Or celle-ci, de tout temps et chez tous les philosophes, se réduisait à ce que Spinoza désigne par les mots *sub specie aeternitatis*. Ce n'est pas par hasard que Spinoza a intitulé son principal ouvrage *l'Ethique*. Ce titre aurait convenu à tous ses écrits. Le véritable objet de cette formule *sub specie aeternitatis* est d'établir un pont entre *vera philosophia et philosophia optima*. Pour Spinoza, *cognitio intuitiva vel tertium genus cognitionis* n'est autre chose qu'un *intelligere* complet et achevé. Or *intelligere* ne signifie nullement « comprendre », mais élaborer en soi une telle attitude à l'égard de l'univers et de la vie, qui permette d'acquiescentia animi » ou ce « summum bonum », qui fut le but des aspirations de tous les philosophes.

Comment donc Spinoza obtient-il son *summum bonum* ? Autrement dit : par quel moyen *vera philosophia* se transforme-t-elle en *optima* ? Ce qu'on appelle *verum* ne peut être modifié selon notre volonté. Spinoza en est absolument certain : c'est une vérité nécessaire à laquelle la raison nous contraint. On ne peut faire que la somme des angles d'un triangle soit égale à trois droits, que les malheurs fondent exclusivement sur les impies, et que seuls les justes réussissent dans leurs entreprises, que les choses et les êtres auxquels nous nous attachons, demeurent impérissables, etc. Impossible de venir en aide au malheureux [412] Job ; impossible aussi de faire en sorte que le cri d'agonie du Logos-Messie ne se perde pas dans les espaces infinis. Ce sont des vérités évidentes et par conséquent insurmontables. Ainsi nous dit la raison qui n'admet nulle autre autorité à côté de soi. Mais c'est la

sagesse alors qui vient à notre secours ; elle nous dit : *Mens ducente Ratione sub eadem specie aeternitatis seu necessitatis concipit eademque certitudine afficitur* (*Eth.* IV, LXXII, Dem.) et qu'il est absurde de tenter l'impossible. La lutte contre les vérités établies par la raison ne peut qu'être stérile. Et puisque cette lutte est impossible, il faut se soumettre. Il faut comprendre que tout être particulier, que ce soit Job ou Logos-Messie, est condamné d'avance en vertu d'une loi éternelle inéluctable, à souffrir et à disparaître. Par conséquent, l'homme doit renoncer à tout ce qui a une existence individuelle, et avant tout à lui-même, pour orienter sa pensée vers ce qui n'a ni commencement, ni fin, vers ce qui ne naît ni ne meurt ; c'est là précisément ce qu'on appelle contempler la vie *sub specie aeternitatis vel necessitatis*. Aimer ce qui n'a ni commencement ni fin (*amor ergo rem aeternam*), c'est aimer Dieu. Tel est le but suprême et la destination de l'homme.

Ainsi parle la sagesse chez Spinoza. Ainsi *vera philosophia* se transforme miraculeusement chez lui en *philosophia optima*. Elle enseigne : *Quomodo circa res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt, hoc est circa res, quae ex nostra natura non sequuntur, nos gerere debeamus ; nempe utramque fortunae faciem aequo animo expectare et ferre : nimirum quia omnia ab [413] aeterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur, ac ex essentia trianguli sequitur quod tres ejus anguli sunt aequales duobus rectis.*

Après tout ce qui a été dit, je crois superflu d'insister sur l'impossibilité d'identifier le spinozisme au naturalisme ou même au panthéisme. Bien que Spinoza parle constamment de *Deus sive natura*, sa philosophie est née d'un principe purement éthique qu'il identifie sciemment avec le principe ontologique : *Per realitatem et perfectionem idem intelligo* (*P. II*, Def. VI). L'importance historique de Spinoza tient avant tout à ce fait qu'il fut le premier qui, au terme d'une pénible lutte presque millénaire, se décida à prendre ouvertement parti pour l'antique sagesse léguée au monde par les Grecs. En reliant Spinoza aux Grecs, je ne songe nullement à diminuer son originalité, ni la profondeur et la valeur propre de sa pensée. Mais l'idée d'identifier la perfection et la réalité ou, plutôt, de remplacer la réalité par la perfection, vient non de Spinoza, mais des Grecs. Les Grecs nous avaient déjà enseigné que nous devons considérer comme indifférentes, c'est-à-dire comme non-existantes, *res quae in nostra*

potestate non sunt. Socrate déclara solennellement : οὐ γὰρ οἶμαι θεμιτόν εἶναι ἀμείνονι ἀνδρὶ ὑπὸ χειρονος βλάπτεσθαι (Ap. 30 d.) : Je ne crois pas qu'il soit donné à l'homme injuste, de faire quelque tort au juste. Et c'est précisément sur ce principe qu'était fondée toute la philosophie post-socratique. De là provient cette opinion tout à fait fautive, que la philosophie antique se posait plutôt un but pratique que théorique. Les paroles de Socrate citées plus haut [414] et qui caractérisent la tendance fondamentale de la pensée hellénique, ne peuvent être comprises et commentées comme le fait Xénophon. Pour Socrate, qui le premier proclama cette idée, pour Platon qui la développa avec une telle force dans ses Dialogues, pour les Stoïciens et pour Plotin qui la réalisa dans sa vie et dans son œuvre, les questions pratiques passent toujours au second plan. En effet, cette vérité : « que l'homme injuste ne peut faire aucun tort au juste » est-elle de quelque recours dans la vie pratique ? Avons-nous le droit de supposer que les anciens ne voyaient pas que les succès et les malheurs, comme dirait Spinoza, se répartissaient indifféremment entre les hommes pieux et les impies ? On ne peut supposer d'une semblable naïveté ni Socrate, ni Platon, ni même Épictète ou Marc-Aurèle. Ils savaient, ils savaient trop bien même, que les malheurs échoient en partage aussi bien aux justes qu'aux méchants ; ils savaient encore nombre de choses de ce genre ! Et malgré cela, ou plutôt, précisément à cause de cela, ils affirmaient que l'injuste ne peut faire de tort au juste. C'est uniquement en se plaçant à ce point que nous pourrions comprendre le rapport qui lie le *sub specie aeternitatis* de Spinoza à son affirmation : *res quae in nostra potestate non sunt... ex nostra natura non sequuntur*, et aussi pourquoi et en quelles circonstances naquit chez les Grecs cette sagesse que repousse Husserl. La sagesse est l'enfant illégitime, mais cependant naturel de la raison, la chair de sa chair. Lorsqu'Anaximandre, et après lui Héraclite et les Eléates, découvrirent sous la direction de la raison le caractère changeant [415] et périssable de tout ce qui existe, une inquiétude douloureuse, un besoin torturant empoisonna l'âme humaine. Tout s'écoule, tout change, tout passe, rien ne demeure : tel apparaissait le monde réel aux yeux de la raison. Tant que vivaient encore les dieux olympiques, dieux cependant élémentaires et imparfaits, on pouvait espérer qu'ils parviendraient à secourir l'homme d'une façon ou d'une autre. Mais les dieux mouraient, lentement il est vrai, mais sûrement, et du temps de Socrate il fallait déjà avoir recours aux menaces pour les défendre contre les critiques et les railleries des

gens instruits. Socrate lui-même fut accusé d'avoir manqué de respect aux dieux.

Finalement, les dieux moururent et l'homme se vit obligé de se charger lui-même de leur tâche. Mais comment la mener à bien ? Les dieux avaient créé le monde visible, les hommes, etc. Mais il n'est pas donné à l'homme de créer ces choses-là : ce sont *res quae in nostra potestate non sunt*. Par conséquent, puisque l'homme avait pris la place des dieux et puisque le monde visible créé par ces dieux continuait à exister et ne se soumettait à personne, il fallait d'une façon ou d'une autre remplacer ce monde par un autre, tout différent. La pensée la plus profonde et la plus secrète de Socrate fut exprimée par les stoïciens ; Épictète dit : « Ἀρχὴ φιλοσοφίας συναΐσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα ³⁶ » Chez aucun des philosophes, je crois, on ne trouverait une déclaration [416] aussi franche. Mais chez ce même Épictète on lit : « Voici la baguette de Mercure. Touche avec elle ce que tu veux : tout se transformera en or. Donne-moi quoi que ce soit : je transformerai tout en bien (ὁ θέλεις φέρε κ' ἐγὼ αὐτὸ ἀγαθὸν ποιήσωζ). Apporte la maladie, la mort, la misère, apporte la honte, le procès juridique le plus difficile, grâce à la baguette de Mercure on en retire davantage. »

Mais comment une transformation aussi extraordinaire peut-elle se produire ? L'homme avait conscience de sa complète impuissance et de l'impossibilité de lutter contre la nécessité, et voilà qu'il se trouve soudain que n'importe quoi, la chose la plus misérable, la plus infime, se transforme en or, et que ce qu'il y a de plus terrible, de plus affreux, se transforme en bien. Où l'homme faible et misérable l'a-t-il trouvée, cette baguette magique ? Épictète nous explique comment il opère ses miracles ; il ne cache rien, car les stoïciens n'avaient pas de secrets : « ἐν τοῖς ἐφ' ἡμῖν ἡ οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ... Μία δὲ ὁδὸς τοῦτο, καταφρόνησις τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν » (*Ench. XIX*) ³⁷. Si vous voulez vous emparer de la baguette de Mercure, vous devez apprendre à mépriser tout ce qui est hors des limites du pouvoir de l'homme. Ce qui ne dépend pas de nous appartient au domaine de l'ἀδιάφορα, de

³⁶ « Le commencement de la philosophie est la conscience de sa propre impuissance et de l'impossibilité de lutter contre la nécessité. »

³⁷ « L'essence du bien est en ce qui dépend de nous... La seule voie qui y conduit est le mépris de ce qui ne dépend pas de nous. »

l'indifférent et même (cela, ce sont les platoniciens qui le disaient, gens moins francs, mais encore plus audacieux) de l'inexistant.

