

LOUIS LAVELLE

[1883-1951]

Membre de l'Institut

Professeur au Collège de France

(1967)

CHRONIQUES PHILOSOPHIQUES

PANORAMA  
DES DOCTRINES  
PHILOSOPHIQUES

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](#).

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"  
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi  
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

## 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.**

Cette édition électronique a été réalisée par un bénévole, ingénieur français de Villeneuve sur Cher qui souhaite conserver l'anonymat sous le pseudonyme de Antisthène,

à partir du livre de :

Louis Lavelle

**Chroniques philosophiques. Panorama des doctrines philosophiques.**

Paris : Les Éditions Albin Michel, 1967, 228 pp. Collection : Chroniques philosophiques.

Police de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 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.

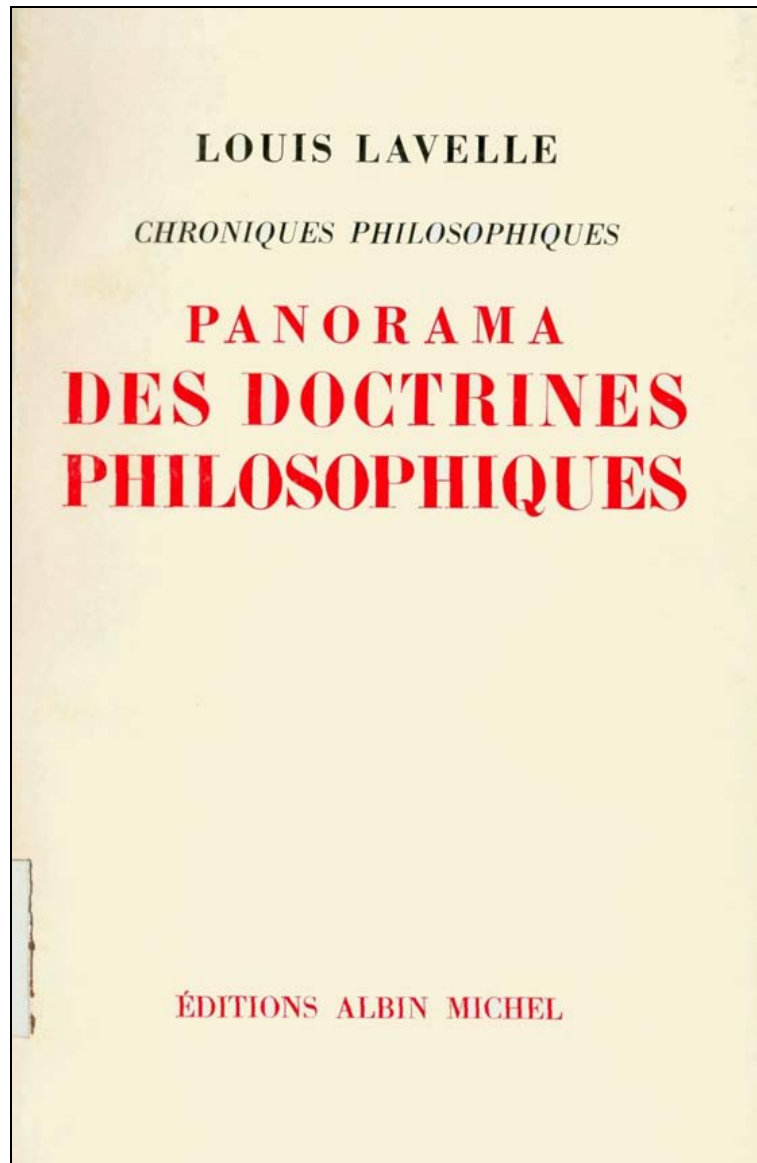
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 15 octobre 2014 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Louis Lavelle (1967)

Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.



Paris : Les Éditions Albin Michel, 1967, 228 pp. Collection :  
Chroniques philosophiques.

## REMARQUE



Ce livre est du domaine public au Canada parce qu'une œuvre passe au domaine public 50 ans après la mort de l'auteur(e).

Cette œuvre n'est pas dans le domaine public dans les pays où il faut attendre 70 ans après la mort de l'auteur(e).

Respectez la loi des droits d'auteur de votre pays.

[4]

## DU MÊME AUTEUR

### ŒUVRES PHILOSOPHIQUES

[LA DIALECTIQUE DU MONDE SENSIBLE](#) (Presses Universitaires de France).  
[LA PERCEPTION VISUELLE DE LA PROFONDEUR](#) (Belles-Lettres).

#### *La dialectique de l'éternel présent*

[DE L'ÊTRE](#) (Éditions Montaigne).  
DE L'ACTE (Éditions Montaigne).  
DU TEMPS ET DE L'ÉTERNITÉ (Éditions Montaigne).  
DE L'ÂME HUMAINE (Éditions Montaigne).

[LA PRÉSENCE TOTALE](#) (Éditions Montaigne).  
[INTRODUCTION À L'ONTOLOGIE](#) (Presses Universitaires de France).  
[DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE](#) (Éditions Montaigne).  
[MANUEL DE METHODOLOGIE DIALECTIQUE](#) (Presses Universitaires de France).  
TRAITÉ DES VALEURS, Tome I : *Théorie générale de la valeur*.  
Tome II : *Le Système des différentes valeurs*.  
(Presses Universitaires de France).

### ŒUVRES MORALES

LA CONSCIENCE DE SOI (Grasset).  
[L'ERREUR DE NARCISSE](#) (Grasset).  
[LE MAL ET LA SOUFFRANCE](#) (Plon).  
LA PAROLE ET L'ÉCRITURE (L'Artisan du Livre).  
[LES PUISSANCES DU MOI](#) (Flammarion).  
QUATRE SAINTS (Albin Michel).  
CONDUITE A L'ÉGARD D'AUTRUI (Albin Michel).

### CHRONIQUES PHILOSOPHIQUES

LE MOI ET SON DESTIN (Éditions Montaigne).  
LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE ENTRE LES DEUX GUERRES (Éditions Montaigne).  
MORALE ET RELIGION (Éditions Montaigne).

[5]

**LOUIS LAVELLE**

CHRONIQUES PHILOSOPHIQUES

**PANORAMA  
DES DOCTRINES  
PHILOSOPHIQUES**

ÉDITIONS ALBIN MICHEL  
22, RUE HUYGHENS  
PARIS

[6]

© Éditions ALBIN MICHEL, 1967.

[7]

Le présent ouvrage fait suite à la publication commencée aux Editions Montaigne des *Chroniques Philosophiques* que Louis Lavelle avait fait paraître dans « le Temps » de 1930 à 1942. Les articles ont été groupés suivant leurs thèmes, en accord avec certaines indications laissées par l'auteur, qui fixaient également le titre. Il sera suivi de deux autres qui achèveront la publication de l'ensemble.

NOTE DE L'ÉDITEUR.

[8]



[227]

## Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[La vocation philosophique des différents peuples](#) [9]

### **PREMIÈRE PARTIE**

[Le Tao](#) [21]

### **DEUXIÈME PARTIE**

[La jeunesse de la pensée grecque](#) [35]

[Les mythes platoniciens](#) [45]

[« Le Politique »](#) [55]

[La dialectique platonicienne](#) [65]

[La contemplation et l'action dans le platonisme](#) [74]

### **TROISIÈME PARTIE**

[La pensée germanique](#) [87]

[Destinée du kantisme](#) [97]

[Le centenaire de Hegel](#) [107]

[L'Allemagne d'aujourd'hui](#) [117]

### **QUATRIÈME PARTIE**

[Le néo-réalisme en Angleterre : Alexander](#) [129]

[Le réalisme de Whitehead](#) [140]

### **CINQUIÈME PARTIE**

[Méditations cartésiennes](#) [153]

[Une science de la conscience](#) [163]

[Le troisième centenaire de Malebranche](#) [173]

[Le paradoxe idéaliste](#) [184]

[Le pouvoir spirituel](#) [194]

[Une religion terrestre](#) [204]

[Le matérialisme et l'indépendance de la pensée](#) [214]

[Table chronologique](#) [225]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

## **QUATRIÈME DE COUVERTURE**

[Retour à la table des matières](#)

Le « Panorama des doctrines philosophiques » groupe vingt chroniques parues au journal « Le Temps » entre 1930 et 1942. Ces chroniques du grand philosophe de « La dialectique de l'Éternel Présent », écrites dans une langue pure et accessible à tous, sont destinées à un large public. Louis Lavelle, à l'occasion de chacun des ouvrages qu'il présente, nous associe à sa méditation sur les problèmes que tout homme se pose au sujet de l'existence, de la valeur et de sa propre destinée.

Pénétrant avec une remarquable générosité d'esprit jointe à une grande rigueur les pensées les plus diverses, et apparemment les plus opposées, de l'antiquité à nos jours, le philosophe les ramène, chacune avec sa nuance propre, vers le même foyer de la vie spirituelle. Car « la conscience humaine est indivisible : elle est présente tout entière en chaque homme ; et il trouve en lui les mêmes conflits qui l'opposent à autrui ». Et « si chacun n'aperçoit qu'une parcelle de vérité, toutes ces parcelles sont accordées ».

Ce recueil sera suivi de deux autres qui achèveront l'ensemble de la publication des « Chroniques philosophiques » commencée aux Éditions Montaigne.

ÉDITIONS ALBIN MICHEL

[9]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**LA VOCATION PHILOSOPHIQUE  
DES DIFFÉRENTS PEUPLES <sup>1</sup>**

[Retour à la table des matières](#)

Chacun de nous a une vocation qui lui est propre : il lui appartient de la découvrir et de la réaliser. Elle ne s'épuise pas dans les besognes de la profession, bien qu'elle serve à les rendre plus légères. Elle trouve son expression la plus profonde dans certaines formes de pensée, dans certains modes de sentiment qui sont à notre mesure et qui donnent à notre esprit son véritable climat. Au cours d'une méditation, d'un entretien ou d'une lecture, il nous arrive de ressentir certaines touches qui ébranlent notre être secret et nous ouvrent un monde lumineux où les choses cessent de nous être étrangères, semblent acquiescir avec nous une sorte d'affinité et répondre miraculeusement à nos aspirations essentielles. La valeur suprême de notre vie dépend de l'art avec lequel nous savons reconnaître ces touches délicates, de la

---

<sup>1</sup> E. Bréhier, *Histoire de la philosophie* (Alcan). — Delbos, *la Philosophie française*, 1 vol. (Plon). — E. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, 1 vol. (Payot). — E. Leroux, *le Pragmatisme anglais et américain*, 1 vol. (Alcan). — J. Wahl, *les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1 vol. (Alcan).

sincérité attentive avec laquelle nous voyons leur ondulation se propager jusque dans les régions les plus intimes de notre moi, de la fidélité avec laquelle nous retenons leur empreinte au lieu de la [10] laisser dissiper. « Chacun sa vérité », disent les personnages d'un certain théâtre. Cette maxime n'est point une saillie, ni l'aveu du caractère arbitraire de toutes nos affirmations : elle exprime l'obligation pour chacun de nous de chercher une vision du monde qui donne à toutes les puissances de notre conscience la satisfaction la plus haute, de maintenir et d'élargir sans cesse cette perspective originale sur tout l'univers qui forme l'essence de notre être même et que nul autre être ne pourra jamais réaliser à notre place.

Il y a une vocation intellectuelle des différents peuples qui est comparable à celle des différents individus. Chacun d'eux occupe dans l'espace et dans le temps une position privilégiée, il possède un génie propre ; il réclame une mission historique qui lui donne des devoirs et qui élève jusqu'à l'absolu toutes ses aspirations. Rien n'est plus dangereux que la croyance à une telle mission lorsqu'elle se fonde sur un mysticisme ethnique ou religieux : car elle risque de recevoir une interprétation matérielle et de pousser une nation particulière à la domination temporelle de toute la terre ; tout peuple élu par Dieu doit tendre à anéantir les autres peuples ou à les réduire en esclavage. Pourtant, le Dieu de chaque peuple est aussi le Dieu de tous : c'est un Dieu universel. Il exprime sa prédilection pour chacun d'eux en lui donnant une mission qu'il est seul capable de remplir ; mais il ne lui permet pas de se diviniser : ni sa mission n'est la seule, bien qu'elle soit toujours unique et incomparable, ni la mission des autres peuples n'a moins de dignité, bien qu'il puisse la méconnaître. Enfin, il ne peut y avoir de mission que spirituelle : chaque peuple réalise un des aspects ou un des moments de la conscience humaine. Et les relations des peuples entre eux, comme celles des [11] individus, leur permettent à la fois de se distinguer en s'opposant, et de s'enrichir en se pénétrant.



On le voit bien quand on considère leur philosophie. On y découvre une figure du monde qui est imparfaite et qui traduit avec plus ou moins de relief et de bonheur certaines exigences caractéristiques de

leur esprit. Comparons, à titre d'exemple, les trois grandes philosophies européennes : la française, l'allemande et l'anglaise.

On a pu reprocher à la philosophie française de se borner à assimiler, à clarifier, à ordonner la pensée d'autrui. Elle a besoin, dit-on, d'un ébranlement extérieur pour commencer à s'exercer et d'une matière empruntée pour y appliquer sa réflexion. Elle se montre incapable d'inventer ; elle n'est pas constructive : elle est pauvre en systèmes. Elle est claire, mais un peu grêle ; prudente, mais sans grandeur.

À ces critiques on en joint une autre qui est tout opposée : elle vise notre méconnaissance et même notre indifférence à l'égard de la vie intellectuelle des autres peuples. La pensée française, qui tout à l'heure semblait une accommodation et une épuration de certaines découvertes faites ailleurs, est considérée comme vivant d'une vie séparée, comme suivant toujours les mêmes chemins, comme défiante à l'égard des idées nouvelles et enfermée dans un horizon invariable. Ainsi, on peut voir nos professeurs, et les moins scolaires parmi eux, Alain lui-même qui est le maître d'une partie de notre jeunesse, s'appuyer encore sur la doctrine de Descartes comme si Descartes était leur contemporain.