[417]

On voit maintenant, sans doute, ce qu'ont fait la raison et la sagesse née de la raison. Celle-ci vit que la nécessité était insurmontable, autrement dit, qu'il lui était impossible de s'emparer de l'univers créé par les dieux défunts. La sagesse qui n'osait jamais discuter avec la raison, qu'elle considérait comme le principe de toutes choses (Plotin même répétait : ἀρχὴ οὖν ὁ λόγος) accepta tout ce que la raison tenait pour évident ; il ne lui restait donc plus qu'à déclarer que le bien et même la réalité ne consistaient que dans ce qui dépend de la raison. C'est ainsi que dans la philosophie antique l'éthique prit la place de l'ontologie ; cette place, elle l'occupe jusqu'à ce jour. Telle est la signification du *sub specie aeternitatis* de Spinoza, qui délivre l'homme de ce qu'il nomme *res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt*. Telle est aussi la signification de la formule de Hegel : « Was wirklich ist, ist vernünftig. »

IV

Je ne puis ici, évidemment, relater en détail comment se développa chez les Grecs la conviction que la vie devait être contemplée *sub specie aeternitatis* et que, par conséquent, il fallait considérer comme la vraie réalité ce qui est ἐφ' ἡμῖν et non pas ce qui ne dépend pas de nous : τὸ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Je dirai seulement, une fois de plus, qu'Anaximandre en était déjà persuadé ; que sous le πάντα ῥεῖ οὐδὲν μένει, de Héraclite se dissimule la même pensée ; que αὐτὸ ἐστὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ [418] νοεῖν de Parménide, nous dit la même chose et que, par conséquent, de la philosophie grecque était effectivement συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαια. Les philosophes antiques discutèrent de tout, mais ils furent toujours certains de ceci : qu'il y a dans le monde une nécessité absolue qui établit les limites du possible et de l'impossible pour l'homme et qui depuis la disparition des dieux constitue le principe dernier et suprême de l'univers. Cela paraissait si évident à la raison qu'il ne pouvait y avoir divergence d'opinions sur ce sujet. Il y a plus encore : il semblait que la possibilité

même de penser était fondée sur cette évidence. Comment penser s'il n'y a pas d'ordre stable ? Comment pourrait-on questionner, répondre, démontrer, persuader ? Chez les Grecs, de même d'ailleurs que chez nous, les philosophes les plus profonds, les plus hardis se montraient toujours de naïfs réalistes dans leurs procédés méthodologiques et partaient de cette supposition que la vérité est *adaequatio rei et intellectus*. La célèbre définition d'Aristote (*Mét.* 1011 b. 16) : « Dire de ce qui est qu'il est et dire de ce qui n'est pas qu'il n'est pas, signifie affirmer la vérité, et dire de ce qui n'est pas qu'il est et de ce qui est qu'il n'est pas, signifie affirmer le faux. » Cette définition vivait au cœur des Anciens, de même qu'elle persiste encore dans nos âmes, bien que la théorie de la connaissance ait déjà maintes fois établi son insuffisance. Cependant, elle peut satisfaire aux besoins du sens commun, ainsi qu'à ceux de l'investigation scientifique. Sous l'action de la chaleur les corps se dilatent, sous l'action du froid ils se contractent, [419] et le charron qui encercle sa roue d'une bande de fer et le physicien qui établit la théorie si complexe de la chaleur, considèrent tous deux cette affirmation comme vraie, car elle est construite d'après la règle d'Aristote ; et elle conserva sa valeur pour toutes les théories qui s'opposent entre elles : celles de Copernic et de Ptolomée, celles de Newton et d'Einstein, celles de Lobatchevsky et d'Euclide. C'est pourquoi il ne vient pas moins à l'esprit des savants, quel que soit le sujet de leurs discussions, de se demander : Qu'est-ce que la vérité ? Ils sont persuadés d'avance qu'ils savent ce qu'elle est, et que Ptolomée et Copernic, Einstein et Newton, le charron et le menuisier, — tous cherchent une seule et même chose lorsqu'ils cherchent la vérité ; sous ce rapport donc, le savant, et l'homme de bon sens ne diffèrent pas entre eux. De la science et du bon sens, ce principe passa à la philosophie. Les philosophes discutent aussi entre eux et démontrent ; ils partent donc de ce postulat qu'il existe un certain modèle type, auquel, s'ils veulent être vrais, nos jugements doivent se conformer. Il est impossible que les corps se dilatent et se contractent en même temps sous l'action de la chaleur, il est impossible que le poids spécifique du mercure soit à la fois supérieur et inférieur à celui de l'eau, que la vitesse de la lumière soit une vitesse limite et qu'en même temps il y ait des vitesses supérieures à 300.000 kilomètres à la seconde, etc. Tout est régi par le principe de la contradiction, pour lequel Aristote trouva une excellente formule et qu'il proclama : $\beta\epsilon\delta\alpha\iota\omega\tau\acute{\alpha}\tau\eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\omega}\nu$, (principe le plus inébranlable). Mais, chose extraordinaire,

[420] Aristote qui nous avait expliqué ce qu'était la vérité, et qui avait placé celle-ci sous la haute protection du tout-puissant principe de contradiction, Aristote apprit qu'un des plus grands philosophes de l'Antiquité, Héraclite, ne reconnaissait pas le principe de contradiction. Il faut croire qu'Aristote, malgré son assurance, en fut fort troublé : il revient deux fois à cette question dans sa *Métaphysique*. La première fois il se contente d'une remarque ironique : « οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον ἅ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν ³⁸ » (*Mét.* 1005 b. 25), la seconde fois il répète presque la même chose : « οὐ συνείζ ἑαυτοῦ τί ποτε λέγει » (*Mét.* 1062 a. 34) : Héraclite ne comprend pas lui-même ce qu'il dit. Mais cela lui paraît insuffisant et il oppose à Héraclite un argument, d'ailleurs inadmissible, car il est basé sur une pétition de principe, c'est-à-dire suppose qu'Héraclite admet en réalité le principe de contradiction. Il se trouve donc que dans les deux cas Aristote ne peut que répondre à Héraclite : ce qu'il dit n'est pas conforme à ce qu'il pense.

Voici un autre exemple, pris dans l'*Éthique* d'Aristote : il s'agit de ceux qui affirment que ce qu'on appelle les biens extérieurs ne sont nullement nécessaires à εὐδαιμονία et qu'on peut être heureux même dans le ventre du taureau d'airain de Phalaris. Aristote déclare : « ἢ ἐκόνες ἢ ἄκονέες οὐδὲν λέγουσιῆν ³⁹ » (*Eth. Nic.* 1153, b, 21).

[421]

On sait que nombre de philosophes dans l'antiquité, avant et après Aristote, ne se contentaient pas d'affirmer qu'on pouvait être heureux jusque dans le ventre du taureau de Phalaris, mais établissaient sur cette affirmation leur éthique. Épicure lui-même, auquel il ne convenait pas, semble-t-il, de provoquer la raison humaine, ne recula pas devant ce paradoxe. Aristote aurait pu se contenter de répondre à Épicure ce qu'il avait répondu à Héraclite : οὐδὲν λέγεις. Mais peut-on se débarrasser ainsi d'Héraclite et d'Épicure ? Épicure, d'ailleurs, se montre non moins paradoxal dans un autre cas encore : il « admettait » en effet que l'atome — il y a très longtemps, rien qu'une seule fois et à peine d'ailleurs — s'était écarté, dans son mouvement, de sa route naturelle. Si une telle supposition avait été soumise à Aristote, qu'aurait-il

³⁸ « Il n'est pas indispensable que l'homme pense effectivement ce qu'il exprime en paroles. »

³⁹ « Celui qui affirme cela prononce volontairement ou non une absurdité. »

répondu ? Épicure ne dispose d'aucune « preuve » ; personne ne fut témoin de cet instant où l'atome se permit de violer les lois générales du mouvement. Aristote aurait été donc obligé de recourir une fois de plus à son οὐδὲν λέγουσιν, c'est-à-dire de se fâcher et d'injurier son adversaire. Il fut, en effet, assez souvent forcé d'employer de tels arguments. Au sujet de Platon lui-même, il écrivit (et plus d'une fois) : κενολογεῖν ἐστὶν καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς ⁴⁰. (*Mét.* 991. a. 21 et autres). Ou bien, lorsque les objections l'ennuyaient trop, il déclarait (*Mét.* 1000 ag.) : ignorer quand on peut et quand on ne peut pas exiger de preuves est un signe de mauvaise éducation ἀπαιδευσία. Je pense que [422] si l'on refusait à Aristote le droit d'argumenter de la sorte, l'unité et le caractère si achevé de sa philosophie ainsi que sa force de persuasion s'en ressentiraient beaucoup : par exemple si on admet qu'il est impossible d'éviter le taureau de Phalaris lorsqu'on construit une éthique ; ou bien qu'on ne peut écarter d'un mot dédaigneux les doutes d'Héraclite au sujet des droits souverains du principe de contradiction lorsqu'on construit une théorie de la connaissance ; si encore l'on admet que l'idée de milieu, chère à Aristote et qu'il dresse autour de l'univers, telle une muraille de Chine, n'est pas du tout aussi belle et tentante que le croit Aristote.

Mais comment se débarrasser du taureau de Phalaris et de tous les obstacles qui se dressent sur la route du philosophe, si vous vous décidez à renoncer aux injures et ne voulez pas opposer l'indignation morale à ceux qui se souviennent trop souvent de ces sortes de choses ? L'indignation ne suffira même pas : pour « réprimer » ces questions, pour y « répondre », il faut se résoudre à accepter ce qu'avaient admis Socrate et, avec lui, tous les philosophes antiques, y compris Épicure. Il faut admettre que la morale nous octroie *summum bonum*, qu'elle est la source de vie, que c'est auprès d'elle, auprès d'elle seulement que l'homme trouve le suprême refuge.