Mais le nom de Descartes ne vient pas ici par hasard. Sa pensée est encore si vivante dans toute [12] l'Europe que le philosophe le plus original de l'Allemagne d'aujourd'hui, Husserl, affirmait récemment que le point de départ de toute philosophie devait nécessairement être cherché « dans une méditation d'un type cartésien ». Philosopher, pour Descartes, c'est s'abstenir de toute affirmation préliminaire sur la nature des choses, c'est se retirer dans une solitude intérieure, c'est obtenir le contact avec le réel en découvrant en soi la présence d'une pensée douée d'une initiative propre et qui, en s'exerçant, enveloppe peu à peu tout l'univers dans sa lumière. Il y a dans le système cartésien bien des éléments périssables : mais on peut dire que nul homme n'a dégagé d'une manière aussi ferme et aussi aiguë cette « obligation d'intériorité » qui s'impose comme une exigence essentielle aux philosophes de tous les pays et de tous les temps.

Ainsi, on a pu faire remonter parfois jusqu'à Descartes le développement même de l'idéalisme allemand. Mais si l'esprit français se réclame de Descartes, c'est bien sans doute, comme on l'a dit, parce que Descartes n'a pas cru pouvoir trouver de meilleur signe de la vérité

que la clarté et la distinction de nos idées, c'est bien aussi parce qu'il a mis toute sa confiance dans la raison dont il a voulu faire non pas le privilège d'une nation ou d'une élite, mais le bien commun de l'humanité ; c'est plus encore parce qu'il nous invite à regarder en nous-même pour y saisir par une observation immédiate la forme la plus intime et la plus personnelle de la réalité.

On aurait pu concevoir que le cartésianisme, qui est devenu une théorie de la science et une théorie du monde, se fût infléchi dans le sens d'une psychologie métaphysique. Peut-être n'aurait-il pas donné alors la même satisfaction à Husserl, qui est l'adversaire résolu de tout « psychologisme ». Du moins [13] trouvera-t-on ici le point critique qui permet de distinguer la pensée allemande de la pensée française. Car il n'y a point de Français qui n'ait le goût de l'analyse de soi et qui ne trouve dans la connaissance lucide qu'il peut acquérir de ses propres sentiments et de ses propres idées l'objet le plus captivant de son attention : les recherches abstraites et les recherches physiques ont toujours pour lui moins de prix. En ce sens nous sommes plus socratiques encore que cartésiens. Nous n'avons de regard que pour l'homme intérieur. Hors du cercle étroit des philosophes, c'est chez nos moralistes que nous allons satisfaire les besoins les plus profonds de notre esprit. C'est dans Montaigne ou dans Pascal, selon que la vie est pour nous un objet de complaisance ou d'angoisse, que nous aimons à contempler notre image ; et pourtant ni l'un ni l'autre ne met sa confiance dans la raison cartésienne : mais tous les deux nous ouvrent un accès si profond à l'intérieur de nous-même qu'ils nous semblent chercher avec nous le secret de notre vie et la signification de notre destinée. C'est le même contact direct avec l'intimité même de notre moi que nous donne le fin et sensible Maine de Biran, dont l'œuvre est en partie manquée, mais sera reprise peut-être un jour par quelque autre penseur plus heureux. Enfin les motifs du succès récent de la philosophie bergsonienne, malgré tous ses contrastes avec le rationalisme cartésien, dérivent de l'appel qu'elle fait au témoignage métaphysique du sens intime, de la promesse qu'elle donne de pénétrer par son intermédiaire jusqu'au cœur même de l'univers.

\*

En comparaison de la nôtre, la philosophie allemande [14] nous donne l'impression d'avoir plus de grandeur et moins d'humanité. El-

le est exposée en général dans une langue si abstraite qu'elle est à peu près inaccessible à des profanes. Elle affecte presque toujours la forme d'une architecture de concepts devant laquelle l'esprit français éprouve un sentiment d'admiration et d'insécurité. Quand nous parvenons à y pénétrer, nous avons l'impression d'avoir quitté le réel, que nos philosophes au contraire cherchent à nous faire toucher. Il n'y a point ici d'expérience intérieure, mais plutôt une construction subjective qui cherche à se présenter comme adéquate à la totalité du monde et dont nous nous demandons si elle sort des mains de Dieu ou des mains de l'homme : c'est pour cela que notre admiration croît précisément avec notre insécurité.

Si un système a d'autant plus de valeur qu'il embrasse une réalité plus vaste et plus complexe, qu'il a plus d'unité et de cohérence, on peut dire que la pensée allemande a trouvé son expression la plus parfaite dans la doctrine de Hegel. Car la beauté et la puissance d'un système se mesurent à son achèvement. A cet égard, il n'y a point de contraste plus saisissant dans l'histoire des idées que celui de Descartes et de Hegel. La philosophie de Hegel est un point d'arrivée : il faut ou bien la détruire, ou bien s'y tenir, et les philosophes de l'Allemagne contemporaine sont encore divisés sur l'attitude qu'il faut prendre à son égard. Mais la philosophie cartésienne est un point de départ : l'esprit cartésien subsiste aujourd'hui aussi vivant et aussi fécond qu'au premier jour, malgré la disparition du système de Descartes. Descartes est un initiateur : il laisse tout à réaliser.

Si l'on voulait définir d'abord la philosophie allemande d'une manière négative en l'opposant à la [15] nôtre, on dirait qu'on n'y trouve jamais ce sentiment direct, le plus profond et le plus intime que nous puissions éprouver, de notre existence individuelle et séparée. C'est là à la fois le principe de sa force et de sa faiblesse. Car, pour elle, le moi, au lieu d'être, comme pour nous, le centre vivant d'une expérience qui s'agrandit indéfiniment et dont on suit le contour avec souplesse et sympathie, se pose sous la forme d'un être abstrait ou « transcendantal », qui doit être supérieur à toute expérience pour être capable de la produire. Mais dans cet être si puissant et qui, pour satisfaire l'exigence qu'il a de se poser, exige que l'univers entier soit posé, pouvons-nous encore reconnaître notre moi familier, plein de tendresse et d'humilité, qui doute comme Descartes, souffre comme Pas-



cal et cherche sa place dans la création au lieu de songer seulement à la dominer ?

La pensée allemande présente d'autres aspects. Mais elle tend toujours à annihiler l'indépendance de l'être individuel au profit de certaines puissances qui l'enveloppent et qui le dépassent. Tantôt elle donne au moi une valeur « transcendantale » et réduit notre moi particulier à une ombre sans réalité ; tantôt elle le subordonne à la Nature avec laquelle il doit chercher à se fondre par une sorte de communion. Mais elle part toujours soit d'un Esprit universel, soit d'une Nature aveugle, où les formes particulières de l'être doivent être engendrées, et non point, comme le fait Descartes et avec lui toute la pensée française, d'une conscience personnelle qui, pour découvrir le monde, n'a besoin que de s'élargir et de s'approfondir.

À l'intérieur de cette conscience trop étroite, la pensée allemande éprouve une sorte de malaise : elle essaye de s'en délivrer. Mais cette délivrance ne peut jamais être que momentanée : l'existence individuelle [16] ne cesse de renaître. Aussi les penseurs allemands sont-ils d'accord pour engager l'univers dans un devenir sans issue dont les étapes sont considérées tour à tour comme des époques de l'histoire du monde et comme des moments de la dialectique : elles se succèdent selon une oscillation éternelle et rythment la cadence même de notre anxiété qui ne s'apaise que pour ressusciter.

Ainsi, on voit la philosophie française chercher dans la vie intérieure et dans la conscience personnelle la forme d'existence la plus pure, la plus lumineuse et la plus émouvante que le monde puisse produire : de ce monde l'esprit tend à achever l'organisation, qui demeure toujours imparfaite ; il veut y faire régner l'ordre, l'intelligibilité, la justice. Mais la philosophie allemande considère la conscience comme une forme inférieure de l'existence ; elle la soumet à une loi qui, pour la surpasser, doit la détruire. Du moins, en élevant l'esprit jusqu'à l'absolu, a-t-elle le mérite de lui donner une extraordinaire confiance dans ses propres forces ; puisqu'il y a identité entre le réel et lui, il doit se livrer à son activité constructive avec une sorte d'ivresse. Seulement il arrive que la construction la plus puissante pâlisce parfois devant une description modeste et fidèle.



La philosophie traditionnelle de l'Angleterre, au contraire, demeure très voisine du réel. Elle est préoccupée de s'accorder avec les faits, elle craint de s'aventurer au-delà. Elle est orientée vers des fins pratiques : elle ne croit pas que ce soit diminuer la valeur d'une idée que de la juger par ses applications. Elle a trouvé sa formule la plus authentique [17] dans l'œuvre de Bacon pour qui l'intelligence, au lieu de s'appliquer à chercher l'origine des choses et le rythme profond auquel elles obéissent, se contente de déterminer leurs relations afin de nous apprendre à régler nos mouvements et à accroître leur efficacité.

Cette tradition empiriste, bien qu'elle n'exprime qu'un des traits seulement de la pensée anglaise, suffirait pourtant à l'opposer aussi bien à la pensée française qu'à la pensée allemande. En France, l'expérience ne prend un sens que si l'esprit peut découvrir en elle par transparence un certain nombre d'idées claires liées entre elles par un enchaînement logique ; en Allemagne, l'esprit cherche à saisir dans ses propres aspirations l'origine de tous les « concepts » qui lui permettront de la construire. Au contraire, la pensée anglaise ne songe point à réduire l'expérience à quelque principe qui lui serait supérieur. L'expérience nous livre tout le réel : c'est à nous qu'il appartient de lui proportionner notre logique et nos desseins. Non seulement elle n'est jamais achevée, mais elle reste toujours en suspens. Nous n'avons pas le droit de la devancer. C'est une heureuse chance qu'elle nous révèle parfois un ordre que nous pourrions utiliser. Mais, quand cet ordre manque, notre intelligence ne devient point inquiète, notre volonté ne perd pas sa maîtrise. L'Angleterre devait être le lieu d'élection du « pluralisme » qui soutient que l'Être présente des formes multiples et indépendantes, et du « pragmatisme » qui subordonne la valeur de notre connaissance au succès de notre action.

Mais il y a dans l'âme anglaise d'autres besoins que le pur empirisme ne peut réussir à satisfaire. Même chez les penseurs qui lui restent fidèles on rencontre parfois une inspiration sociale et religieuse [18] qui le transfigure. D'autre part l'Angleterre n'est jamais restée absolument insensible à l'influence de la pensée allemande. Il suffit pour le reconnaître d'évoquer les noms de Coleridge et de Carlyle. Spencer, il est vrai, disait qu'il n'avait jamais pu achever la lecture de la *Critique de la raison pure* ; mais, depuis Spencer, les philosophes anglais ont lu Kant, et surtout Hegel. Le mysticisme, qui a des racines

si profondes dans la sensibilité anglaise, a vivifié l'idéalisme allemand et lui a donné un admirable épanouissement. Des penseurs du rang de Green et de Bradley sont encore mal connus en France alors qu'en Angleterre leur influence commence déjà à s'effacer. Le néo-réalisme contemporain tel qu'on le trouve chez Alexander, Russell et Whitehead, marque le retour à un empirisme qui s'est renouvelé, il est vrai, en se réfractant à travers l'idéalisme et qui, par une sorte d'infidélité à la tradition baconienne, demande aujourd'hui aux mathématiques plutôt qu'aux sciences de la nature de lui fournir le modèle de la réalité.

Ainsi, la pensée anglaise montre une souplesse, une fécondité et une puissance de transformation qui peuvent nous surprendre. C'est qu'elle ne refuse aucun des moyens de contact que nous pouvons avoir avec le réel : elle rend témoignage tour à tour ou à la fois avec une liberté d'allure qui exclut le moindre soupçon de pédantisme et sans se préoccuper de les accorder, à tous les succès que l'activité humaine peut obtenir soit dans l'ordre de la pratique, soit dans l'ordre de la vie religieuse, soit dans l'ordre du savoir, même le plus abstrait.

*18 janvier 1931.*

[19]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

# Première partie

[Retour à la table des matières](#)

[20]

[21]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Première partie**

# LE TAO

[Retour à la table des matières](#)

« Toute civilisation a besoin d'une certaine inconscience et a droit à une certaine pudeur. Mais le fait est que rien ne nous permet, sinon par effraction, de pénétrer la vie réelle de la Chine. » Ainsi s'exprime M. Marcel Granet, avec beaucoup de finesse et de prudence, dans le livre si bien informé et si pénétrant qu'il vient de consacrer à *la Pensée chinoise* (Renaissance du livre). C'est qu'il y a toujours entre deux peuples comme entre deux individus une barrière infranchissable qui protège l'asile de leur intimité : et on peut se demander s'il est jamais possible de la forcer.

Pourtant on observe dans la conscience humaine deux mouvements opposés : tantôt elle se replie sur soi, cherchant à dégager sa vocation la plus authentique et la plus pure et refusant toutes les influences étrangères qui risquent de la corrompre et de l'anéantir ; tantôt au contraire elle s'ouvre à tous les appels du dehors, dont elle attend une révélation qui l'arrache à elle-même et à la routine de ses pensées les plus familières. Nous avons toujours peur de ne plus être nous-même, si nous consentons à écouter la voix d'autrui, et de n'être que nous-

même, si [22] nous refusons de l'entendre. Ainsi la guerre, en rapprochant et en opposant les individus et les peuples, leur a donné tour à tour le sentiment le plus aigu de leur commune destinée et de leur originalité la plus irréductible. On se rappelle encore cette séduction exercée tout à coup sur l'Occident par les idées orientales, puis cette défense résolue d'un idéal personnel et rationnel, auquel l'Europe demeurera sans doute toujours attachée, mais que le contact avec le panthéisme traditionnel de l'Inde ou de la Chine l'obligera peut-être à élargir jusqu'aux dimensions mêmes de l'univers.

Il faut être reconnaissant à M. Marcel Granet, qui venait de nous apporter dans un autre livre tant de précieuses informations et tant d'interprétations suggestives sur la vie publique et sur la vie privée des Chinois, d'avoir abordé ensuite l'étude de leur pensée, c'est-à-dire des principes implicites qui peuvent justifier leurs attitudes et leurs mœurs. M. Granet se défend avec quelque vivacité d'avoir songé à expliquer les faits en se servant d'une « théorie sociologique » ; à l'en croire, « il ne sait rien » de ce qu'on veut entendre par une telle expression. Mais c'est que la théorie n'en est plus une quand elle fait corps à nos yeux avec la réalité elle-même. Ainsi, l'étude positive des faits qu'il examine lui paraît mettre en évidence « la prééminence de la catégorie de totalité sur laquelle, après une vaste enquête, Durkheim avait tant insisté » ; et il cite le mémoire sur *les Classifications primitives* publié par Durkheim et Mauss pour dire que « les quelques pages consacrées à la Chine doivent marquer une date dans l'histoire des études sinologiques ». Il s'intéresse lui-même bien moins à la différence accidentelle entre les sectes ou les écoles qu'aux idées directrices qui constituent l'esprit de la civilisation tout entière : et [23] ces idées traduisent pour lui la structure particulière du corps social où elles ont pris naissance. C'est par là sans doute qu'elles nous révèlent leur signification la plus profonde ; mais c'est par là aussi qu'elles nous paraissent étranges et comme imperméables, puisque la société où nous vivons et qui alimente notre propre pensée possède elle-même une structure toute différente. Chaque société crée entre les hommes qui en font partie une communauté matérielle et spirituelle : plus cette communauté est étroite, plus elle les sépare des hommes qui vivent dans une société différente. Seulement, ils sont tous membres d'une même humanité ; et, à travers les formulaires que chaque groupe leur impose, ils peuvent découvrir des sentiments et des idées qui se ré-

pondent sans pouvoir jamais être confondus : car il appartient à tous les individus de les mettre en œuvre selon des modes très différents, qui doivent toujours être appropriés à la situation particulière où la destinée les a fait naître.

\*

Si l'on voulait caractériser par quelques principes simples la différence entre la pensée de l'Europe, la pensée de l'Inde et la pensée de la Chine, on dirait que la première vise une domination de l'homme sur la totalité du réel, ce qui l'oblige à reconnaître par la science quels sont les ressorts auxquels les phénomènes obéissent afin d'agir sur eux par la technique ; que la seconde fait de l'univers un objet de contemplation avec lequel la conscience individuelle doit venir se confondre, par une sorte de triomphe sur l'existence séparée et d'extinction du désir ; que la troisième enfin cherche à travers la [24] nature et la société la présence d'un ordre identique auquel le sage doit s'associer et qu'il doit contribuer à maintenir.

Et M. Henri Berr, dans l'avant-propos dont il a fait précéder le livre de M. Granet, résume très justement les traits fondamentaux de la pensée chinoise en disant d'abord qu'elle n'est nullement une science, mais une sagesse, qu'elle ne cherche point à obtenir la connaissance des choses, mais la culture de l'être humain. De plus, elle ne perd jamais de vue la liaison entre l'homme et le monde ; il y a pour elle une unité profonde du réel qui se manifeste dans une multiplicité infinie d'harmonies ou de correspondances, car « la nature ne forme qu'un seul règne ». Enfin, les Chinois sont tout à fait étrangers à ce rationalisme par lequel nous voulons découvrir hors de nous un ordre que nous trouvons en nous ; à ce criticisme par lequel nous prétendons astreindre l'expérience aux exigences de notre esprit ; à l'idée même d'une loi qui n'est qu'un ordre rigide que nous imposons au réel ou que le réel nous impose. Le sage doit seulement réaliser une disposition intérieure qui lui permette d'obtenir une bonne entente entre l'univers et l'homme et une bonne entente entre tous les hommes.

Il y a pour les Chinois un principe suprême qui est le *Tao*. Il est défini à la fois comme Ordre, comme Totalité et comme Puissance. Il est en même temps un idéal que chacun d'entre nous doit poursuivre, et une action présente qui ne cesse jamais de s'exercer. Il est fort éloigné

du Dieu personnel des religions occidentales ; mais il est pourtant le fondement de toute autorité, et la source de toute action efficace. Celui qui l'a rencontré une fois est délivré de l'inquiétude et de tous les maux. « A-t-on appris le matin, dit Confucius, ce qu'est le *Tao*, et [25] meurt-on le soir ? C'est parfait. » La notion de *Tao* est pour nous singulièrement obscure, et il faut prendre garde de ne pas la confondre avec certaines notions qui nous sont plus familières et dont elle semble parfois tenir la place. Ainsi, le *Tao* n'est nullement le créateur de l'univers, bien que ce soit lui qui fasse que les choses sont ce qu'elles sont, mais seulement parce qu'il est le soutien immanent de leur essence, de l'ordre qui règne entre elles. Il est une unité absolue, mais sans pouvoir être identifié avec la somme des aspects du réel, et sans pouvoir non plus en être séparé : il domine les termes opposés et il en règle la succession et le rythme. Rien ne nous instruit mieux, sans doute, sur sa véritable fonction que ce mythe significatif emprunté à la mystique politique et qui nous montre, au centre même de l'univers, là où devrait être la Capitale parfaite, un Arbre merveilleux dont on nous dit qu'à midi « rien de ce qui, auprès de lui, se tient parfaitement droit ne peut donner d'ombre. Rien non plus n'y a d'écho. Grâce à une synthèse qui est totale, tous les contrastes, toutes les alternances, tous les attributs, tous les insignes se trouvent résorbés dans l'unité parfaite ».

Mais cette unité ne peut être isolée des contraires qu'elle ne cesse d'opposer et d'unir. Ces contraires, qui sont le *Yin* et le *Yang*, évoquent en un sens les principes du devenir dans la physique qualitative des Grecs ; mais ils portent la marque originale de cette attitude chinoise qui ne fait jamais de distinction entre l'ordre théorique et l'ordre pratique, l'ordre naturel et l'ordre social. Ils forment une antithèse vivante et émouvante. Ils expriment à la fois le principe de tout classement et le rythme universel. Ce sont les emblèmes efficaces de tous les aspects alternants du monde. On retrouve en eux [26] le contraste du chaud et du froid, de la lumière et des ténèbres, ou plutôt des versants ombreux et des versants ensoleillés, du mâle et de la femelle, de l'activité par laquelle les puissances se libèrent et de la retraite dans laquelle elles se restaurent. A travers leurs différentes formes on peut suivre tout un jeu de correspondances et retrouver le rythme même de la vie rustique et sociale. Le sombre appartient aux femmes et la clarté aux hommes. Les femmes tissent les vêtements dans les lieux obscurs et les hommes vont labourer au soleil. Dans la vieille Chine, les hom-



mes et les femmes s'opposaient à la manière de deux corporations concurrentes. « Le *Yang* appelle et le *Yin* répond », comme on l'observe dans ces ensembles où, alignés face à l'ombre et face au soleil, deux chœurs chantants se donnent la réplique. Ce sont ces deux principes qui donnent au monde son mouvement ; ce sont deux énergies qui se balancent exactement, toujours prêtes l'une ou l'autre à triompher ou à décliner. Le *Tao* maintient sans cesse leur unité, comme il refait sans cesse l'unité sociale en liant l'un à l'autre les groupes antagonistes.

C'est pour cela aussi que le *Tao* doit être défini comme le principe suprême de toute action efficace. Car qu'est-ce qu'agir, sinon savoir reconnaître dans le monde les situations qui me sont offertes afin d'y conformer ma conduite ? Il n'y a rien dans le monde qui ne soit affaire de convenance. Jamais sans doute la conscience humaine n'a poussé aussi loin qu'en Chine le goût du concret pur, la fidélité à un empirisme dans lequel les connaissances théoriques s'effacent devant la préoccupation positive de l'événement prochain et du devoir quotidien. On le voit bien dans cette représentation de l'espace et du temps qui transforme des milieux homogènes dans [27] lesquels nous croyons pouvoir reproduire, selon des règles abstraites, des effets identiques, en des « ensembles d'occasions et de sites » qu'il nous appartient de classer en tenant compte seulement du succès possible de notre action, ainsi que nous le suggèrent, dans les travaux des champs, la diversité des lieux et celle des saisons. Les techniques du raisonnement et de l'expérimentation n'ont pour la pensée chinoise aucune valeur ; elle s'attache surtout à enregistrer des signes, à découvrir des résonances qui lui permettent de saisir toutes les formes de solidarité qui règnent entre les différents éléments du réel. Elle fuit, pour ainsi dire, le général pour chercher le singulier et le furtif qui lui révèlent tous les changements prêts à se produire.

La nature n'a de signification pour elle que par sa liaison avec notre action. Et c'est pour cela que l'ordre qui règne dans les choses et l'ordre qui règne dans la société humaine forment un seul et même ordre réglé par le *Tao*. Or c'est ici sans doute que la pensée chinoise s'éloigne le plus de la nôtre, car l'univers et la société nous paraissent toujours deux domaines distincts, bien que la société puisse transformer l'univers et le faire servir à ses fins, tandis que pour les Chinois au contraire ce sont deux mondes accordés et qui sont régis par le

même principe. Le *Tao* est un centre de responsabilité qui confère à la fois l'efficacité et l'autorité : aussi est-il la voie royale, à la fois celle du sage et celle du souverain. Car l'un et l'autre s'associent à l'ordre total et contribuent à le maintenir. De là ces formules si communes et qui heurtent si vivement la pensée occidentale : c'est que le monde, c'est *le char ou la maison du chef*, et que l'*Etiquette*, en disciplinant la vie, régit l'univers.

[28]

\*

En réalité, les Chinois subordonnent toujours les relations des hommes avec la nature aux relations des hommes entre eux. La science des choses ne les intéresse pas, mais seulement l'entente entre les êtres. Pour eux « le principe d'une bonne entente universelle se confond avec le principe de souveraine intelligibilité ». On le voit bien chez Confucius, qui n'a point sans doute de doctrine originale, mais qui est le meilleur interprète de cette sagesse nationale, qui s'est convertie peu à peu en une orthodoxie. La vie en commun est pour lui la source de tout perfectionnement. Et tout l'art de la conduite doit « jaillir des contacts amicaux entre les hommes policés ». Toute vérité se réduit à l'influence bienfaisante que l'on exerce autour de soi : elle doit être silencieuse, profonde, vivifiante. C'est la connaissance du *Tao* qui permet de « promouvoir ceux qui déjà sont bons et d'instruire ceux qui n'ont pas encore de talent, de façon que tous soient excités à l'effort ». L'enseignement le plus efficace ne doit tenir compte que de l'occasion : aussi peut-il paraître contradictoire. Et Confucius nous dit : « Les traînants, je les pousse ; les fougueux, je les retiens. » Ou bien encore : « Voici un homme avec qui tu peux parler ; tu ne lui parles pas : tu perds un homme. Voici un homme avec qui tu ne dois pas parler ; tu lui parles : tu perds une parole. Sage est celui qui ne perd ni un homme ni une parole. »

Pourtant à cette sagesse sociale s'oppose une autre sagesse en apparence toute différente, et dans laquelle le *Tao* est invoqué non plus comme un principe de bienfaisance, mais comme un principe d'autonomie. La secte des taoïstes, dont les représentants les plus [29] célèbres furent Tchouang-Tseu et Lao-Tseu, combat l'orthodoxie confucéenne en cherchant la sainteté dans une sorte de quiétisme natu-

raliste. « Elle demande qu'on apprenne des enfants, des bêtes et des plantes l'art simple et joyeux de vivre en conformité avec le rythme des saisons. » L'homme doit s'exercer avant tout à maintenir intacte en lui l'efficacité du *Tao* ; car la sainteté se confond avec la liberté. Aussi est-elle l'art de ne point mourir ; le saint doit devenir puissance pure : alors il n'est plus que vie, et il ne peut pas y avoir place en lui pour la mort.

Comme un grand nombre d'Orientaux, les taoïstes soumettaient leur corps à des pratiques disciplinaires afin d'obtenir l'extase : ils pensaient ainsi, en anéantissant le passé et le présent, entrer dans un état qui n'était plus le vivre ni le mourir. Les taoïstes ont surtout cherché, semble-t-il, à mettre à nu dans leur âme la présence même du *Tao*, qui était pour eux le principe immanent de toute spontanéité. Ils se sont efforcés avant tout de la défendre contre tous les contacts extérieurs qui pouvaient la contaminer. Ils ont été les apôtres de la solitude. Et la méditation solitaire est pour eux l'unique voie du savoir et du pouvoir. Ils ont fait l'éloge de la retraite, de l'obscurité, du crépuscule et du silence. Ils s'expriment comme si la puissance vitale risquait toujours de se disperser et de se perdre, comme si le propre du saint était de la retenir embrassée dans les régions les plus profondes de son âme. On ne saurait mieux faire ici que de citer quelques-unes de ces sentences innombrables où la sainteté apparaît à leurs yeux comme un pur effet du recueillement : « Celui qui ne s'assemble pas avec les autres hommes s'égale au ciel. — Ne passe point ta porte : tu connaîtras l'empire entier. — Ne regarde pas par la fenêtre : le [30] *Tao* céleste t'apparaîtra. » C'est que le retour de l'être sur soi, au lieu de le replier sur son égoïsme, l'ouvre au contraire à la connaissance de l'univers entier, comme on le voit dans le beau texte de Kouan Yin Tseu : « À celui qui demeure en lui-même, sans s'y cantonner, les choses se manifestent d'elles-mêmes et telles qu'elles sont : car ses comportements sont ceux de l'eau ; sa quiétude, celle du miroir ; sa réponse, celle de l'écho. »

Et même on peut penser que les taoïstes, au lieu de contredire les confucéens en se détournant de l'action efficace, cherchent par des méthodes différentes à rendre encore son efficacité plus parfaite. Ils ont pensé que le *Tao* n'avait pas besoin d'être aidé ni soutenu par des démarches extérieures. C'est donc le signe qu'il agit par sa pure présence, sans exiger aucun contact ni aucun travail. Ils veulent bien en-

seigner, mais sans aucune parole ; être utiles, mais sans aucune intervention. C'est afin de pouvoir et de savoir qu'ils veulent être entourés d'indifférence et s'absorber dans l'indifférence. « Nul n'est saint, disent-ils, s'il laisse une trace. » Et l'on n'exerce une action véritable que si l'on n'a point de succès. Quand le *Tao* agit en lui, le saint ne sait ni comment ni pourquoi il agit. Mais éviter le désir, c'est pour lui le moyen d'acquiescer à la fois l'innocence et la puissance. Il fait son propre salut : mais c'est la seule manière qu'il ait de sauver les autres. « Il ne sait et ne vit que pour lui, mais il enseigne tout et sanctifie tout par un effet direct de son efficace. »

Tel est sans doute le point culminant de cette doctrine du *Tao*, que l'on pourrait confondre avec la doctrine de la grâce si elle n'en était pas aussi tout le contraire, puisque ce *Tao* est non seulement impersonnel et impartial, mais encore parfaitement [31] neutre et indifférent, qu'il « anime le jeu, mais se tient hors du jeu » : il serait périlleux de vouloir le confondre avec un Dieu d'amour qui appelle chaque être par son nom, et éveille en lui sa liberté personnelle, au lieu de l'anéantir en l'associant à une spontanéité toute-puissante, qui est celle de la Nature.