Telle est la portée de l'affirmation de Socrate, lorsqu'il dit que le méchant ne peut faire aucun tort à l'homme de bien. Celui qui a pénétré les mystères de la vertu révélés par la sagesse, n'a rien à craindre d'Anytus et de Mélitus, ni des juges athéniens, ni du [423] plus farouche tyran. Personne n'a de prise sur l'homme vertueux. Et selon la volonté de Socrate, la morale dont découlent toutes les vertus, devint

⁴⁰ Discours vides et métaphores poétiques.

un principe créateur. Grâce à elles, les philosophes antiques obtinrent ce *summum bonum* qu'ils n'avaient pu trouver dans l'univers abandonné par les dieux défunts. Dans l'univers créé par les dieux, le bien et le mal se répartissaient indifféremment, sans ordre, entre les pieux et les impies. L'homme qui accordait de l'importance à ce « bien » et à ce « mal » dont l'univers des dieux était si riche, se trouvait esclave du hasard ; et cela paraissait affreux même à Épicure ; Socrate, Platon, les Stoïciens et plus tard les Néo-platoniciens en souffraient encore davantage. Le « Bien » ne peut dépendre du hasard ; il est autonome, c'est-à-dire qu'il ne doit rien à personne, crée tout lui-même et ne fait que donner. Comment donc Aristote pouvait-il affirmer qu'une existence heureuse ne dépendait pas exclusivement du Bien et qu'un homme vertueux pouvait craindre le taureau de Phalaris ? On voit qu'Aristote s'est un peu trop hâté de juger : on ne peut dire de ceux qui acceptaient le taureau de Phalaris : οὐδὲν λέγουσιν. Leurs paroles avaient une signification très profonde.

C'est précisément ainsi qu'on doit poser le problème éthique ; l'éthique n'existe pas tant que l'homme vertueux se voit obligé de trembler devant les horreurs de l'existence ou d'attendre, tel un mendiant, les biens terrestres que lui octroiera la fortune aveugle. L'éthique commence précisément par enseigner aux hommes à voir le néant de tous les biens terrestres, [424] de ce qui est considéré ordinairement comme bon ou mauvais. La couronne royale, la gloire d'Alexandre, les richesses de Crésus, une belle journée d'été, un buisson de lilas odorants, le soleil levant, — tout cela n'est rien, et n'a pas plus de valeur que toutes les autres choses *quae in nostra potestate non sunt*, τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. D'autre part, les malheurs, quels qu'ils soient, ne nous concernent pas. La maladie, la misère, la difformité, la ruine de la patrie, la mort, — ne peuvent troubler le sage. *Summum bonum* est par delà le bon et le mauvais. Il doit être formulé dans les termes du Bien et du Mal ; c'est dire qu'il consiste en ce qui dépend non pas de la nature, non pas de ces dieux qui sont morts, mais de l'homme lui-même. La philosophie antique créa la dialectique, experte à découvrir sous ce qui a γένεσις et est condamné à la φθορά, sous ce qui apparaît et disparaît, ce qui n'a jamais commencé et, par conséquent, ne finira jamais. C'est elle aussi qui inventa le κάθαρσις, dernier mot de la sagesse grecque, ces exercices spirituels qui transfigurent non plus l'univers, mais l'homme lui-même, en l'élevant à la conscience du but

suprême de l'être raisonnable : savoir renoncer à sa propre existence, à sa personnalité telle qu'il la ressent directement et se transformer en l'être en général, en l'être idéal. Tant que cela n'est pas fait, tant que l'homme vivant n'a pas rompu les liens qui le rattachent au monde visible, la raison ne se libérera pas de l'insupportable sentiment d'impuissance qu'elle éprouve vis-à-vis de la nécessité, et le philosophe, pas plus que les mortels ordinaires, ne pourra s'emparer de la baguette de Mercure.

[425]

Aristote le savait aussi bien que Platon, aussi bien que les Stoïciens platonisants. Il savait que tant que l'ontologie ne se transformerait pas en éthique, la philosophie qui avait débuté par la conscience de l'impuissance humaine devant la nécessité, jamais ne prendrait conscience de sa force. Et si, malgré cela, il évite le taureau de Phalaris et s'efforce en général de se maintenir dans les régions moyennes de l'être, c'est qu'il avait ses raisons pour agir ainsi ou, pour mieux dire, qu'il se laissait guider par l'instinct pratique très sûr d'un homme intelligent. Il avait certes confiance en la raison, et on ne saurait le considérer comme un *μισόλογος*. Mais il possédait aussi un don très précieux : la modération. On disait même de lui qu'il était *μέτριος εἰς ὑπερβολήν*. Quelque chose lui murmurait à l'oreille — qui sait s'il n'avait lui aussi, comme Socrate, son démon ? — qu'une pensée trop rigoureuse et trop conséquente recèle en soi de terribles dangers. De même que ses prédécesseurs, il aimait les biens spirituels ; lui aussi croyait qu'une loi morale régnait sur les humains ; il défendit toujours et glorifia la sagesse. Mais jamais il ne se résolut à suivre jusqu'à la fin la raison et la sagesse, fille de la raison, et toujours il conserva des inquiétudes à l'égard de Platon. L'avenir prouva qu'il ne se trompait pas. Nous allons le voir par l'exemple de Plotin.

[426]

V

Plotin est le dernier grand représentant de la pensée antique et non pas seulement au point de vue chronologique. En lui, la philosophie antique trouve son *achèvement*. J'ai déjà dit que chez les Grecs, la

raison avait enfanté la sagesse et que la sagesse amena les Grecs à la conviction qu'il fallait chercher la vraie réalité non dans le monde visible que nous avaient laissé les dieux, mais dans le monde idéal créé par la raison, héritière des droits divins. La philosophie grecque, la philosophie de la raison, devait immanquablement aboutir à remplacer l'ontologie par l'éthique. Les dieux étant morts, le monde sans maître est livré à lui-même. Comment vivre dans ce monde ? Tout en lui n'est que hasard, changement, instabilité. Il n'y a en lui ni vérité, ni justice. Tel apparaissait l'univers aux Anciens lorsqu'ils le contemplaient avec les yeux de la raison. Tel aussi il apparaissait à Plotin. C'est ainsi que, tout comme ses prédécesseurs, Plotin se vit obligé de trouver un autre monde capable de satisfaire aux exigences de la raison. Sous ce rapport il s'engage dans la voie déjà tracée avant lui. Il s'efforce par tous les moyens de démontrer que le « monde visible » est mensonger, fantomatique et inexistant, et que seul est réel le monde moral. Cette tâche, il l'accomplit avec une persévérance extraordinaire, avec un art incomparable. Il utilise tous les résultats des travaux des Anciens : les Pythagoriciens, Héraclite, [427] Parménide, Socrate, Platon, Aristote, les Stoïciens avaient assemblé des matériaux suffisants. Mais il réussit à refondre toutes ces richesses et à les faire rentrer dans un système harmonieux dont les représentants les plus marquants du jeune christianisme ne purent s'empêcher de subir le charme et la puissance.

Le point de départ de Plotin est : ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος ⁴¹. La raison est le législateur, le créateur ; elle fait tout ce qu'elle veut et comment elle veut. La raison est la source à la fois de la vérité et du bien. La dialectique où s'exprime l'activité de la raison, non seulement découvre à l'homme la vérité, mais encore lui apporte le bien.

Ainsi s'identifient *vera philosophia* et *optima philosophia*. οὐ τοίνυν τοῖς ἡδομένοις τὸ εὖ ζῆν ὑπάρξει, ἀλλὰ τὸ γινωσκεῖν δυνάμενω ὅτι ἡδονὴ τὸ ἀγαθόν. Αἴτιον δὲ τοῦ εὖ ζῆν οὐχ ἡδονὴ ἔσται, ἀλλὰ τὸ κρίνειν δυνάμενον, ὅτι ἡδονὴ ἀγαθόν. Καὶ τὸ μὲν κρίνον βέλτιον ἢ κατὰ πάθος. λόγος γὰρ ἢ νοῦς, ἡδονὴ δὲ πάθος. οὐδαμοῦ δὲ κρεῖττον ἄλλοιου λόγου. Πῶς ἂν οὖν ὁ λόγος αὐτὸν ἀφείς ἄλλο θήσεται ἐν τῷ ἐναντίῳ γένει κείμενον κρεῖττον εἶναι ἑαυτοῦ (I, 4, 2) ⁴².

⁴¹ « La raison est le principe et tout est raison. »

⁴² « Le bonheur donc appartient non pas à l'être qui veut le plaisir mais à celui qui est capable de connaître que le plaisir est un bien ; et la cause du bonheur sera

Ces paroles contiennent in nuce toute la « doctrine » [428] de Plotin, et constituent en somme le bilan de l'enseignement de ses prédécesseurs. La raison (qu'il appelle ici et ce n'est pas fortuitement, λόγος ἢ νοῦς) n'admettra jamais qu'il existe au-dessus d'elle un principe différent d'elle, et ne renoncera jamais à soi, à ses droits souverains. Elle seule est juge de la vérité et du bien. La vérité est que l'univers visible est soumis à la loi de la mort ; le bien consiste à chercher non pas ce que l'homme désire, mais ce que la raison lui ordonne de reconnaître comme meilleur. Et le bien suprême, « summum bonum », ce qui est le but de εὖ ζῆν, est non pas ἡδονή, car ἡδονή n'est pas soumis à la raison, de même que ce monde visible auquel appartient ἡδονή — mais la faculté de *juger* que ἡδονή est τὸ ἀγαθόν.