29 avril 1934.

[32]

[33]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

# Deuxième partie

[Retour à la table des matières](#)

[34]

[35]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Deuxième partie**

# LA JEUNESSE DE LA PENSÉE GRECQUE

[Retour à la table des matières](#)

Platon a dit dans le *Timée* qu'un prêtre égyptien à qui Solon racontait les légendes les plus anciennes qu'il connût lui répondit : « Ô Solon ! vous autres Grecs, vous êtes toujours des enfants ; un Grec n'est jamais un vieillard. — Qu'entends-tu par là ? demanda Solon. — Jeunes, vous l'êtes tous par vos âmes, car il n'y a en elles aucune opinion ancienne provenant d'une antique tradition, aucune science blanchie par le temps. » En face de cette civilisation hiératique de l'Égypte, qui entourait de bandelettes les cadavres pour les empêcher de se dissoudre, et qui gardait une immuable fidélité à des rites millénaires — comme si les siècles qu'ils avaient traversés, en leur donnant un caractère sacré, les plaçaient au-dessus même de la vérité et de l'erreur —, les Grecs avaient déjà conscience de l'originalité vivante de leur pensée, de l'oubli où elle avait laissé tomber leur passé le plus lointain, de cette faculté d'invention et de renouvellement qui les obligeait à soumettre sans cesse à l'examen, comme on le voit chez

Socrate, les opinions les mieux éprouvées et même les traditions les plus vénérables. En cela consiste sans doute cette jeunesse de l'esprit qui doit toujours être acquise, puisqu'on est toujours menacé de la [36] perdre, que le devoir de chaque homme est d'essayer de sauver, et avec laquelle l'art et la pensée de ce petit peuple nous donnent encore aujourd'hui un contact presque miraculeux.

M. Schuhl, à qui nous empruntons la citation précédente, vient de publier un *Essai sur la formation de la pensée grecque* (Alcan), dans lequel il entreprend, avec les ressources d'une érudition extraordinairement abondante et minutieuse, de nous décrire les deux courants qui sont venus se mêler dans l'âme grecque, et entre lesquels le platonisme a essayé de réaliser l'équilibre : car l'âme grecque a toujours oscillé entre une pensée rationnelle, formée par les mathématiques, orientée vers une technique capable de dominer les choses, vers une sagesse capable de nous donner le bonheur, et une pensée pathétique et mystique, anxieuse de connaître la destinée de l'âme et de coopérer en même temps à sa purification et à son salut. Ces deux tendances se sont souvent opposées l'une à l'autre, comme le montrent, par exemple, l'enseignement de Démocrite et celui des Mystères ; et elles ont cherché aussi à se concilier, non seulement chez Platon, et avant lui chez Pythagore, mais chez tous ceux pour qui le monde est à la fois un objet de connaissance et le lieu où se joue, pour toutes les âmes, le drame même de leur existence.

Pendant longtemps, il est vrai, on a pensé que le génie grec était fait seulement de raison, d'harmonie et de sérénité. « Rien de trop. — Connais-toi toi-même. — La mesure est la meilleure des choses. » Telles étaient les maximes où nous nous plaisions à le reconnaître. « La mystique, disait déjà Rohde, était une goutte de sang étranger dans le sang grec. » Et pourtant Nietzsche, dans *l'Origine de la tragédie*, rompant avec la représentation traditionnelle où l'on [37] s'était jusque-là complu pour parler de la Grèce, nous montre derrière cette calme figure apollinienne une ardeur dionysiaque qu'elle n'a jamais réussi tout à fait à maîtriser. Elle n'a jamais cessé de faire appel à une inspiration qui ne s'est jamais tout à fait convertie en raison. Elle peut dire qu'elle a tantôt mis sa confiance dans une puissance surnaturelle par laquelle l'âme cherchait à se laisser envahir en s'oubliant elle-même, tantôt dans une puissance consciente et réfléchie qui soumet à la loi de l'ordre le chaos qui est en nous et qui est hors de nous. Elle a

voulu mesurer le monde, mais aussi retrouver le jaillissement qui le crée.

C'est présenter les choses avec un peu de simplicité et de partialité que de chercher seulement en Grèce le lieu d'élection où l'humanité a commencé à se libérer de toutes les forces obscures qui avaient entravé jusque-là son développement, pour entreprendre la conquête du monde par la science sous l'unique contrôle de la raison. On a beau jeu à montrer la singularité ou la barbarie des vieux mythes à travers lesquels l'homme tentait d'incarner à cette époque ses exigences spirituelles ; on les rapproche justement de ces croyances et de ces coutumes des primitifs que M. Lévy-Bruhl a décrites avec tant de sagacité. Mais ce n'est pas une raison pour n'y voir que des survivances : ce sont aussi des préludes. On pense qu'ils doivent céder la place à un savoir positif ; mais celui-ci ne les remplace pas. Il y a en eux un germe de spiritualité qui demande non point à être étouffé, mais à être épanoui. Les erreurs de la science positive, chez les Anciens, ne proviennent pas toujours des interprétations mystiques qui s'y mêlent, comme on le voit par l'exemple des atomistes ; et s'il faut opposer une pensée rationnelle à une pensée mystique, la première ne se développe [38] pas au détriment de l'autre et ne la ruine pas graduellement. Toutes deux marchent du même pas et se purifient en même temps. Il ne faut pas seulement louer Platon d'avoir dégagé de tous les essais informes qui avaient été tentés avant lui une théorie de la science dans laquelle un héritier de Descartes retrouve les linéaments de sa propre méthode ; mais il faut le louer plus encore d'avoir si bien transfiguré les aspirations cachées au fond des plus anciens Mystères qu'un chrétien du Moyen Age et même un chrétien de nos jours ne se contente plus d'en faire un simple précurseur. Et l'éternelle jeunesse de la pensée platonicienne, ce n'est pas seulement d'avoir toujours préféré la raison au préjugé, c'est de n'avoir pas laissé prescrire la réalité des communications actuelles et immédiates de l'âme avec le divin.



Les anciens cultes de Déméter et de Dionysos nous surprennent toujours par la liaison qu'ils établissent entre les phénomènes naturels et une puissance mystique qui les traverse et leur donne une signification spirituelle. Ils nous surprennent encore par une sorte d'excès, de



violence faite à notre humanité qui nous révèle à la fois l'indépendance de l'âme et la présence en elle du Dieu. C'est ce qui surpasse toute mesure qui devient ici le signe même de la vérité : « Une extase née de la douleur jaillit spontanément du cœur de la nature » ; ou plutôt elle semble lui être arrachée. Les mystères de Déméter évoquent la vie latente des morts avec leur résurrection. Déméter est la déesse de la terre et des céréales ; elle préside en même temps à la fertilité du sol et à la fécondité humaine : mais les forces végétales sommeillent [39] dans la terre avant que les plantes poussent et fructifient. C'est le symbole de la naissance de l'âme, qui s'accorde avec la coutume de jeter des semences sur les tombes. L'initié est astreint au jeûne et à diverses purifications. Mais il serait vain de penser qu'il reçoit un véritable enseignement : c'est son âme tout entière qui doit être occupée par une émotion religieuse ; elle apprend à traverser l'angoisse des ténèbres pour que la lumière lui soit rendue, à éprouver d'abord la terreur d'une descente chez les morts pour connaître ensuite la joie de renaître à une vie nouvelle.

La violence de l'inspiration fait éclater toutes les disciplines de la raison dans les mystères de Dionysos. Le vin est un philtre magique qui agit sur l'âme et sur le corps. Les Ménades entretiennent par des danses une sorte de frénésie collective qui engendre l'oubli de soi et un enthousiasme où l'on reconnaît l'action même du dieu. Rien ne résiste au délire sacré, comme le montre l'épisode du roi de Thèbes, Penthée, qui est déchiré par les bacchantes dont il voulait refréner les excès. Mais l'interprétation du mythe montre sa parenté avec celui de Déméter : car Dionysos est représenté comme un dieu enfant qui lui aussi doit souffrir et mourir avant de renaître. Et c'est l'orphisme qui décrit avec les traits les plus terribles la passion de Dionysos, mais qui lui donne en même temps la plus haute portée spirituelle. Sous le nom de Zagreus, il nous montre Dionysos enfant, dévoré et mis en pièces par les Titans. Or il y a au fond de la nature humaine un élément titanique, une trace de ce lointain péché que nous devons chercher à effacer : tel est précisément le rôle de l'initiation. Elle a pour objet de nous purifier. Le corps commence à être regardé alors comme le tombeau de l'âme, et la responsabilité de l'âme individuelle à se [40] faire jour : et c'est à elle qu'il appartient désormais de faire son propre salut.

M. Schuhl place comme épigraphe en tête de son livre IV ce mot de Bertrand Russell : « La philosophie, qui est un effort pour embrasser le monde dans son ensemble au moyen de la pensée, s'est développée dès le début grâce à l'union et au conflit de deux tendances humaines qui poussent les hommes, l'une vers le mysticisme, l'autre vers la science. » Mais, sous peine de voir la métaphysique disparaître, il faut maintenir leur union et résoudre leur conflit. L'homme ne veut rien laisser perdre des puissances qui se partagent sa conscience : il faut qu'il satisfasse toutes leurs exigences. Il cherche à dominer la nature par une connaissance de plus en plus précise et une technique de plus en plus sûre : mais il ne peut pas se désintéresser de la destinée de son âme, ni de son rapport avec l'absolu. Et même sa condition naturelle n'a de sens et de valeur que pour lui permettre de réaliser sa personnalité éternelle. Aussi ne faut-il pas s'étonner que les forces obscures et cette sorte de folie mystique à travers laquelle l'âme antique cherchait à retrouver ses attaches profondes avec le cœur même de l'être et de la vie soient, non pas abolies par l'intellect, mais traversées et pénétrées par lui afin d'être converties en spiritualité.

Les vieux mythes de Déméter et de Dionysos ne nous racontent pas seulement l'avenir de l'âme, ils sont aussi la figure de sa naissance. Ils nous la montrent d'abord enchaînée et prisonnière au sein de la nature, mais capable de rompre ses chaînes et d'obtenir sa délivrance ; et il faut pour cela qu'elle se purifie [41] par la souffrance, qu'elle meure à elle-même afin de recevoir de plus haut l'inspiration qui la ressuscite. Ainsi, sa véritable naissance doit être une résurrection, parce qu'elle ne peut être que surnaturelle.

Mais l'esprit ne cesse jamais de naître : il ne peut y avoir en lui ni maturité ni décrépitude. Il ne cesse de s'enfanter lui-même en enfantant le monde. Il est un perpétuel rajeunissement, un retour à la source par lequel il rajeunit tout ce qu'il touche. Il est enfoui d'abord dans la nature, mais il s'en détache bientôt pour l'illuminer et la promouvoir. Et nul n'a décrit en termes plus admirables l'avènement de l'esprit que Platon dans le mythe de la Caverne : c'est un prisonnier qui se délivre de ses chaînes, qui marche vers la lumière du jour, et qui en découvrant le soleil découvre à la fois les objets qu'il éclaire et la raison de l'ombre qu'ils laissent derrière eux.

Dans l'étude de la formation de la pensée grecque, M. Schuhl s'arrête au seuil du platonisme, c'est-à-dire au moment où cette pen-

sée s'épanouit. Mais le platonisme achève un mouvement qui se poursuivait depuis très longtemps. On sait assez qu'il remonte jusqu'aux pythagoriciens, dont Platon est en quelque manière l'héritier ; l'esprit, dans le pythagorisme, commence son affranchissement par la considération du nombre, qui est un objet de pensée pure et qui est à la fois l'essence des choses et la vertu mystérieuse qui explique toutes leurs propriétés. Et il est singulièrement remarquable de voir cette arithmologie mystique s'allier avec des pratiques spirituelles comme celle de l'examen de conscience et de la purification intérieure, avec des croyances comme celle de la métempsycose, qui, en nous rendant attentifs à la destinée des âmes, nous oblige à regarder l'univers entier comme le lieu de leur résidence et de leur pèlerinage.

[42]

Toutefois, on pourrait penser que chez de purs philosophes comme Parménide ou Anaxagore les préoccupations scientifiques et rationnelles doivent l'emporter. Cela est vrai, sans doute, mais il ne faut pas les juger selon nos critères : il faut essayer de retrouver l'inflexion de leur doctrine, telle qu'elle pouvait apparaître à un Grec du V<sup>e</sup> siècle. Parménide peut être regardé comme le fondateur de l'ontologie, qui est une mystique, et la plus austère de toutes. Aucun philosophe ne nous a détournés avec autant de violence et de mépris de ce monde que l'on voit et que l'on touche, et n'a affirmé avec autant de grandeur et de courage que la réalité ne peut être atteinte que par la pensée pure. Tel est le sens de sa description des deux routes : l'une qui est celle « de l'opinion et de ses apparences diverses et changeantes, commandée par la coutume et par l'expérience confuse des sens ». — Ce n'est pas la route vraie, « c'est la route impensable et innommable ». Seuls la suivent des hommes à double face, qui ne cessent d'errer çà et là. Il faut la quitter et en suivre une autre, où nous apprenons que « l'être est, qu'il est immuable, soustrait à la génération et à la corruption ». C'est là « un étroit sentier, dit la déesse, où rien n'éclairera tes pas. » Et pourtant nous savons que c'est aussi le chemin de la certitude, qui accompagne toujours la vérité. Mais cette vérité, seule la pensée est capable de la maintenir devant son regard, car il y a identité entre la pensée et l'être. Dès lors, on ne peut s'empêcher d'admettre qu'au moment où Parménide décrit le Tout dans ces paroles magnifiques : « C'est dans le moment présent qu'est rassemblé tout son être, maintenu immobile dans sa totalité par les liens puissants de la nécessité, et

pareil à la masse d'une sphère bien arrondie dont tous les rayons sont égaux », l'esprit, attaché à l'être et ne faisant qu'un avec lui, [43] n'exprime rien de plus, à travers de telles métaphores, que la certitude de sa propre libération et de l'intégrale possession qu'il obtient enfin de lui-même.

Anaxagore prolonge Parménide, mais en même temps le contredit. Car, tandis que Parménide s'élève d'un seul coup d'aile jusqu'à ce sommet de l'esprit où il s'identifie avec l'être dans une immobile contemplation, Anaxagore lui restitue le mouvement. Il nous montre comment il se sépare de l'univers matériel, mais pour le diviser et l'organiser. Anaxagore parle comme Parménide quand il dit que le Tout est égal à lui-même ; mais il veut qu'il contienne en germe une infinité de qualités différentes, d'une répartition si régulière qu'elles forment un mélange invisible. Et c'est l'esprit qui les trie et qui les assemble. L'esprit, chez Anaxagore, est encore engagé dans la matière, comme la pensée, chez Parménide, est inséparable de l'être : mais il est en même temps et indivisiblement le principe du mouvement, de la pensée et de la vie ; et même il est la source de la connaissance pure et déjà de la vie contemplative. Il est tout près de devenir « le dieu intérieur » dont nous parlera Euripide.

Il ne servirait à rien de multiplier les exemples. La jeunesse de la pensée grecque réside bien sans doute dans cet appel toujours renouvelé à la raison qui l'a libérée de la lettre des anciens mythes ; mais elle réside plus encore dans cette vivante spiritualité qu'elle n'a jamais laissé perdre et qu'ils exprimaient et dissimulaient à la fois. On sent toujours chez les Grecs la présence d'une inspiration contenue et maîtrisée, mais qui parfois éclate et rompt toutes les barrières. Heraclite disait : « L'homme ivre ne sait où il va, il est incapable de cacher sa folie. » Et il disait encore : « Ce n'est pas moi, c'est le *Logos* qu'il faut écouter. » Or, ce *Logos* est lui aussi une inspiration qui dépasse la [44] nature, bien qu'il en règle le cours ; il n'abolit pas les forces mystérieuses de la vie, mais il établit entre elles une harmonie comme celle de l'arc ou de la lyre. Chez Empédocle, qui est en même temps savant et magicien, cette harmonie garde toujours un caractère à la fois rationnel et mystique : elle règne dans le monde et dans l'âme, par la vertu d'un enchantement comme la musique ; elle nous montre la loi universelle qui gouverne les choses comme une fidélité à un grand serment ; elle rétablit dans la sphère arrondie de Parménide, « heureau-

se de sa solitude circulaire », la lutte de l'Un et du Multiple ; mais c'est l'Amour qui rassemble les éléments épars de l'univers dans l'unité parfaite, et c'est la Discorde qui les disperse, comme les Titans mirent en pièces les membres de Dionysos.

La science décrit la machine du monde : mais il faut d'abord qu'elle fasse du monde une machine ; elle donne ainsi à l'homme le moyen de le soumettre à sa pensée et à son action. Mais elle risque aussi de faire perdre à l'esprit cette jeunesse éternelle qui est une naissance de tous les instants, et qu'il ne peut trouver que dans le sentiment d'une participation à la puissance créatrice, dans une intention présente au cœur même de l'univers, avec laquelle la conscience est accordée, qui ne cesse de la solliciter et à laquelle elle ne cesse de répondre.

*2 décembre 1934.*

[45]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Deuxième partie**

# LES MYTHES PLATONICIENS

[Retour à la table des matières](#)

Dans un ouvrage récent, intitulé *les Mythes de Platon* (Alcan), M. Perceval Frutiger soumet à un nouvel examen le problème des rapports entre l'argumentation dialectique et le récit symbolique dans les dialogues platoniciens ; du même coup, il nous invite à méditer sur les différentes manières de traduire les idées ou de les suggérer, sur le contraste et sur la parenté entre leur expression philosophique et leur expression poétique.

Depuis l'Antiquité on n'a cessé de discuter sur la valeur des mythes dans l'œuvre de Platon. Pour tous ceux qui croient que la vérité ne peut se révéler qu'à l'entendement et qu'elle demande toujours à être saisie dans un réseau de définitions et de preuves, les mythes deviennent un pur ornement du discours : ce sont des contes populaires, des légendes puériles que Platon utilise, dès que sa pensée se sent réduite à l'impuissance afin de donner le change, grâce au prestige de son imagination artistique, sur les défaites de son esprit. Mais on fait

remarquer, d'autre part, qu'il n'y a pas une seule conception essentielle au platonisme, la réalité des idées, la nature de l'amour, la destinée de l'âme, qui ne soit illustrée par quelque mythe : le mythe est présent partout ; [46] jusque dans les discussions les plus abstraites, une allusion ou une image nous permet encore d'en retrouver la trace. Si son objet échappe à toute démonstration, c'est parce que l'intelligence n'est pas seule intéressée par la possession de la vérité ; sans renoncer à s'exercer, elle collabore dans le mythe avec toutes les puissances de l'âme ; le mythe est un charme ou un enchantement qui accorde notre nature sensible à notre nature spirituelle, séduit notre imagination, puis nous incline, par son évidente irréalité, à donner un sens intérieur et secret à toutes les figures qu'il assemble, à l'histoire fabuleuse de leur origine et de leur destinée.

Les mythes, dit-on, tiennent lieu d'explication à l'enfant, à l'humanité primitive. Mais l'adulte substitue aux mythes les preuves qu'il demande à la raison, les vérifications qu'il demande à l'expérience. Il abandonne les mythes au poète. Car le poète regarde l'univers avec les yeux de l'enfant : il a le même goût pour les images, la même faculté d'émotion. Il ne cesse de remonter la pente qui entraîne tous les esprits à se former une représentation de plus en plus positive du monde des apparences. Il restitue à la nature son mystère ; il découvre en elle la manifestation d'un ordre spirituel avec lequel sa sensibilité entre en contact comme avec la conscience des êtres animés. Même si ce sont là des illusions, on demeure encore reconnaissant au poète, comme à l'enfant, de consentir à leur donner corps afin d'émerveiller les loisirs de l'adulte.

Mais le génie poétique de Platon ne suffit point à expliquer le rôle joué par les mythes dans sa philosophie. Car personne, comme le montrent les dialogues de la dernière période, n'a eu un goût plus vif pour l'analyse abstraite et pour « les liens de fer et d'acier d'une logique rigoureuse ». D'autre part, [47] il ne faut pas oublier la condamnation sévère qu'il prononce contre les anciens poètes, contre Homère, contre Hésiode, auxquels il reproche le mensonge de leurs fables et leur complaisance à l'égard des passions ; il ne faut pas oublier non plus qu'il bannit les poètes de sa république. C'est donc que le mythe platonicien ne doit pas être regardé comme un simple récit poétique destiné soit à rompre, par un divertissement agréable, la chaîne aride des raisonnements, soit même, comme on l'a soutenu, à dissimuler

l'incrédulité de Platon derrière un appel ingénieux aux traditions de la religion populaire. Il faut qu'il soit lui aussi un véhicule de vérité. Et, puisque la vérité suprême ne fait qu'un avec l'idée du Bien, il faut que le mythe tourne notre volonté vers le Bien, qu'il nous rende sa présence sensible et qu'il nous le fasse aimer. C'est pour cela que les interprètes du platonisme ont souvent considéré le mythe comme un simple moyen d'éducation. La foule se montre indifférente à l'égard des jeux de la dialectique et jamais le raisonnement le plus fort n'a converti personne. Pour exercer une influence morale sur un autre, il faut l'éclairer et le toucher tout ensemble : or le rôle du mythe est de rendre la vérité à la fois visible et désirable. Une telle interprétation, si elle convenait à tous les mythes, ne diminuerait pas leur valeur philosophique : elle nous conduirait seulement à attribuer à Platon une sorte de « pragmatisme » supérieur, en vertu duquel la vérité, au lieu d'être seulement contemplée par l'esprit, demande à être engendrée dans l'âme par un consentement de toutes ses facultés.



Mais tous les mythes ne se réduisent pas à des exhortations morales : les plus célèbres d'entre eux [48] ont d'abord une signification métaphysique. Ce sont les fruits naturels de la théorie des idées. Si l'essence du platonisme, c'est de considérer les idées, c'est-à-dire les actes de la pensée, comme les véritables réalités, tandis que les choses qui nous entourent ne sont que des images qui les figurent et qui les suggèrent, il faut dire que le mythe, au lieu d'être un procédé d'exposition accidentel et symbolique imaginé par le génie poétique de Platon pour soutenir une raison défaillante, apparaît comme l'expression la plus immédiate de cette correspondance entre l'intelligible et le sensible que toutes les opérations de la connaissance ont pour objet d'approfondir. Le mythe nous la fait pressentir ; il nous encourage à en épier toutes les traces ; il nous habitue à découvrir dans la matière une sorte de transparence à travers laquelle une réalité spirituelle nous est révélée.

On le voit bien si l'on choisit pour exemples le mythe de la Caverne et le mythe de la Réminiscence. On ne disputera pas pour savoir si le premier ne mériterait pas plutôt le nom d'allégorie. Au sens strict, le mythe fait appel à des personnages historiques ou légendaires, pourvus d'une existence individuelle dans l'espace et dans le temps,



tandis que l'allégorie crée des êtres indéterminés, destinés à incarner une idée générale. D'autre part, le mythe n'a point une signification aussi explicite et aussi évidente que l'allégorie : il peut recevoir plusieurs interprétations, proportionnées à la capacité des esprits qui les forment. L'allégorie est imaginée à dessein ; c'est un être artificiel et abstrait : elle donne à l'idée un vêtement plutôt qu'un corps ; elle nous fait douter de l'idée, au moment où elle prétend la réaliser. Elle témoigne de l'infirmité de notre pensée, qui s'entend moins bien à animer ses créations qu'à découvrir dans les créatures une vie qu'elle ne [49] réussit point à épuiser. Mais le poète participe à la puissance créatrice : entre ses mains l'allégorie se change en mythe. Tous les êtres de son imagination acquièrent une existence personnelle. Nous nous reconnaissons en eux mieux qu'en nous-mêmes ; loin de les tenir pour dépouillés de toute réalité, c'est en eux que notre propre réalité se révèle à nous : ils deviennent les types et les modèles de la condition humaine.

Ainsi nous sommes tous identiques aux prisonniers de la Caverne, enfermés dans le monde de l'espace comme dans une prison sans bords, inconscients de nos chaînes parce que nous n'avons pas d'expérience d'un état plus libre, et regardant comme des choses véritables tous les objets qui s'offrent à nos sens, parce que notre pensée ne s'est pas encore éveillée à l'exercice d'une activité désintéressée. C'est cet exercice qui nous délivre. Comme le prisonnier, qui n'avait vu jusque-là que des ombres produites sur un mur par un feu allumé par l'homme, découvre avec admiration, après un instant d'éblouissement, la beauté des objets que le soleil éclaire, le philosophe à son tour apprend à reconnaître que la matière n'est qu'une ombre, mais qu'il est possible de saisir, sous la forme d'une idée, le principe intérieur qui fonde sa réalité et son sens. Et puisque toutes nos idées gravitent autour de l'idée du Bien, qui seule donne à notre esprit le mouvement et le repos, cette idée qui éclaire et anime toutes nos pensées, comme le soleil éclaire et anime tous les corps, devient le véritable soleil du monde intelligible. Loin de retrancher la Caverne de la liste des mythes platoniciens, sous prétexte qu'elle est une allégorie plutôt qu'un mythe, il vaudrait mieux la considérer comme la source de tous les autres mythes : car elle nous invite à faire du monde sensible [50] tout entier un seul et vaste mythe capable d'alimenter

tous les mythes particuliers et dont les ressources de la dialectique nous aideront à déchiffrer le secret.

Le mythe de la Réminiscence prolonge le mythe de la Caverne, mais il attire le regard sur le séjour des idées à l'intérieur des esprits et sur le mystère de leur naissance. Comme le souvenir ne peut habiter que dans la pensée, l'idée, qui reçoit l'être de l'acte par lequel la pensée la forme et la comprend, doit être découverte dans notre propre fonds. Mais, comme le souvenir demeure obscur tant qu'aucune circonstance extérieure ne le rappelle, l'idée ne surgit dans la conscience qu'à l'occasion d'un objet visible qui la suggère. Tout se passe comme si nous avions contemplé dans une vie antérieure l'univers des idées pures et comme si l'intelligence s'efforçait toujours d'en ranimer le souvenir enseveli. C'est qu'on pense comme on se souvient ; c'est que toute forme de connaissance réside dans une analyse de l'esprit par lui-même. Peut-être même y a-t-il entre la mémoire et la pensée, comme certains modernes l'ont senti, une affinité plus profonde, s'il est vrai que toute perception abolie se spiritualise, et qu'en rompant peu à peu ses attaches avec l'espace et avec le temps elle tend à devenir une pure opération qu'il dépend exclusivement de nous d'accomplir.