Pour mieux faire comprendre ce que signifie cette opposition entre τὸ κρῖνον et κατὰ πάθος, je citerai ces paroles de Plotin (I, 6,4) : « Combien beau est le visage de la justice et de la modération (σωφροσύνης) — plus beau que Vesper et Lucifer ! » (Il répète la même chose, mais avec plus de force encore dans VI, 6, 6, à la fin.) La raison décide, de son propre pouvoir, que la justice et la modération sont plus belles que l'étoile du matin et du soir ; et comme elle ne cédera ses droits à personne, ainsi que nous venons de le voir, cela sera toujours ainsi, et l'homme n'a plus qu'à se soumettre, quoique, κατὰ πάθος, il puisse trouver que l'étoile du matin et du soir est beaucoup plus belle que ces vertus bien terrestres, — la justice et la modération. L'homme doit se soumettre et obéir... N'est-il pas permis cependant de se demander si la raison en ce cas n'a pas outrepassé ses droits ? Elle est maîtresse de la [429] justice et de la modération, car elle les a créées. Mais quant à l'étoile du matin et du soir, ce n'est pas elle qui l'a créée ! A-t-elle le droit de disposer en maîtresse et de juger là où elle s'avère impuissante ?

La philosophie antique sentait très bien toute l'importance de cette question, et Plotin plus encore que quiconque. C'est justement pour cela qu'il donne une forme aussi catégorique à son affirmation. En ce cas le ton catégorique est un signe indéniable que les doutes persistent encore.

non pas le plaisir, mais le pouvoir de juger que le plaisir est un bien. Or ce qui juge est supérieur à l'affection : c'est la raison ou intelligence. Et jamais ce qui est irraisonnable ne saurait être mieux que la raison. Comment donc la raison s'abandonnerait-elle au point de juger qu'une chose d'espèce contraire à la sienne lui est supérieure ? »

Aristote aurait certainement préféré éviter cette question, de même qu'il préfère ne pas trop insister sur le taureau de Phalaris. En effet les souverains droits de la raison ne peuvent être considérés comme garantis que lorsque tous les *κατὰ πάθος* lui seront entièrement livrés. Le taureau de Phalaris, *κατὰ πάθος*, est éprouvante ; *κατὰ πάθος* l'homme, même le plus vertueux, peut prendre plaisir à regarder l'étoile du matin. Mais la philosophie exige de lui qu'avant d'éprouver une peur ou une joie, il se tourne vers la raison, ὅτι κρίνει ἢ ἀνακρίνει, καὶ ὅτι τοῖς ἐν ἑαυτῷ κἀνοσιν, οὓς παρὰ τοῦ νοῦ ἔχει (V. 3, 4) ⁴³ et se renseigne auprès d'elle si ce qui l'attire est le bien, si ce qui le repousse est le mal ; car c'est à cette condition seulement qu'elle pourra lui promettre la grande charte des pauvres libertés terrestres, proclamée par la sagesse antique et confirmée à nouveau par Plotin : ὀρθῶς λέγεται, οὐδὲν κακὸν τῷ ἀγαθῷ οὐ δ' αὖ τῷ φαύλῳ ἀγαθόν (III, 2, 6) : « Il est exact de dire qu'il ne peut arriver rien [430] de mauvais au juste, et qu'il ne peut arriver rien de bon au méchant ». Nous savons déjà que c'était considéré comme indiscutable : les hommes peuvent vaincre le maudit hasard qui règne dans l'univers abandonné par les dieux, à condition que tous les *κατὰ πάθος* soient rejetés et que le dernier mot appartienne au *λόγος* d'après la décision duquel toute chose se métamorphose en bien. Nous nous rappelons aussi que le commencement de la philosophie est la conscience de notre impuissance, et comment Épictète inventa sa baguette magique. Les Stoïciens ne cessaient de répéter : *si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi. Nihil accidere bono viro mali potest... est enim omnibus externis potentior*. Plotin s'assimila complètement la sagesse des Stoïciens, mais lui conféra un charme extraordinaire et, dirait-on, une profondeur nouvelle : en cela se manifesta l'affinité de son génie avec celui de Platon. Tandis que même Épictète et Marc-Aurèle nous font souvent l'effet de secs moralistes et de prédicateurs, la voix de Plotin résonne comme celle d'un philosophe inspiré. Lui aussi, naturellement, parle sur un ton impératif : γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδῆς πᾶς, καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεασάσθαι θεὸν τε καὶ καλόν (I, 6, 9). « Celui qui veut contempler Dieu et le beau, doit au préalable devenir semblable à Dieu et au beau ». Mais nous avons le sentiment que son impératif est pour ainsi dire relié par des liens invisibles au mystère dernier de l'univers. En réalité Plotin est

⁴³ « Qui juge de ce dont elle juge selon les règles qui sont en elle et qu'elle a reçues de l'intelligence. »

bien plus proche du stoïcisme qu'il ne le paraît. Sous son affirmation que les vertus sont plus belles que les étoiles célestes, de même que sous les paroles que je viens de citer se [431] dissimule cette même conscience fatale de notre impuissance qui poursuivait déjà Socrate et qu'avoua franchement Épictète. Ce sentiment qu'inspire à l'homme la raison qui avait découvert dans le monde la γένεσις et la φθορά oblige Plotin à placer le monde moral au-dessus du monde réel, à remplacer l'ontologie par l'éthique. Il considère κατὰ πάθος comme le péché originel : ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς (ταῖς ψυχαῖς) τοῦ κακοῦ ἢ τόλμα, καὶ ἡ γένεσις, καὶ ἡ πρώτη ἐτερότης, καὶ τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι (V. I, 1). « Le commencement du mal est la témérité et la naissance et la première séparation et le désir (de l'âme) de s'appartenir à soi-même. » Conformément à cela, la κάθαρσις, c'est-à-dire la perfection morale, devient la méthode pour rechercher la vérité. Or κάθαρσις consiste à isoler l'âme, à l'empêcher de s'attacher aux autres objets et même de les contempler trop longtemps. De là résulte ἡ τῶν λεγομένων ἀγαθῶν τοῦ σώματος καταφρόνησις (I, 4-14). C'est le même mépris que chez Épictète pour ce qu'on appelle les biens corporels. Tout ce qui n'est pas au pouvoir de l'homme, n'a qu'une existence apparente, fantomatique. « Ici (c'est-à-dire dans la vie), comme au théâtre, ce n'est pas l'homme intérieur, mais son ombre, l'homme extérieur qui s'abandonne aux lamentations et crie, οἰμῶζει καὶ ὀδυρεται (III, 2, 15). »

On voit que la sagesse marche la main dans la main avec la raison. La raison partant des vérités évidentes (νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχάς. I, 3, 5), décrète ce que l'homme peut et ce qu'il ne peut pas, ou, ainsi qu'il préfère s'exprimer : ce qui est possible et ce qui est impossible. Et la sagesse, persuadée que οὐδαμου [432] ἄλογον κρεῖττον τῷ λόγῳ, appelle « bien » ce qui est possible pour la raison et « mal » ce qui est impossible pour elle ; ou mieux encore (cela appartient à Plotin ; les Stoïciens n'étaient pas assez hardis pour le dire) : ce qui est possible pour la raison est la vraie réalité, l'impossible n'est qu'illusion, apparence. Les dieux avaient emporté en mourant le secret du monde par eux créé ; la raison est incapable de deviner comment le monde fut créé et ne peut s'en emparer ; la sagesse donc le déclare inexistant. L'homme conserve au fond de son cœur, même après la mort des dieux, un amour invincible pour cet univers créé par les Olympiens ; mais la sagesse rassemble toutes ces forces et se dresse contre ἡδονή, et κατὰ πάθος : ainsi appela-t-elle l'amour de l'homme pour l'univers, œuvre

divine. Elle exige que les hommes contemplent l'univers avec les yeux de la raison, qu'ils estiment non pas ce vers quoi ils sont attirés, qu'ils haïssent non pas ce pour quoi ils éprouvent de la répugnance, et en général qu'ils n'aient ni amour ni haine, mais se contentent de « juger », conformément aux règles établies d'avance et égales pour tous qu'elle nous impose, et de ne juger que ce qui est « bien » et « mal ». Voilà pourquoi elle appelle « homme extérieur », celui qui crie, qui s'abandonne « aux lamentations » (Spinoza dira plus tard : « *Non ridere, non lugere, neque detestari* »).

C'est pourquoi elle déclare que l'individu, l'être particulier n'est pas seulement une illusion, mais que son origine est illégitime, que sa naissance même est un péché, et envisage son apparition [433] à la vie comme *τόλμα*, comme une insubordination impie. Partant de ce point de vue, la sagesse considère que son but consiste à débarrasser l'être de cet intrus audacieux et de le faire rentrer dans ce monde idéal d'où il s'était évadé, de son propre chef. Telle fut toujours l'unique tâche que s'imposa la sagesse : dompter et réduire l'homme indocile.

Il se trouve ainsi que la sagesse n'est qu'une des appellations de la morale. La sagesse exige et ordonne tout comme la morale. La sagesse est aussi autonome et se suffit tout autant à soi-même, que la morale. Son but suprême est de métamorphoser, de transfigurer l'univers et l'homme. Mais elle est incapable de disposer de l'univers ; l'homme, lui, est plus maniable. On peut obliger l'homme à obéir. On peut le convaincre, par les menaces et les promesses, que la vertu la plus haute est l'humilité, que toute insubordination est une *τόλμα* impie, que l'existence indépendante est un crime et un péché, qu'il doit songer non pas à lui-même, mais au « tout », aimer non pas l'étoile du matin et du soir, mais la modération et appeler la raison divine, lors même qu'on tue ses fils, qu'on déshonore ses filles, qu'on détruit sa patrie. Pendant ce temps-là, cette divine raison qui vantait sa toute-puissance, se contente d'expliquer que c'est seulement l'homme extérieur qui souffre en ce cas, que ce n'est que lui qui clame : « Mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ? » Et quand réellement, ou en imagination seulement, la raison parvient avec l'aide de la morale à faire taire l'« homme particulier », c'est alors que le philosophe atteint enfin son but suprême : l'ontologie, [434] la doctrine de ce qui est véritablement, se transforme en éthique, et le sage, devient le maître absolu de l'univers.