Mais le mythe de la Réminiscence a d'autres visées. Tout le monde se rappelle les images magnifiques par lesquelles le char de l'âme, échappant à la conduite de l'Intellect, est précipité du monde des idées dans le monde sensible par le noir coursier du Désir. Sans insister sur les rapprochements qui ont été tentés entre une telle conception et le dogme chrétien de la chute, on peut dire que l'objet du mythe est assurément de montrer la dépendance entre toutes nos facultés, [51] et plus particulièrement de subordonner la clarté de notre connaissance à l'orientation de notre volonté. C'est le désir qui obscurcit le miroir de la conscience et qui fait apparaître dans le monde la matière où il trouve à la fois son aliment et sa fin naturelle. On comprend dès lors pourquoi la condition de tout exercice de l'intelligence doit résider dans une purification à l'égard des passions. Nous ne cessons ainsi de produire en nous-même la vérité du spiritualisme comme celle du matérialisme par la direction que nous donnons à notre attention et à nos préférences.

Le rôle du mythe n'est pas seulement de traduire dans des images sensibles la vérité intelligible. Il réalise la jointure des deux mondes. Il témoigne en faveur de l'harmonie de notre double nature. Il invite les yeux du corps à reconnaître, à travers les formes qu'ils contemplent, un principe spirituel qui les anime et que notre pensée contemple à son tour au-dedans d'elle-même. Il ne suffit donc pas de soutenir, comme on l'a fait, que, puisqu'il n'y a de science que des idées, les mythes expriment seulement des opinions vraisemblables concernant les apparences. Il serait plus vrai de dire que le mythe est un instrument de médiation entre la chose et son idée, qu'il donne à la première la vie qui lui manque, à la seconde le témoignage visible de sa puissance et de son efficacité.

Mais comment pourrait-on expliquer cette mystérieuse médiation autrement qu'en nous faisant assister à l'éclosion des choses elles-mêmes ? Tous les mythes affectent le caractère d'une genèse. Plotin déjà disait que « le propre du mythe est de présenter [52] comme séparées dans le temps des choses qui de fait coexistent, mais diffèrent par le rang et les qualités ». Et M. Bréhier reconnaît que « ce qu'il y a d'essentiel dans le mythe, c'est qu'il raconte une succession d'événements, qu'il est une conception historique des choses ». Ainsi, le mythe de la Caverne nous décrit le rapport de la connaissance sensible à la connaissance intellectuelle comme un acte de délivrance, et le mythe de la Réminiscence comme une chute passionnelle. C'est dans le temps où tout naît, tout croît et tout meurt que les idées développent leurs articulations et témoignent de leur fécondité. Car nous ne pouvons comprendre la valeur des choses que par leur origine et leur aboutissement.

Le plus grand de tous les mythes est donc celui de la Création : si c'est en vertu d'une participation éternelle de tous les êtres particuliers à un ordre spirituel que le monde existe et se soutient, il n'est pas faux, pour nous faire saisir cette participation par une image, d'évoquer un « fabricant souverain » qui, semblable à un artisan, soumet son œuvre à la loi de l'ordre, bien que l'imperfection de la matière la porte toujours à s'y dérober. Si le Bien et le Mal doivent être l'objet d'une option que chaque liberté doit accomplir et renouveler éternellement, il n'est pas faux, pour exprimer la portée incalculable d'une pareille option, de se représenter le monde tantôt comme s'éloignant toujours par notre faute de sa céleste origine, tantôt com-

me capable de s'améliorer sans trêve par la collaboration de toutes les bonnes volontés : les mythes de la Décadence et du Progrès ne cessent jamais de nous séduire. Enfin, si l'imagination humaine est incapable à la fois de supporter l'idée de notre anéantissement temporel et de s'élever jusqu'à l'idée de l'éternité de notre nature, elle trouve du moins quelque consolation [53] dans les mythes de la vie future. Le *Phédon*, en décrivant le sort des âmes après la mort, en les faisant comparaître devant leur juge, en les faisant entrer par la métempsychose dans de nouveaux corps, où les vertus et les passions de leur vie antérieure deviennent désormais leurs qualités naturelles, nous montre que nous sommes les ouvriers de notre destinée et que notre bonheur et notre malheur dépendent seulement de l'emploi de nos facultés. Dante, qui est le plus grand des mythologues, nous avertit même par plusieurs exemples que nous entrons dès cette vie et par notre libre choix dans le Paradis, le Purgatoire ou l'Enfer.

On comprend dès lors que le style des mythes ait un caractère solennel et pour ainsi dire religieux. Au lieu de rabaisser les dieux au niveau de notre humanité, comme le fait le merveilleux homérique, le mythe platonicien donne à nos démarches les plus familières une lumière surnaturelle. Il nous apprend à reconnaître que toute vérité est subjective et que le monde visible peut être à la fois un voile qui la dissimule et un témoin qui la révèle. Ainsi il faut que le mythe soit faux selon la lettre pour devenir vrai selon l'esprit : il est la pierre de touche qui permet de discerner l'idolâtre de l'initié.

Mais on n'a pas le droit d'opposer le mythe à la dialectique : le mythe est tout pénétré de raison et la dialectique n'est qu'une mythologie abstraite. Le mythe devance et dépasse l'intelligence : c'est la satisfaction qu'il lui donne qui fait sa densité et sa plénitude. A l'intérieur de certaines bornes fixées avec plus de rigueur, la science est aussi un roman que l'esprit se raconte à lui-même. Nul n'oserait soutenir que l'univers est représenté plus fidèlement par une architecture de concepts que par une floraison de symboles : il n'y a de ressemblance ni avec [54] l'une ni avec l'autre. Ce sont deux voies d'accès différentes vers la réalité : le concept nous permet de la reconstruire et d'agir sur elle, le symbole lui confère une vie propre à laquelle notre vie personnelle ne cesse de répondre. Jamais le poète et le savant n'auront fini de discuter sur la valeur respective et le degré de vérité de ces deux figures du monde. On les retrouve toutes deux

chez Platon : il a le sentiment de leur identité et ne cesse d'osciller de l'une à l'autre.

La perfection ne se trouve réalisée dans les œuvres de l'esprit que lorsque aucune distinction ne peut plus être établie entre la pensée et l'image. Il faut que l'idée se fasse chair pour qu'elle cesse d'être l'ombre d'un rêve ; il faut que la chair laisse voir en elle l'idée qui la transfigure pour qu'elle cesse d'être une chose obscure et séparée. Le concept isolé enferme le réel dans les limites d'une définition abstraite, l'image isolée l'enferme dans les limites d'un objet individualisé. Le propre du mythe est de fondre le concept et l'image de manière à rompre à la fois les limites de l'abstraction et celles de l'individualité. Il nous représente et il nous surpasse. Il nous rend sensible la vérité de la participation. Ce qui permet à Renan de dire d'une manière un peu imprécise : « Toute phrase appliquée à un objet infini est un mythe : elle renferme dans des termes limités et exclusifs ce qui est illimité. »

*28 septembre 1930.*

[55]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Deuxième partie**

# LE «POLITIQUE»

[Retour à la table des matières](#)

L'édition des œuvres complètes de Platon, publiée dans la collection des universités de France sous le patronage de l'Association Guillaume-Budé, est près d'être terminée : il n'y manque plus que le *Philebe* et les *Lois*. Elle fait le plus grand honneur à la science française à la fois par le soin avec lequel le texte et la traduction ont été établis, par l'agrément de la présentation typographique, enfin par les précieuses notices qui précèdent chaque dialogue et qui, venant de plusieurs auteurs, nous donnent sur l'histoire et sur la signification de la pensée platonicienne une vue d'ensemble où les perspectives différentes viennent se croiser. Le dernier volume paru est *le Politique*. C'est M. Auguste Diès qui nous en ouvre l'accès. Ce dialogue s'insère dans une tétralogie dont les deux premières parties sont le *Théétète* et le *Sophiste*, et dont la quatrième, qui devait être intitulée *le Philosophe*, n'a jamais été écrite. La critique moderne considère tous ces ouvrages comme appartenant à la fin de la carrière de Platon : *le Politique* est postérieur au troisième voyage de Platon en Sicile, et, soit qu'il ait été composé avant l'expédition de son ami Dion contre le tyran Denys le

Jeune et qui devait se terminer par un désastre, soit [56] qu'il ait été composé après, il est difficile de n'y pas trouver parfois un écho des événements de Syracuse.

La vie de Platon met admirablement en lumière les rapports de la philosophie et de la politique tels qu'on les concevait dans l'Antiquité. La sagesse n'était point alors affaire privée. Elle ne résidait point dans la simple culture de la vie intérieure. C'est à la fin de l'hellénisme seulement, avec l'épicurisme et le stoïcisme, quand la cité se dissout, que le sage se replie dans une solitude qui doit le protéger contre toutes les atteintes du dehors. Jusque-là, il se mêle à la vie publique. Il y avait des législateurs et des tyrans parmi les Sept Sages ; si le sage n'a pas en main le pouvoir, il conseille encore celui qui l'exerce, et il le juge ; il s'applique à l'éducation des jeunes gens qui demain vont devenir des citoyens et assumer l'administration de l'État. C'est que l'homme est avant tout un « être politique » ; c'est seulement dans la politique qu'il trouve l'emploi de ses dons : elle est le seul terrain où son ambition puisse se satisfaire et sa valeur se faire jour ; elle lui permet de mettre en jeu ses fonctions les plus hautes, celles qui l'élèvent au-dessus de son individualité corporelle et qui portent en elles le caractère de l'universalité. Et si la plus parfaite de toutes les vertus est la justice, c'est parce qu'elle surajoute à l'ordre de la nature, qui est l'œuvre aveugle du démiurge, un ordre humain qui le répare et qui est pensé, approuvé et voulu par nous.

Platon appartenait à une famille aristocratique qui se rattachait elle-même à Codros et à Solon. Mais les troubles violents qui agitaient la vie politique d'Athènes à son époque ne lui permirent pas de prendre part aux affaires, ni d'entreprendre un effort efficace pour introduire l'idéal de justice dans le gouvernement [57] de son pays. Quand les Lacédémoniens obligèrent Athènes, en 404, à adopter le gouvernement oligarchique, le cousin de Platon, Critias, devint le chef des Trente Tyrans ; dans cette dictature féroce, il n'y eut pas de proscripteur plus sanglant. Quand la démocratie fut rétablie, en 401, une ère de vengeances commença, dont la condamnation de Socrate ne fut sans doute qu'une sorte d'épisode. Comme il arrive souvent, le mal et la déraison qu'il voyait partout autour de lui invitèrent Platon à en chercher les remèdes, à imaginer un ordre social capable d'assurer cette paix et cet équilibre qui empêchent tout citoyen de devenir victime tour à tour des violences qu'il subit et de celles qu'il commet.

Les préoccupations politiques ont toujours été au premier plan de sa pensée. *La République* et les *Lois* sont ses deux ouvrages les plus considérables. C'est dans l'organisation de la cité que son système philosophique trouve non seulement l'épreuve qui le confirme, mais la réalisation qui lui permet de prendre corps. Car ce n'est point un divertissement, mais un devoir pour le penseur, de rendre la raison agissante et de chercher à la faire régner dans les institutions qui règlent l'ordre de la cité ou les relations des hommes entre eux, c'est-à-dire l'ordre le plus haut que l'homme puisse songer à édifier.

Mais il est plus difficile d'être prophète dans son propre pays que dans aucun autre. Il est difficile surtout d'y faire accepter un plan de réformes qui n'épouse pas jusqu'à un certain point les passions de quelque parti. C'est pour cela que les réformateurs et Platon lui-même supposent si volontiers un état initial où les hommes, vivant encore à l'état dispersé ou très près de la nature, pourraient être rassemblés par la sagesse du législateur avant que la longue injustice des régimes politiques les eût corrompus. [58] Mais c'est là proprement l'utopie véritable. L'esprit révolutionnaire retourne toujours vers elle par la pensée et par le désir : et c'est pour cela qu'il ne songe qu'à abolir les formes sociales qui se sont gâtées peu à peu au cours du temps, pour en instaurer de nouvelles que la raison seule dicterait. Et Platon lui-même cède à une séduction de ce genre quand il accepte de se rendre en Sicile à l'appel de Denys, où il sera reçu non seulement comme un étranger, c'est-à-dire, selon ses propres paroles, comme « un homme divin », mais comme un philosophe admiré, comme un conseiller écouté, et où, disposant indirectement de la puissance souveraine, il pourra joindre en quelque sorte la force et la persuasion pour faire régner enfin la justice dans la cité. On sait toutes les désillusions qu'il eut à subir de la part du premier Denys, qui n'était qu'un tyran sans scrupules ; de la part du second Denys, dont il espérait être l'éducateur, mais qui était versatile et colérique, et tour à tour s'enthousiasmait pour la vertu et la persécutait ; de la part enfin de Dion lui-même, son ami le plus cher, son disciple le plus fidèle, qui, chassé par Denys, le chasse un moment à son tour, mais n'a pas le temps d'édifier la cité parfaite, est obligé peut-être de pratiquer lui-même la violence et périt à la fin assassiné.

De tels espoirs, de tels échecs, une expérience si directe et si décevante de l'action politique devaient exercer une influence particuliè-



rement profonde sur la pensée de Platon, et diminuer sa confiance dans toute forme privilégiée de gouvernement, dans celle même qui lui avait paru la meilleure et qui était le despotisme de la sagesse, puisqu'on peut se demander si la sagesse peut jamais coexister avec la réalité du pouvoir. De là cette recherche d'un tempérament entre des principes opposés, qui remplit *le Politique*, [59] qui en fait une sorte d'intermédiaire entre l'intransigeance de *la République* et l'empirisme des *Lois*. Maintenant l'acte du législateur cesse d'être une simple application de la science pour devenir une proportion entre la science et les événements ; il cesse de proposer à tous les citoyens un idéal identique, mais il poursuit une sorte de mariage entre les différences individuelles, qui font la vigueur d'un État si elles parviennent à s'accorder, et sa ruine si chacune d'elles cherche à l'emporter.



Il y a dans *le Politique* quatre thèmes principaux : que la science politique est au-dessus de toutes les lois ; que dans la pratique, pourtant, les lois sont une garantie nécessaire contre l'arbitraire du pouvoir ; que la sagesse politique est un art de la mesure ; et que cette mesure, enfin, doit composer les forces opposées dans une harmonie où chacune d'elles trouve à s'employer. Cet idéal paraît répondre si bien à nos préoccupations contemporaines, selon M. Auguste Diès, que dans un article du *Bulletin* de l'Association Guillaume-Budé (numéro 49, octobre 1935) il le considère comme exprimant « la meilleure formule de cette politique vraiment humaine à laquelle tous les bons esprits voudraient trouver aujourd'hui le moyen de collaborer ».

Que la science politique soit au-dessus de toutes les lois, c'est là une affirmation qui doit surprendre tous ceux qui évoquent des textes célèbres, comme la prosopopée des lois dans le *Criton*, ou la réponse de Socrate à Calliclès dans le *Gorgias*. Cependant ici Platon nous montre que les lois ne peuvent être qu'un pis aller. Car il faudrait qu'elles fussent l'incarnation vivante de la raison et elles ne sont que l'héritage [60] de la tradition, et souvent le fruit de l'intérêt, du caprice ou de la passion. Elles ont encore une rigidité abstraite alors que nous n'avons jamais affaire qu'à des circonstances particulières. De plus, elles supposent toujours une volonté qui les applique. Or la volonté de l'homme juste ne connaît pas d'autre loi qu'elle-même : c'est elle qui produit la loi, loin qu'on puisse l'y soumettre. « Quand la sa-

gesse et la tempérance sont jointes dans un même homme avec le souverain pouvoir, dit Platon, c'est de là que prennent naissance la bonne police et les bonnes lois, et elles ne peuvent avoir une autre origine. » Dans tous les dangers qui menacent l'État, il en est comme dans les dangers qui mettent en péril l'existence du navire ou la vie du corps : alors il faut accorder une pleine confiance au pilote, et non point l'obliger à se soumettre aux principes de la navigation ; au médecin, et non point l'obliger à guérir le malade selon les règles de l'art. Ainsi dans toutes les formes de notre activité il faut que ce soit la partie immortelle de notre être, c'est-à-dire la raison et non pas la loi, qui soit notre guide.

Le sage, quand il est au pouvoir, rend les lois inutiles. Il ne permet pas à Antigone de réclamer contre Créon, ni aux lois écrites de contester avec la vérité et la justice. C'est la vérité et la justice qui lui tiennent lieu de lois : seul celui qui les connaît et qui les pratique possède la véritable science du commandement. Ce sont elles, selon Xénon, « qui font les rois et les chefs, et non point le sceptre, ni l'élection par le premier venu, ni le sort, ni la violence, ni la brigue menteuse ». Aussi comprend-on que dans les époques troublées la conscience publique tourne ses vœux vers le bon tyran, qui joint à une vue claire du bien le courage de le réaliser malgré tous les obstacles qu'il rencontre sur [61] son chemin. Seulement, existe-t-il un bon tyran ? Où le trouver ? Comment le reconnaître ? Comment être sûr de la pureté de ses desseins et empêcher que le pouvoir ne le corrompe ? Il n'est rien de plus que le chef d'une cité idéale que le mythe seul nous permet de décrire. Et Platon nous dit que ces pasteurs des peuples qui gouvernaient les sociétés primitives selon la raison étaient des demi-dieux ou des démons, et non pas des hommes. Maintenant que les hommes dirigent eux-mêmes leur propre destinée, ils ne sauraient en trouver parmi eux ; et la loi devient nécessaire pour les protéger contre la violence et l'injustice de tous ceux qui détiennent le pouvoir.

Car ceux-ci sont toujours des individus comme vous et moi. Ils sont soumis aux passions ; ils sont engagés dans une situation qui leur est propre, dans des intérêts qu'ils confondent avec ceux de l'État. Nul n'a assez de force pour porter la responsabilité du pouvoir absolu. Nul n'a assez de clairvoyance ni de maîtrise de soi pour se passer de la direction et de l'appui de la loi. Nul n'a pour cela assez de sagesse ou assez de grâce. « Les abeilles, dit Platon, ont leurs rois : mais il ne

pousse pas des rois dans les cités comme dans les ruches. » Le pouvoir absolu tente toujours le violent plutôt que le sage. Mais le règne de la raison est un idéal que la loi cherche à imiter : elle en est une sorte de souvenir et de substitut. Elle est toujours imparfaite, et il faut veiller sur elle pour qu'elle ne devienne point l'ouvrage des partis, c'est-à-dire des passions. Et il ne faut pas oublier que tout le monde se plaindra toujours des lois : car elles limitent les égoïsmes pour leur permettre de se supporter et de s'accorder. « Il est ordinaire, nous dit Platon, que l'on recommande aux législateurs de faire des lois telles que le peuple et la nation s'y soumettent volontiers ; c'est à peu près comme si [62] l'on recommandait aux maîtres de gymnase et aux médecins de dresser le corps et de guérir les maladies par des voies douces et agréables. Tandis qu'au contraire on s'estime fort heureux la plupart du temps de pouvoir rendre à quelqu'un la santé et de lui donner un tempérament robuste en ne le faisant souffrir que médiocrement. »

On sait que Platon distingue entre trois sortes de gouvernement, dont chacun peut prendre deux formes différentes selon qu'il respecte la loi ou qu'il la méprise. Ce sont la monarchie, l'aristocratie et la démocratie, mais qui tendent toujours à dégénérer en tyrannie, en oligarchie et en démagogie. Aucune de ces constitutions n'est supérieure par nature aux deux autres : car la valeur d'un régime résulte toujours d'un certain rapport qui s'établit entre la loi elle-même et la manière dont on l'applique. Peut-être le pire de tous les gouvernements est-il le gouvernement simple, et le meilleur un gouvernement mixte qui réunit les avantages de tous et compense pour ainsi dire les inconvénients de chacun, comme on le voit à Sparte où le pouvoir est en même temps démocratique et aristocratique, où l'on trouve une royauté à vie, mais qui est tempérée au lieu d'être aggravée par la tyrannie des éphores. Par une sorte de paradoxe, si le gouvernement s'éloigne de la légalité, c'est quand il est le plus fort qu'il est le moins supportable. Là où la loi est respectée, c'est la monarchie qu'il faut préférer ; là où elle est méprisée, c'est la démocratie. Au lieu de dire, comme certains des fondateurs de l'État moderne, que la démocratie n'est viable que par le règne de la vertu, Platon soutient au contraire que, le pouvoir s'y trouvant émietté, elle est incapable d'un grand mal comme d'un grand bien : quand tout est troublé, c'est le régime où il fait le meilleur vi-

vre. Ce qui est, [63] pour le désordre dont nous souffrons, une consolation singulièrement amère et pessimiste.



La vertu du politique est la même que celle du sage : c'est la mesure. Mais la mesure est un art difficile. Elle n'est pas, comme on le croit, le signe de la faiblesse, mais de cette force suprême qui, au lieu de céder aux passions, les contient en retenant en elle l'énergie de toutes. Le plus beau nom que l'on puisse donner à un homme d'État est celui de modérateur. Platon multiplie les formules par lesquelles il montre dans la mesure le signe même de l'action conforme à la raison. Dans la pensée comme dans la conduite la mesure réalise l'achèvement parce qu'elle est la limite entre le trop et le trop peu. Elle donne aux choses leur forme et leur équilibre. Tout art réside dans l'introduction de la mesure. Et Dieu lui-même est la juste mesure de toute chose. Faut-il rappeler le mot d'Hésiode que « souvent la moitié est plus que le tout » ? Car ce qui suffit est toujours plus que ce qui excède. Ainsi, « la sagesse est le plus beau des accords ». Non point que la mesure dispense de tout le reste : car elle suppose précisément une activité qui vient d'ailleurs, mais dont elle règle l'emploi. Aussi peut-on dire qu'elle est « un accessoire qui donne leur prix aux autres qualités, mais que considérée seule elle ne mérite pas qu'on en parle : tout ce qu'on peut faire alors, c'est de n'en dire ni bien ni mal ».

Mais par là aussi elle permet de définir à la fois le devoir du politique et les bornes de son action. Le problème politique naît de la discorde qui existe entre les hommes. Le rôle du chef n'est pas de l'aggraver, mais de l'apaiser. Il ne sert pas son parti, [64] mais l'État. Il doit créer une alliance entre les forces contraires, qui sont toujours aux prises, en usant à la fois de la contrainte et de la persuasion. Il ne ressemble pas au pasteur des peuples du vieux mythe, mais au tisserand qui donne à la toile sa continuité et sa résistance en entrelaçant avec habileté la chaîne avec la trame. Ainsi procédait déjà le dialecticien qui construisait l'Idée par un mélange du Même et de l'Autre. Le véritable politique, au lieu d'être un assembleur d'idées, est un assembleur d'hommes ; et les différences qui existent entre eux doivent lui servir, au lieu de le gêner. Elles forment la matière de son ouvrage. Il compose la force avec la douceur ; il a besoin à la fois des impulsifs et

des pacifiques ; il s'appuie sur l'ardeur des jeunes gens et sur la pondération des vieillards ; il n'ignore pas que ce sont les conservateurs qui donnent à la société sa stabilité et les révolutionnaires qui lui donnent son élan. Le difficile, c'est qu'il faut qu'il réalise d'abord l'harmonie dans son âme pour être capable de la réaliser dans la cité ou entre les cités. Mais c'est cette maîtrise qui définit le politique par opposition au politicien : l'intervalle qui les sépare est aussi grand que celui qui sépare le philosophe du sophiste. Il est parfois difficile de les distinguer, et pendant toute sa carrière Platon, après Socrate, nous a enseigné à le faire. Les seconds ne cherchent qu'à séduire ; ils n'ont de goût que pour l'apparence, pour l'intrigue et pour les succès de l'amour-propre. Les autres ne cherchent qu'à s'éclairer eux-mêmes et à éclairer autrui : ils veulent produire entre les hommes la paix active de la raison ; et pour elle, à chaque instant, ils engagent leur vie.

*29 décembre 1935.*

[65]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Deuxième partie**

# LA DIALECTIQUE PLATONICIENNE

[Retour à la table des matières](#)

Il y a des sommets de l'esprit, Platon, Dante ou Descartes, qui dominent l'humanité et dont nul n'approche sans s'élever au-dessus de lui-même. À la base, ils s'appuient sur leur époque, de telle sorte qu'ils nous paraissent d'abord loin de nous et comme étrangers à nos pensées et à nos soucis. Mais si nous triomphons de ces résistances, si nous consentons à gravir cette pente où, resserrant par degrés l'espace confus qui les supporte, ils tendent vers le ciel une cime presque immatérielle, alors nous oublions la distance qui nous sépare d'eux : le chemin qu'ils tracent devant nous, c'est en nous que nous le parcourons, et l'horizon spirituel qu'ils nous découvrent, c'est le nôtre autant que le leur. Platon est un de ces sommets. Ce serait un mauvais signe que d'invoquer l'époque troublée où nous vivons pour détourner de lui notre regard sous prétexte de l'appliquer à des préoccupations plus pressantes. Les problèmes de l'heure actuelle ne produisent en nous tant d'anxiété que parce que nous attendons leur solution du hasard ou

de la force, et non point de cette élévation intérieure qui, loin de nous incliner, comme on le croit, à nous en désintéresser, nous permet de les surmonter au lieu de nous laisser [66] étourdir par eux. C'est le propre de la véritable grandeur de n'appartenir à aucun temps, de nous découvrir sa présence dès que notre destinée est en jeu, et de nous apporter le seul secours qui soit efficace quand les règles de l'expérience commune viennent à nous manquer. Tel est l'exemple que nous donne Platon : jusque dans la politique, qui doit être un effort pour faire régner la sagesse dans le monde, et, pour ainsi dire, une philosophie militante, c'est l'âme tout entière qui doit être à l'ouvrage et témoigner encore de la force, de la lumière et de l'harmonie qu'elle a su se donner à elle-même.

Aussi lira-t-on avec l'intérêt le plus vif le livre que M. Léon Robin vient d'écrire sur *Platon* (Alcan), qui est un livre de synthèse, dans lequel l'auteur nous donne le fruit des recherches qu'il a consacrées à ce philosophe pendant de longues années, et qu'il avait inaugurées par deux thèses aujourd'hui classiques sur *la Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote* et *la Théorie platonicienne de l'amour*.

Tout le monde se rend compte des difficultés qu'on peut éprouver à retrouver aujourd'hui la véritable pensée de Platon. Platon est un poète en même temps qu'un philosophe. Il produit dans notre esprit beaucoup moins une conviction qu'une sorte d'enchantement. Quand la raison succombe, le mythe vient à son secours, et l'on serait embarrassé de dire si c'est par un élan spirituel qui la dépasse, ou par une feinte de l'imagination qui la supplée. Le dialogue qu'il emploie toujours garde souvent un caractère d'ambiguïté, en opposant des thèses adverses, mais sans nous permettre de décider entre elles. Certains de ses livres comme le *Phèdre* ou le *Banquet* ont une perfection et une beauté qui se suffisent, qui permettent de les regarder comme de [67] véritables œuvres d'art, au-delà des thèmes philosophiques qui en sont l'objet. D'autres comme le *Sophiste* ou le *Philèbe* renferment des discussions abstraites si subtiles ou si arides qu'elles déçoivent ou rebutent un lecteur mal préparé. Tantôt la connaissance le cède à l'amour, qui seul est capable de nous faire monter degré par degré l'échelle des différents niveaux de l'être ; tantôt ces niveaux eux-mêmes expriment les différentes étapes d'une dialectique intellectuelle pleine de méandres et de retours et dont il est difficile de faire converger tous les

chemins. Nul n'a poussé plus loin cette rigueur critique et destructive par laquelle il semble se fermer à lui-même toutes les issues, comme on le voit dans le *Parménide* ; mais nul en même temps n'a accordé davantage à la puissance constructive de l'esprit dans la double architecture du monde des Idées et du monde de l'expérience.