VI

Par son génie, Plotin réussit à concilier et à faire revivre tout ce que l'esprit grec avait produit de meilleur dans le domaine de la pensée au cours de dix siècles. Plotin ne recula devant aucune des énigmes les plus ardues et les plus angoissantes de l'être. Lorsqu'on lit ses *Ennéades*, ces pages tracées hâtivement, mais inspirées et que jamais lui-même ne relisait, il semble que la raison sur laquelle les Grecs fondaient leurs espoirs avait brillamment justifié toutes les espérances, qu'en effet le monde réel n'est pas celui qu'avaient créé les dieux défunts, mais celui qu'avait enfanté la raison éternelle ; il semble que la philosophie en métamorphosant l'ontologie en éthique avait résolu tous les problèmes de l'univers et que *sub specie aeternitatis*, il n'y avait même pas lieu de regretter les dieux qui avaient péri de mort naturelle, de même qu'il n'y avait pas lieu de regretter les hommes qui périssent pour la plus grande gloire de la sagesse. Il semble que dans le dernier grand philosophe de l'antiquité, la raison brilla d'une nouvelle flamme plus étincelante qu'aucune autre. Le règne de la raison paraît ici définitivement établi, *in saecula saeculorum*, et rien ne pourra, semble-t-il, l'obliger à céder sa place à qui que ce soit. La raison règne ; tout doit lui [435] obéir. La moindre désobéissance à la raison est une *τόλμα* impie, maudite et que rien ne saurait absoudre.

Tel était l'« enseignement » de Plotin, dont il se nourrissait lui-même et qu'il offrait à ses élèves. Ainsi enseignait-il à penser, à vivre, je dirai même à « être », à être tel que l'ordonnait la raison avec ses vérités évidentes. Mais tandis qu'il enseignait ainsi, tandis qu'il s'écoutait lui-même et que les autres l'écoutaient, s'enivrant du nectar de ses paroles, dans les profondeurs secrètes de son âme s'accumulaient et grandissaient de nouveaux sentiments ou pressentiments, surgissait une force nouvelle, mystérieuse, appelée à renverser le splendide autel de la sagesse édifié au prix de tant d'efforts par Plotin. Cette *τόλμα* impie, qu'il avait, semblait-il définitivement détruite, qu'il avait arrachée non seulement de son propre être, mais aussi de l'univers, se trouvait être finalement plus résistante, plus profondément enracinée dans les choses qu'on ne pouvait s'y attendre. Et le « moi » humain qui parvenait à l'être par cette *γένεσις* méprisée et interdite, le « moi » lui aussi se montra bien moins docile et soumis qu'on ne le croyait, même

en face des principes évidents. Le joug de la raison, qu'il avait toujours jusqu'alors accepté avec joie comme divin, *soudain* apparaît à Plotin absolument intolérable. Auparavant, il était convaincu, tout comme Platon, que le malheur le plus grand susceptible d'échoir à l'homme était de devenir *μισόλόγος*. Il répétait avec les Stoïciens que l'être particulier ne peut, ne doit pas songer à lui-même. Il faut tourner ses regards vers le général et non pas vers le particulier. Car la raison ne [436] peut réaliser ses buts élevés que lorsque le « particulier » accomplira en toute soumission, *ac cadaver*, tout ce qu'on exigera de lui. Si la raison l'ordonne, l'homme doit chanter des hymnes de joie tandis que sous ses yeux on déshonorera ses filles, on tuera ses fils, on ravagera sa patrie. Les enfants, la patrie, — tout cela a un commencement et, par conséquent, une fin, ainsi que la raison le sait pertinemment : *τοῦτο τὸ φθείρεσθαι, ὃ καὶ τὸ πάσχει* (III, 6, 8). Si la raison l'ordonne, l'homme se détournera de l'étoile du matin et du soir et adorera à genoux des vertus aussi modestes que la modération et la justice. La raison, ou plutôt la sagesse née de la raison, voit dans l'obéissance l'essence, le principe de l'être et ne supporte rien de particulier, aucune autonomie, aucune indépendance. Plotin qui avait reçu en héritage et s'était assimilé la conviction des Anciens que la vie véritable, le vrai bien ne sont possibles qu'au sein d'une harmonie idéale que rien ne peut troubler et qui vivait profondément ancré dans cette conviction, Plotin *soudain* sent qu'il étouffe, qu'il ne peut continuer à vivre ainsi. On pouvait, on devait se soumettre à la raison, tant qu'elle savait limiter ses exigences et ne tentait pas de devenir *ἀρχαί, πηγαί, ῥιζώματα πάντων*. Outil utile et indispensable entre les mains de l'homme, lorsqu'elle s'installait sur le trône du législateur et du roi de l'univers, elle constituait une menace terrible pour tous les êtres animés. Mais la chose était faite. Jusqu'à Plotin, pendant mille ans, la philosophie grecque s'était efforcée par tous les moyens d'affermir le trône de la [437] raison. Celle-ci maintenant y est solidement assise, et de son gré ne le quittera pour rien au monde. Quant à céder ses droits à l'âme humaine qu'elle déteste, elle y serait disposée moins qu'à quiconque. Comment donc lutter contre la raison ? Comment la renverser ? Au moyen d'exhortations, d'arguments ? Mais il est clair à l'avance que toutes les exhortations, tous les arguments soutiennent le parti de la raison. Plotin lui-même n'avait-il pas soigneusement réuni et systématisé, en y ajoutant encore du sien, toutes les preuves qu'avaient amassées ses prédécesseurs ? Il est fermement

convaincu que si l'on se met à discuter avec la raison, on est inévitablement battu. Et néanmoins il déclare : ἀγῶν μέγιστος καὶ ἔσχατος ταῖς ψυχαῖς προκείται ⁴⁴ (I, 6, 7). Il ne s'agit pas de discuter, mais de combattre. Il faut s'efforcer de trouver non pas des arguments, — lesquels n'existent pas en somme, mais de nouvelles paroles d'incantation, — καινή ἐπόδη (V. 3, 17) — afin de se réveiller des évidences, afin de rompre le charme dont nous a ensorcelés la raison. Voici en quels termes Plotin nous en parle : « Souvent, en me réveillant à moi-même (ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτόν) hors du corps, en me délivrant de toutes choses extérieures, et en me concentrant en moi-même, je vois une beauté extraordinaire, et alors je me convaincs fermement que je suis destiné à quelque chose de supérieur (τῆς κρείττονος μοίρας... εἶναι. Ficin traduit : *me esse praestantioris sortis*). Et alors pour moi commence une vie meilleure : je me confonds [438] avec la divinité, et en m'enfonçant en elle j'obtiens la force de m'élever par-dessus tout ce que la raison conçoit. » (IV, 8, 1).

Si Plotin s'était présenté avec ces paroles devant le tribunal de la raison, il aurait été non seulement condamné, mais foudroyé même par la raison. Nous trouvons ici tous les signes de *laesio majestatis*, de cette τόλμα impie, que la philosophie grecque s'était attachée de toutes ses forces à détruire. Comment un mortel ose-t-il même songer à une telle destinée : se confondre avec Dieu et s'élever au-dessus de ce qui fut créé par le νοῦς ? Et que signifie donc : « se réveiller à soi-même ? » Cela ne revient-il pas à accorder de la valeur à ce qui est soumis à la γένεσις et est condamné à la φθορά ? Cela n'équivaut-il pas à placer, contre toutes les traditions consacrées, cette chose destinée à périr, sous la protection d'une force « essentiellement différente de la raison » ? Enfin, le « réveil », ἐγρήγορσις : sous ce mot se cache quelque chose de tout à fait inacceptable pour la raison : une contradiction interne. L'âme donc dort toujours et toute son activité rationnelle s'écoule pour ainsi dire en rêve ; pour participer à la réalité, il faudrait, au préalable, se réveiller ; il faudrait que se produisît en l'homme quelque chose qui *non sequitur ex natura sua*, ce qui est évidemment impossible. Sans aucun doute, devant le tribunal de la raison, les paroles de Plotin auraient été condamnées comme criminelles, et Aristote aurait dit d'elles : οὐδὲν λέγουσιν, ou pire encore. Certes Plotin savait comment

⁴⁴ « Ici s'impose à l'âme la plus grande et la suprême lutte. »

Aristote aurait accueilli ses paroles. Mais le jugement d'Aristote ne le préoccupe que tant qu'il dort. Au [439] contraire, dès qu'il se réveille (pas « souvent, » il est vrai, comme il dit, mais rarement, très rarement), nuls jugements, nulles condamnations ne le troublent plus. La plus grande joie qu'il est capable de ressentir s'empare de lui, à la pensée que la raison est restée là, quelque part en bas, et que ni son κρίνειν, ni ses κανόνες n'ont plus aucune valeur. Il est vrai que la raison ne se tient pas immédiatement pour battue et fait des efforts désespérés pour rétablir ses droits et soumettre à sa domination la nouvelle réalité qui s'est révélée à Plotin après son réveil. La raison continue à affirmer que la destinée de l'homme est la soumission et l'humilité, que le « bien » ne consiste que dans ce qui est au pouvoir de l'homme. Mais les hymnes à la gloire de l'humilité, qui naguère exerçaient un tel charme sur Plotin, maintenant lui paraissent ennuyeux, insupportables, sacrilèges. Il a passé par une sévère école d'humilité et en a emporté une haine irréconciliable pour tout ce qu'on lui avait enseigné. Cette idée que les hommes doivent se contenter de ce qui est en leur pouvoir et considérer que cette satisfaction donne sa signification à leur vie, cette idée est pour lui un cauchemar pénible, torturant. Il faut se réveiller, quoi qu'il en coûte, s'évader de ce royaume ensorcelé du bien, que la sagesse antique considérait comme la vraie réalité. Car c'est précisément parmi les *res fortunae sive quae in nostra potestate non sunt*, dans ce qui οὐκ ἐφ' ἡμῖν, là où brillent les étoiles du matin et du soir, c'est la seulement que vit τὸ τιμιώτατον, la seule chose qui nous est nécessaire, l'unique vraie réalité.

Voilà pourquoi Plotin entra dans une telle indignation [440] lorsqu'il connut la doctrine des gnostiques qui, pleinement confiants en la raison et en la sagesse, avaient résolu d'abandonner définitivement le monde qu'elles n'avaient pas créé. Une terreur presque mystique s'empare de Plotin lorsqu'il se rappelle qu'il s'en était fallu d'un cheveu qu'il n'aboutît au même résultat que les gnostiques. Lui toujours si calme et si égal, il ne dit pas, mais il crie, entraîné par la colère : « Mépriser l'univers, les dieux, et tout ce qu'il y a de beau dans le monde, n'est pas l'indice d'un homme de bien » (II, 9, 16), comme si lui-même après Épictète n'avait pas enseigné : ἡ τῶν λεγομένων ἀγαθῶν τοῦ σώματος καταφρόνησις, et que les vertus humaines sont plus belles que les astres du ciel ! Plotin d'ordinaire ne se rappelle pas ce qu'il enseignait et ne le rapproche pas de ce qu'il découvrit après

qu'il se fût réveillé ; car s'il opérait ce rapprochement et cette comparaison, il serait obligé de se justifier et de prouver. Or, il n'a pas de preuves et ne sait comment se justifier. Mais la principale prérogative de sa haute destinée, κρείττονος μοίρας ne consiste-t-elle pas en cela précisément qu'il n'a plus besoin de se justifier devant qui que ce soit ? Les justifications et les preuves ne sont valables que dans le royaume de la raison. Mais ici, dans ces régions, où Plotin a pénétré maintenant, quels sont donc les « critères de la vérité » ? Plotin ne pose pas de telles questions. En vertu du pouvoir dont il s'est emparé, il interdit tout simplement à la raison d'exiger des réponses et répond à toutes les questions de la raison : ce n'est pas ton affaire, tu n'as plus aucun pouvoir ici. Celui qui n'a pas encore perdu [441] l'habitude de questionner, celui qui, avant de se décider à changer de place, se renseigne et demande des autorisations, celui-là ne s'est pas encore réveillé, celui-là doit encore passer par l'école de la sagesse, par cette école d'humilité où fut Plotin, afin de connaître par expérience ce que vaut cet univers où l'on n'accepte que ce qui est ἐφ' ἡμῖν, où le « bien » humain remplace la vraie vie ; l'horreur que suscite ce monde dévasté, vidé, oblige l'homme à se réveiller et lui insuffle l'audace nécessaire pour traiter la raison comme la traite Plotin, en négligeant complètement ses preuves et ses évidences.

Les rôles ont changé : ce n'est plus Plotin qui s'adresse à la raison pour lui demander ce qui est bien, mal, vrai, faux ; ce qui est, ce qui n'est pas, le possible et l'impossible ; c'est la raison maintenant qui implore, telle une mendiante, Plotin de lui rendre ne fût-ce qu'une petite part de ses anciens droits. Mais Plotin est implacable ; les réclamations de la raison n'obtiennent aucune réponse : ἐν ἀφαίρεσι πάντα περὶ τοῦτο λεγόμενα (VI, 8, 11, fin) : on ne peut parler de Lui qu'en termes négatifs. Ainsi Plotin lutte contre la raison. Comment la vérité de la raison peut-elle « contraindre » Plotin maintenant qu'il a senti qu'il est lui-même κρείττονος μοίρας ? Quoi que dise la raison, elle n'obtient qu'une seule réponse : « non ! » La raison essaye de le tenter par ces antiques expressions : καλός, ἀγαθός, οὐσία, εἶναι termes dont le charme était naguère tout-puissant ; mais Plotin ne les entend qu'à peine et comme s'il voulait se débarrasser de leur importunité obsédante, il ne cesse de répéter : ὑπερκαλός, ὑπεραγαθος, etc. La [442] raison fait appel à ἐπιστήμη, que Plotin lui-même vénérât tant, mais depuis longtemps déjà Plotin est parvenu à δραμεῖν ὑπὲρ ἐπιστήμην

(VI, 9, 4) ; pour lui déjà λόγος γὰρ ἡ ἐπιστημη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος (V, 8, 11). La raison invoque la nécessité que nul ne peut surmonter. Mais la nécessité elle-même ne fait plus peur à Plotin : la nécessité, elle aussi, « n'est venue » qu'après. Quelle que soit la définition que lui propose la raison, Plotin la repousse : Il est, Lui, en vérité, inexprimable. Quoi que tu dises, tu ne pourras nommer que des choses particulières. Mais ce qui est ἐπέκεινα πάντων ce qui est ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ, ce qui est à part de tout, n'a pas d'autre nom véritable que quelque chose d'autre et rien de ce qui est (V, 3, 13). Tu dois tout enlever de toi : ἄφελε πάντα, (ib. 17). Pour apercevoir la vraie réalité δεῖ τὸν νοῦν οἶον εἰς τοῦπισσω ἀναχορεῖν (III, 8, 9), la raison doit pour ainsi dire « reculer en arrière ». D'où provient le meilleur, τίμιον en Dieu ? « vient-il de la pensée ou de Dieu lui-même ? S'il provient de la raison, c'est donc que par lui-même, il n'est rien ou presque rien. S'il provient de Dieu même, c'est donc qu'il est parfait avant toute pensée et que ce n'est pas la pensée qui le rend parfait. » (VI, 7, 37).

Ainsi s'opère sous nos yeux quelque chose qui paraissait impossible. S'étant « réveillé », Plotin parvint à renverser la raison, que lui-même et les autres considéraient comme invincible. Il la « renverse » précisément, c'est-à-dire qu'il la vainc, en transportant la lutte sur un plan nouveau qui pour nous n'existait pour ainsi dire pas. Les arguments rationnels, évidents [443] ont perdu toute action sur Plotin. On dirait qu'il a désensorcelé l'univers et les hommes, et dissipé les enchantements de forces surnaturelles. « Là, ce n'est pas parce que cela doit être (οὐ διότι ἐχρῆν) qu'on désire, mais parce qu'il est tel qu'il existe, qu'il est beau ; c'est comme une conclusion qui n'est pas déduite des prémisses, car là les choses n'apparaissent pas comme le résultat d'investigations et de déductions ; les conclusions, les preuves, les déductions, tout cela est postérieur » (ὑστερα γὰρ τὰ πάντα καὶ λόγος καὶ ἀπόδειξις, καὶ πίστις V, 8, 7).

Plotin dit cela, et la raison se tait ; elle est sans force et ne sait que répondre. Elle sent que quoi qu'elle dise, ses paroles ne produiront plus aucune impression. Ce que crée l'Un, est au-dessus de la raison. Ce qui existe réellement, n'est pas « déduit » des prémisses, mais surgit quand il lui plaît et comment il lui plaît. Aux yeux de Plotin, qui a laissé la raison au-dessous, l'univers se présente maintenant tout autrement qu'avant. Il nous raconte ce qu'il voit, en des termes étranges, énigmatiques. Lui-même d'ailleurs ne s'habitua pas du premier coup à

respirer et à vivre au sein de cet univers sans fondements, dans cette atmosphère de perpétuelle instabilité. L'âme n'ose pas de son propre mouvement se détacher de la terre ferme. Elle essaye de revenir en arrière, elle a « peur » de tomber dans le « néant », Φοβεῖται μὴ οὐδὲν ἔχῃ (VI, 9, 3). Et néanmoins finalement elle rejette toutes les connaissances... et comme « portée par la vague de l'esprit et soulevée par son élan, soudain (ἐξαίφνης) elle voit clair sans savoir elle-même comment » (VI, 7, 30). Le plus [444] réel, le plus indispensable ne se rencontre pas sur les routes que nous pouvons tracer d'avance au moyen de raisonnements : ὅτε δὲ χρῆ ἐωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ. Nous ne devons croire que nous l'avons vu que lorsque l'âme découvrira soudain la lumière (V, 3, 17). La raison nous conduisit par des voies qu'on pouvait connaître d'avance, et elle a mené Plotin à la sagesse. Mais Plotin s'évada de la sagesse, il s'évada de la raison et parvint à ce « soudain », qui ne peut être déduit, qui n'est fondé sur rien. Et ce « soudain », avec tout ce qui était en lui, apparut à Plotin désirable et beau, infiniment plus que la sagesse et tout ce qu'elle lui offrait. A quoi bon le sol ferme pour qui n'a pas besoin d'être soutenu ? A quoi bon prévoir et déduire en s'appuyant sur des prémisses, pour qui s'approche de Dieu ? Pour la raison, l'idée de vérité était éternellement liée à celle de nécessité, à celle d'une contrainte et d'un ordre stable, défini. La raison craignait les surprises, elle craignait la liberté et tous les « soudain ». Elle avait certes ses motifs pour les craindre. Plotin sait déjà cela : la raison osa renier Dieu (ὁ νοῦς ἀποστήναι δὲ πῶς τοῦ ἐνὸς τολμήσας VI. 9, 5.) et, par la menace du chaos et des plus terribles calamités (τούτῳ το φθείρεσθαι, ὃ καὶ τὸ πάσχειν), le détourna de la vraie réalité, œuvre du « soudain », créateur inépuisable et bienveillant. Se confiant en la raison, l'homme apprit à voir son *summum bonum* dans les fruits de la raison et à n'accorder de l'importance qu'à ce qui est en *sua potestate* ; il dédaigna les dons qui lui avaient été octroyés par le ciel. Mais le réveil, la délivrance de l'ensorcellement lui vint de ce même [445] « soudain » et se produisit subitement, comme il arrive toujours tout ce qu'il y a de meilleur et d'important dans la vie.

VII

Zeller (seul je crois parmi ceux qui traitèrent de Plotin) se permit de dire que la philosophie de Plotin rompt avec les traditions de l'hellénisme et que « le philosophe perdit sa confiance absolue dans la raison » (V. 482).

Mais il semble que Zeller n'ait pas remarqué l'aveu fatal que contenaient ses paroles. On peut donc accorder ou refuser sa confiance à la raison ? La raison est-elle obligée elle aussi de se justifier et de présenter son *justus titulus* ? Husserl disait : Personne ne pourra nous convaincre qu'est possible psychologiquement ce qui est logiquement et géométriquement absurde (*widersinnig*) (*Log. Unt.*, II, 215). Or, ce qui était logiquement absurde se trouva, comme nous le voyons d'après l'exemple de Plotin, psychologiquement, c'est-à-dire réellement possible, ainsi qu'en témoigne le consciencieux Zeller. Autrement dit, ce n'est pas la raison qui établit les limites du possible et de l'impossible. Au-dessus de la raison, il y a un autre juge et législateur, et la philosophie, si elle recherche les *ρίζώματα πάντων*, ne peut être une philosophie rationnelle. Elle doit être *ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως*. Mais comment échapper à la raison et se délivrer de sa domination ? Comment parvenir aux vraies sources de l'être ?

[446]

Nous nous rappelons que Plotin ne put « quitter » la raison. Il fut obligé *δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην* « de survoler » la connaissance, d'abandonner ce terrain stable où nous tient solidement attachés la raison. Impossible de « s'envoler » au moyen de raisonnements et d'arguments ; tout ce qui veut être « déduit des prémisses », paralyse le vol. Il faut quelque chose d'autre, quelque chose qui appartienne à un ordre tout différent des arguments et des évidences qui les soutiennent. Il faut une audace qui ne recule devant rien, qui ne demande rien à personne. Seule cette audace, seule une confiance en soi, surgie on ne sait d'où, une foi en sa haute destinée (*me praestantioris sortis esse*) pouvait, en remplaçant chez Plotin l'humilité inoculée par la sagesse, donner au philosophe la force de commencer son *ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος* (sa lutte dernière et suprême) contre la tradition millénaire de la pensée humaine. Tant que son « moi » hypnotisé, presque paralysé par la sagesse, voyait son idéal suprême dans la renonciation et réprimait tous ses élans (ne pas pleurer, ne pas rire, ne pas s'indigner), afin d'obtenir les louanges de la raison, la raison et les vérités rationnelles paraissaient éternelles et insurmontables. Mais l'homme se

réveilla, les fantômes qui peuplaient son sommeil se dissipèrent, et il se mit à parler librement en maître. Plotin ne perdit pas confiance en la raison ; non, il en fit son serviteur, son esclave.

La vérité se trouve ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως. Plotin ne rompt pas avec la philosophie antique, comme dit Zeller : il lui lance un défi. Cela signifie que ce qui [447] existe réellement n'est pas du tout déterminé par les évidences de la raison, qu'il n'est déterminé par rien, mais détermine lui-même tout. Le domaine de la réalité vraie est le domaine de la liberté illimitée, non pas de la liberté « rationnelle » que les hommes imposent même à Dieu, mais illimitée, composée de ces téméraires « soudains » (ἐξαιφνης) qui chez Plotin remplacèrent les ἐξ ἀνάγκης, (par nécessité), de naguère. Lorsque sur l'ordre de Plotin, la raison « recula en arrière », il se trouva que la vraie réalité n'est pas dans « ce qui est en notre pouvoir », c'est-à-dire dans le « Bien », mais dans ce qui se trouve au delà des limites de nos possibilités ; et il se trouva aussi que les étoiles du matin et du soir étaient plus belles que la modération et la justice. Il se peut, il est même probable que le contraire se produisit : lorsque Plotin sentit que ce que nous créons n'a qu'une valeur relative et conventionnelle et que la vraie valeur, τὸ τιμιώτατον — laquelle est aussi la vraie réalité — est en ce qui n'a pas été créé par nous, c'est alors que le réveil eut lieu, et Plotin vit que sous le sublime *sub specie aeternitatis*, se cachait un mensonge fatal, l'erreur fondamentale de l'esprit humain. Ayant renoncé à la sagesse, il s'arracha du sol ferme auquel tous s'accrochent si désespérément. Qu'a-t-il besoin du sol ferme, celui qui possède des ailes ?

Plotin perdit confiance en la raison, c'est-à-dire en la *philosophia vera*, en la vérité qui nous contraint ; il vit dans la raison qui aurait osé renoncer à l'Un le principe du mal, ἄρχὴ τοῦ κακοῦ, et il proclama que les âmes sont appelées à une lutte suprême. La philosophie [448] peut-elle demeurer en dehors de cette lutte ? Peut-elle continuer à chercher un refuge auprès de la morale et se contenter du traditionnel *sub specie aeternitatis* ? Mais c'est précisément ainsi qu'on agissait et qu'on agit encore maintenant. Husserl a raison : au lieu de la philosophie, on nous offre la sagesse. Hegel lui-même, pour lequel, semblait-il, il n'existait rien d'autre que la vérité objective, voyait dans la morale le fondement de la philosophie. D'abord la morale, ensuite la philosophie. Pour « penser », il faut renoncer à soi, à son être vivant. Il est peu probable qu'après tout ce qui a été dit, il faille encore expliquer que la vérité qui

vient après la morale, n'est pas la vérité première, mais secondaire, dérivée. Si le philosophe à l'exemple de Hegel commence par un impératif : *Der Mensch sich zu dieser abstrakten Allgemeinheit erheben soll*, il remplacera finalement l'ontologie par l'éthique. La philosophie tout entière du XIX^e siècle part du *sub specie aeternitatis* de Spinoza ou du *Der Mensch sich erheben soll* de Hegel.

L'œuvre de Nietzsche en Allemagne, celle de Dostoïewsky en Russie marquèrent une réaction vigoureuse contre cette tradition. Nietzsche proclama ou, si l'on préfère, lança comme un cri de détresse son « par delà le bien et le mal » et sa « morale des maîtres ». Lorsqu'il parvint à rejeter loin de soi « l'homme doit » de Spinoza et de Hegel, il perdit confiance en la raison, tout comme Plotin, il vit que le philosophe à la recherche de ses vérités ne pouvait s'adresser là où le mathématicien apprenait que la somme des angles du triangle était égale à deux droits. Il vit que nos jugements [449] synthétiques *a priori*, ceux qu'on considère d'ordinaire comme immuables pour l'éternité, sont précisément les jugements les plus faux. Et il s'enfuit alors pour échapper aux dons de la raison, accomplissant ainsi vœu de Plotin φεύγομεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα. (I, 6, 8.) Il s'enfuit même loin du christianisme moderne, qui, afin de vivre en paix avec la raison, se métamorphosa en morale. Il parvint ainsi, me dira-t-on, jusqu'à sa « Blonde Bestie », et c'est déjà de l' « atavisme ». Mais ne sommes-nous pas enclins à « trouver » de l' « atavisme » jusque dans l'ἀνάμνησις de Platon ?

La même explosion soudaine se produisit ainsi dans l'âme de Dostoïewsky. Il nous l'a raconté dans sa « voix souterraine ». Lui aussi fut emporté par delà le bien et le mal, au delà de la première exigence théorique et pratique de Hegel. Le *sub specie aeternitatis* lui apparût comme l'incarnation même de l'horreur et de l'absurdité. Tout ce qui est beau et sublime, déclare-t-il, « pèse lourdement sur ma nuque depuis quarante ans ». Et dès qu'il se fut convaincu qu'il n'était nullement besoin de « s'élever jusqu'au général », il répondit désormais par le rire et les railleries à toutes les exigences de la morale. Il ne se refuse pas seulement à accomplir ses exigences, quelles qu'elles soient, c'est lui maintenant qui se met à exiger : « Je veux, dit-il, que mon caprice me soit garanti », « je veux vivre selon ma propre et sottise volonté » (sottise et non raisonnable), etc. Sa pensée donc s'engagea dans des voies

nouvelles. « $2 \times 2 = 4$ » cessa même de lui en imposer. « Deux fois deux quatre, à mon avis, n'est qu'une impudence. »

[450]

De même que Nietzsche et Plotin, lorsque Dostoïewsky découvrit qu'il était *praestantioris sortis*, il cessa de « croire » qu'une vérité morte pouvait régner sur des êtres vivants. « La voix souterraine » est pour ainsi dire une critique de la raison pure, mais une critique beaucoup plus radicale que celle de Kant. Kant partait de cette supposition que la métaphysique devait être démontrable, de même que la géométrie et les autres sciences. Dostoïewsky, lui, va plus loin : il pose la question de savoir si cette démontrabilité est nécessaire, si les mathématiques nous donnent *normam veritatis*. C'est pour cela qu'il ne discute ni ne réplique même pas, mais qu'il se contente de rire, d'irriter l'adversaire, de le bafouer. Dès qu'il aperçoit une vérité très élevée, ou un principe inébranlable aussitôt il lui tire la langue, faisant montre ainsi d'une audace bien supérieure à celle d'Aristote : nous savons que celui-ci se servait de ces sortes d'arguments contre Héraclite et contre Platon, mais jamais il n'osa en parler dans sa logique. Dostoïewsky sentait qu'il fallait et qu'on pouvait δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην. Zeller aurait pu dire de lui aussi : Il a perdu confiance en la raison.

Mais si dans l'antiquité et à notre époque il arrive à certains grands esprits de perdre toute confiance en la raison, est-il possible d'édifier une théorie de la connaissance sur ce postulat qu'à côté de la raison il n'existe nul autre pouvoir ? Est-il permis au philosophe de chercher *normam veritatis* dans la « science rigoureuse » ? Nous voilà ainsi ramenés aux objections de Hering. D'après lui le « réveil » dont je parlais [451] dans mon article, *Memento mori*, et par conséquent l'ἐγρήγορις de Plotin, de Nietzsche, de Dostoïewsky ne concernent pas le phénoménologue : « En ce qui concerne la phénoménologie et sa doctrine des *cogitationes* dans sa réduction bien connue, sa force consiste précisément en ce qu'elle prend la pure conscience comme thème de ses investigations, cette pure conscience pour laquelle il n'y a absolument aucune différence entre *homo dormiens* et *homo vigilans*. Ce qui dit ici *ego cogito, ego existo*, c'est le pur moi de Husserl. »

S'il en était ainsi, si *ego cogito* chez Plotin et chez Spinoza, chez Dostoïewsky et chez Hegel, chez ceux qui dorment et chez ceux qui se sont éveillés, avait toujours la même signification, alors la

phénoménologie pourrait triompher. Mais pour cela, comme nous le savons, il faudrait d'abord contraindre tous ces *ego* à contempler la vie *sub specie aeternitatis* ou *sich zur Allgemeinheit zu erheben*. La phénoménologie est-elle certaine d'obtenir ce résultat ? Nous nous souvenons de ce que Plotin, Nietzsche, Dostoïewsky opposent aux arguments de la raison. On dira que les railleries et les injures ne sont pas des objections. Mais je répéterai une fois de plus qu'Aristote lui-même, lorsqu'il ne pouvait autrement se débarrasser d'Héraclite et de Platon, recourait aussi à de tels procédés. Et si chez Plotin la raison fut finalement obligée de « reculer », cela signifie que le pouvoir de la phénoménologie, ne s'étend que sur les âmes domptées, domestiquées par la sagesse. Elle dit *ego cogito*, mais elle opère sur le *ego cogitat*. Elle cherche *Wesenheit*, [452] c'est dire qu'elle veut entraîner les *ego* humains *auf das Feld der logischen Vernunft*. Cela lui réussit avec les esprits confiants, mais les *ego* expérimentés ne se laissent pas faire, et s'échappent à la première tentative de la sagesse pour les faire rentrer dans la prison des idées générales. Ils savent bien qu'il suffit d'accepter la lutte sur le terrain de la raison logique pour qu'aussitôt ils soient battus. Non seulement les railleries et les injures leur seront interdites, mais ils ne pourront plus même *ridere*, ni *lugere*, ni surtout *detestari*. Les vérités de la raison ou *veritates aeternae* rentreront dans leurs droits, et alors, adieu pour toujours ces surprises, ces « soudain » dont Plotin nous a raconté tant de choses miraculeuses. Alors, la loi de la continuité régnera sur les hommes, cette loi qui, si l'on en croit Leibniz⁴⁵, est aussi *βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν* que le principe de contradiction ; quant au « soudain », il sera pour toujours frappé d'ignominie sous le nom de *Deus ex machina*.

Plotin qui s'est arraché du sol, exige que la raison le suive, et continue la lutte par delà la terre ferme. La raison acceptera-t-elle le combat dans ces nouvelles conditions ? Il ne peut y avoir de doute à cet égard : la raison craint plus que tout au monde de perdre pied. Elle est même convaincue *a priori* que le plus terrible pour un être vivant est de ne plus sentir le sol sous ses pieds. Lorsque Kant se demandait si la [453] métaphysique était possible, il partait de cette supposition, laquelle était pour lui une évidence, que la métaphysique, de même que

⁴⁵ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Avant-propos : « C'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées, que la nature ne fait jamais de sauts. J'appelais cela la « loi de la continuité. »

toutes les sciences, devait aspirer à des vérités démontrables et capables de nous contraindre à les accepter ; sous sa plume la critique de la raison pure se transforma en son apologie. Husserl, qui sur nombre de questions s'était séparé de Kant, sous ce rapport se trouve complètement d'accord avec lui. Il *croit* que la raison n'a pas besoin d'être justifiée, et que tout, au contraire, doit justifier de ses droits devant le tribunal de la raison. Mais que restera-t-il de la théorie de la connaissance fondée sur les évidences, s'il lui arrive un beau moment de perdre cette foi (or, si cela put se produire avec Plotin, qui donc nous garantit qu'un brusque *memento* ne fasse perdre pied au plus convaincu des rationalistes) ?

Hering s'étonne : « Lui (il s'agit de moi) qui connaît si bien la philosophie allemande, pouvait-il ne pas remarquer que dans toute la littérature phénoménologique, peu de termes philosophiques se rencontrent aussi souvent qu'Intuition *Anschauung*, *Wesenheit* ? Y a-t-il une autre philosophie moderne, à part Bergson, qui fonde toute la connaissance aussi énergiquement que la phénoménologie sur « *Anschauunggebende Akte* » ?

Certes, je l'ai bien remarqué ; impossible de ne pas faire attention à ce qui saute aux yeux. Mais l'intuition nous est d'aussi piètre secours que *ego cogito*, une fois que nous ne nous décidons pas à renoncer aux postulats, ou, pour mieux dire, une fois que nous posons ces postulats avant tout *cogito* et avant toute intuition. [454] Mais telle est précisément la signification de la *Schrankenlosigkeit der Vernunft*. Même Bergson, qui se permettait les plus violentes attaques contre la raison, qui disait : « Notre raison incurablement présomptueuse, s'imagine posséder par droit de naissance ou par droit de conquête... tous les éléments de la vérité », ou encore (presque comme Plotin) : « Le raisonnement me clouera toujours à la terre ferme », même Bergson, lorsque arrive le moment *δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην*, lorsqu'il sent qu'il perd pied, hésite et se met à reculer. Il craint que la philosophie qui aura trop confiance en soi-même, « tôt ou tard sera balayée par la science ». L'intuition chez Bergson de même que chez Husserl, n'a pas de droits propres. Elle doit chercher protection auprès de la raison car seule la raison, avec ses a priori inébranlables, peut la défendre contre les caprices et les différents « soudain ». Lisez dans l'*Evolution créatrice*, les raisonnements de Bergson sur l'ordre et le désordre, et vous pourrez vous convaincre qu'il y proclame une fois de

plus les droits souverains de la raison ; avec moins de solennité que Husserl dans *Philosophie als strenge Wissenschaft*, il exprime en somme la même idée et qui peut se ramener à la formule de Plotin : ἀρχὴ οὖν ὁ λόγος. Quoi qu'en disent les critiques mal disposés pour Bergson, la réalité chez lui n'échappe jamais au contrôle rigoureux et incessant de la raison.

Je termine. Hering avait ses motifs pour revenir chercher un abri auprès du *Sub specie aeternitatis* et demander protection à la sagesse repoussée par Husserl. Celui-ci, il y a lieu de le supposer, refusera tout [455] compromis et continuera à soutenir comme par le passé, qu'il n'y a pas place pour un autre pouvoir à côté de la raison, que ce qui est logiquement et géométriquement absurde est impossible psychologiquement, c'est-à-dire réellement ; que la raison a le droit de convoquer la vérité devant son tribunal, autrement dit, d'exiger ses titres justificatifs, etc. ; car c'est à ces conditions seulement que la philosophie pourra devenir une science rigoureuse.

Mon objet était de montrer que la raison ne possède pas ce pouvoir auquel elle prétend : ce qui logiquement absurde, est psychologiquement possible. La vérité s'introduit dans la vie, sans présenter de documents justificatifs. Lorsque s'étant délivrées de l'enchantement des *a priori* (ἀληθινή ἐγρήγορσις) certaines âmes atteignent la liberté tant désirée, elles cherchent la vérité non pas là où s'adressait Spinoza quand il voulait déterminer la somme des angles du triangle : Οὐ γὰρ δεῖται ἰδρυσεως, ὥσπερ αὐτὸ φέρειν οὐ δυναμενον. La vérité n'a pas besoin de fondements ; n'est-elle pas capable de se porter elle-même ? La vérité dernière, ce que cherche la philosophie, ce qui pour les vivants est τὸ τιμιώτατον, — surgit « soudain ». Elle ne connaît pas la contrainte, et ne contraint personne. Τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ : « On ne peut croire que tu l'as vu que lorsque la lumière s'allumera soudain dans l'âme ». Tel fut avec Plotin l'aboutissement de la philosophie grecque qui, au cours de dix siècles, s'était efforcée de soumettre l'esprit humain à la raison et à la nécessité ; c'est pour arriver à cela que Plotin avait entrepris sa lutte suprême.

[456]

On peut certes se détourner de Plotin, renoncer à la lutte ultime et continuer à contempler l'univers et la vie *Sub specie aeternitatis* ; on

peut s'enfermer dans le monde idéal de la morale et renoncer pour jamais à s'évader dans le domaine illimité de l'être réel, afin de se débarrasser de tous les capricieux « soudain » ; on peut s'incliner devant la nécessité, devant la vérité qui nous contraint, et remplacer l'ontologie par l'éthique. Mais alors il faut oublier non seulement Plotin, mais tout ce qu'avec tant de force et d'ardeur nous dit Husserl du relativisme spécifique et de la sagesse.

Fin du texte