Nous n'oserions pas dire qu'il existe un système platonicien. L'exposé que Platon nous donne de sa doctrine ne coïncide pas avec celui que nous en donne Aristote, qui a suivi ses leçons. Il est comme les auteurs qui ont été trop étudiés, trop commentés et trop admirés. Chacun cherchait en lui ce qu'il aimait, et ceux qui ont cru lui être le plus fidèles trouvaient en lui une suggestion plutôt qu'un enseignement. Mais il existe une atmosphère platonicienne. Et nous pouvons dire que tous ceux-là « platonisent », qui pensent que le monde visible n'est que le point d'appui d'une démarche ascensionnelle de notre pensée, qui nous découvre la véritable réalité dans certains actes qu'elle accomplit, et qui ne la retrouve dans les choses que sous une forme imparfaite et dégradée, où s'exprime pour ainsi dire son propre fléchissement. C'est peut-être le mal comprendre que de lui reprocher avec [68] Nietzsche d'avoir inventé le mythe de l'esprit pur ; et ce n'est pas le trahir que d'affirmer que la forme suprême de la réalité est pour lui de nature spirituelle et que toutes les autres formes n'en sont que des signes ou des moyens.

\*

M. Léon Robin a essayé de nous montrer tous les aspects de cette doctrine si complexe. Mais elle a un centre d'unité, qui est le mouvement intérieur par lequel l'âme s'élève vers la vérité : c'est à la fois un élan et une méthode qui s'expriment à travers le *dialogue*, qui invitent l'âme à se *ressouvenir* de ce qu'elle porte en elle, qui l'animent d'un *amour* pour tout ce qui lui est supérieur, et qui l'obligent enfin à retrouver dans le réel par la *dialectique* cet ordre, cette proportion et cette harmonie qui nous montrent en lui l'ouvrage même de l'esprit.

Voyez le dialogue, dont Platon emprunte le modèle à Socrate, et dans lequel déjà s'esquisse la dialectique vivante où l'esprit cherche une vérité commune à tous et à laquelle tous participent : on ne découvre cette vérité qu'en faisant la chasse aux illusions qui la dissimulent, en avançant pas à pas à travers une suite de degrés, et l'accord ne



se produit que parce que les relations entre les idées ont été éprouvées et vérifiées ensemble. Mais ce dialogue entre des interlocuteurs différents ne fait que prolonger et extérioriser le dialogue solitaire et muet que l'âme poursuit sans cesse avec elle-même. Car il y a en nous une pluralité d'apparences, d'opinions et de tendances qui à tout instant s'opposent et se combattent : entre elles, nous ne cessons jamais de comparer et de choisir. Or la vérité nous fuit sans [69] cesse, et nous ne pouvons la saisir que par un acte qu'il nous faut toujours accomplir de nouveau. Et le dialogue nous montre que la philosophie doit d'abord incliner l'âme vers cette vérité dont elle a le désir, mais dont la vue lui échappe presque toujours. Elle est « protreptique ». Elle est une éducation de soi-même et de tous.

Pourtant cette vérité ne s'introduit point en nous du dehors. Elle n'est pour nous une révélation qu'au moment où nous découvrons que nous la portions déjà en nous, bien que nous l'eussions oubliée. De là cette théorie que le savoir est une réminiscence, et qui nous paraît quelquefois si singulière parce que nous l'associons naturellement au mythe d'une vie antérieure où nous aurions contemplé la réalité face à face. Mais il ne faut pas que le mythe, en illustrant la théorie par une image, nous dissimule sa signification spirituelle. Le même mot de réminiscence suffit à marquer qu'il s'agit d'un retour sur soi, d'un repliement ou d'une réflexion de l'âme sur elle-même. Ce serait une idolâtrie de penser que l'âme pût trouver en elle un objet intérieur déjà réalisé sous la forme d'un souvenir obscur et qu'il lui suffirait d'amener en pleine lumière. L'âme ne peut se replier que sur sa propre unité, c'est-à-dire sur son activité propre qui est son essence même. C'est alors qu'elle se détache de toutes les apparences particulières qui jusque-là s'imposaient à elle et ne cessaient de la séduire. Et c'est en cela que consiste pour elle la purification véritable. On peut bien dire que ce qu'elle nous livre, c'est un monde inconnu dont le monde que nous avons sous les yeux nous sépare par une sorte d'écran. Mais ce monde ne peut pas être un monde de choses ; c'est une vie que l'esprit va se donner à lui-même, un ensemble d'opérations intérieures qui nous rendent intelligibles les [70] objets sensibles, et qui sont en effet les véritables réalités dont ceux-ci ne sont que les ombres. De là précisément cette impression indéfinissable que nous éprouvons quelquefois de n'apprendre jamais que ce que nous avons toujours su, et qui s'explique assez facilement si l'on pen-

se que recevoir une nouvelle connaissance c'est découvrir en soi le pouvoir de la produire.

Mais comment ce pouvoir parviendra-t-il à s'exercer ? Pourquoi ne demeure-t-il pas oisif ? C'est qu'il y a en nous un mouvement qui nous empêche précisément de nous contenter de ce que nous avons, qui nous oblige toujours à nous dépasser, qui cherche l'essence à travers l'apparence et qui ne veut posséder qu'afin de produire et d'engendrer. Ce mouvement, c'est l'amour, qui est le fils de la Pauvreté, qui n'aime que ce qu'il n'a pas, qui est toujours « déçu et mourant, mais en même temps plein de courage et de vie », qui nous ôte à nous-même, mais nous porte au-dessus de nous-même, qui nous désindividualise et requiert de nous une purification et une abnégation perpétuelles. L'amour est l'aiguillon de toute âme qui s'élève. Il n'y a que lui qui ébranle l'esprit et l'oblige à agir. C'est lui qui à travers la beauté nous découvre l'idée dont elle est le lumineux visage, et qui à travers cette beauté rapproche les êtres les uns des autres et les pousse à s'unir. Mais c'est l'idée qui les attire : en elle ils s'aiment au-delà d'eux-mêmes C'est donc le propre de l'amour de hausser notre âme de la sensation jusqu'à l'idée : c'est sur elle que l'Amour se pose. M. Robin dit justement qu'il réalise « la synthèse de l'empirique et de l'idéal ». On comprend qu'il se flatte d'être éternel : il soulève tout ce qui est mortel jusqu'à l'immortalité.

[71]

\*

Mais si la philosophie doit éprouver l'âme par le dialogue, la purifier par la réminiscence et la mouvoir par l'amour, elle ne se réalise elle-même que par la dialectique, qui est la théorie des idées et dont les méthodes précédentes doivent seulement nous ouvrir l'entrée. Il faut que les disciplines scientifiques la préparent à reconnaître la relation et l'ordre qui unissent les idées entre elles. Mais, d'abord, en quoi consistent ces idées elles-mêmes que l'esprit seul est capable de saisir et qui, étant la vérité des choses, sont invisibles comme la vérité, bien qu'elles soient « plus solides et plus robustes que les choses elles-mêmes » ? On peut dire que, si la théorie des idées présente dans le platonisme un certain caractère d'ambiguïté, c'est parce qu'il semble tantôt que l'idée ne fait qu'un avec le « concept général », qu'elle est,

pour ainsi dire, « le sédiment » de toutes les expériences que nous avons faites, et tantôt qu'elle est le principe et le modèle d'où procèdent toutes ces expériences et dont elles sont une image plus ou moins infidèle. Mais il est clair que la comparaison qui nous montre la similitude qui existe entre les choses est destinée seulement à nous mettre sur la voie, afin de nous permettre d'atteindre leur essence, c'est-à-dire l'acte intérieur qui les fait être ce qu'elles sont. Nous passons alors d'une représentation qui était d'abord abstraite et générale et plus pauvre que les choses dont elle était tirée, à la loi même qui les produit et qui possède infiniment plus de valeur et de dignité qu'elles, non pas seulement parce qu'elle les enveloppe toutes, mais parce qu'aucune d'elles n'est rigoureusement conforme à leur loi de génération. [72] On le voit bien dans les idées morales auxquelles s'appliquait d'une manière privilégiée la méthode socratique, puisque l'idée de justice n'est pas seulement une dénomination commune à tous les actes justes, mais qu'elle est encore cet idéal vivant et plein dont chaque acte que nous appelons juste n'est qu'une approximation. On le voit dans les objets géométriques, qui forment une sorte d'intermédiaire entre les idées proprement dites et les objets réels, et dont les figures sensibles ne sont que l'ébauche la plus grossière.

Cependant le propre de la dialectique, c'est de nous apprendre quelles sont les relations des idées entre elles. Ici la méthode scientifique qui nous servait de guide doit être dépassée. Et Platon nous montre, en avançant sur ce point toutes les conceptions de la science moderne, qu'un principe hypothétique peut suffire au savant qui, après l'avoir posé, se contente d'observer « ce qui en résulte » ; au contraire, le propre de la dialectique, c'est de chercher à atteindre la véritable réalité, et par conséquent de remonter jusqu'à un principe « anhypothétique » qui ait un caractère absolu, et qui porte en lui-même sa propre justification. C'est ce principe qu'il nomme l'Un ou le Bien et qui seul pourra être l'objet suprême de l'entendement ou du vouloir : c'est vers lui que s'élève notre âme par la purification et par l'amour.

Seulement il faut aussi qu'à partir de ce principe nous puissions redescendre, c'est-à-dire rendre compte de la diversité des idées et des relations qui les unissent. Nous n'y parviendrons que par des opérations de division, qui sont en même temps des opérations de construction par lesquelles le fini et l'infini ne cessent de se composer. S'il faut en croire Aristote, les idées deviennent alors des nombres, où [73]

l'on voit bien que l'activité synthétique de l'esprit trouve l'application la plus rigoureuse, et qui nous ouvrent l'accès d'un univers pythagoricien. On n'oubliera pas toutefois que Platon, au lieu de confondre les objets mathématiques avec les idées, en fait toujours de simples intermédiaires entre les idées et les choses. Or cela même est instructif : car si les rapports mathématiques introduisent dans la réalité sensible des arrangements harmonieux, c'est parce qu'il y a une mathématique transcendante à celle des nombres, et qui est une mathématique de la qualité. Platon nous montre admirablement dans *le Politique* qu' « en prenant ensemble les deux infinis de l'excès et du défaut » elle les compare à la juste mesure. Elle ne cesse donc de calculer et de peser. Elle détermine le convenable et l'opportun. Par là elle introduit dans les choses la vérité en même temps que la beauté. C'est donc encore l'amour qui la dirige. Ainsi, d'une part c'est l'amour, dont on pouvait craindre qu'il ne cédât toujours à une inspiration sans frein et sans loi, qui assujettit au contraire le réel à la proportion et à l'harmonie. Et, d'autre part, la dialectique, loin d'opposer l'un à l'autre deux mondes hétérogènes, nous montre au contraire comment ils se pénètrent. M. Robin a raison de dire que pour Platon « il n'y a qu'un seul monde à des degrés différents d'ordre ou de confusion, de luminosité et d'opacité, selon que l'intelligence en aura, par la mesure mathématique, et ensuite par celle qui la dépasse, plus complètement conquis la maîtrise ».

*1<sup>er</sup> novembre 1936.*

[74]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Deuxième partie**

# LA CONTEMPLATION ET L'ACTION DANS LE PLATONISME

[Retour à la table des matières](#)

Le livre si informé, si pénétrant et souvent si émouvant auquel M. A.-J. Festugière a donné pour titre *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Vrin), n'est point seulement un livre d'érudition et d'histoire où l'auteur essaie de faire revivre, une fois de plus, la plus grande sans doute de toutes les doctrines philosophiques, celle qui n'a cessé d'inspirer et de nourrir la spéculation métaphysique et religieuse depuis plus de vingt siècles. Il ne nous intéresse pas seulement par une admirable restitution de la pensée hellénique, considérée pour ainsi dire à son sommet, ni par un effort rigoureux pour définir ce mot « contemplation », qui a été pris dans tant de sens différents, et dont on a fait tant d'abus, ni par cette sorte de préfiguration de l'Évangile qu'il nous invite à retrouver, comme on l'avait fait au Moyen Âge, dans la théorie platonicienne des Idées et de l'Un. Ce qui donne à cet ouvrage une portée si directe et si actuelle que nul philosophe ne peut le lire sans éprouver une anxiété sur son propre devoir, c'est qu'il

nous met en présence d'un conflit, qui réside au fond même de l'âme humaine, entre cette recherche solitaire de la vérité qui lui donne une jouissance secrète et incomparable, et les [75] exigences de l'action, qui risquent toujours de le divertir, mais qui semblent lui imposer de coopérer sans cesse à l'œuvre même de la création.

D'une manière plus pressante, au moment où le monde subit tant de bouleversements, où la passion et la violence menacent partout de l'emporter, où chacun tourne le regard vers des valeurs spirituelles méconnues dont il pense pourtant qu'il ne peut y avoir de salut que par elles, le philosophe, dont la mission est d'en être le gardien, restera-t-il un rêveur chimérique et inutile, tantôt indifférent aux événements, heureux de s'abstraire et de se suffire, et tantôt gémissant de son impuissance ? Ou bien entreprendra-t-il de rejoindre la contemplation et l'action, de conformer le réel à l'idée, de faire que le monde où son corps habite ressemble au monde qui habite sa pensée, et que chacun puisse voir par les yeux de la chair ce que les yeux de l'esprit ne découvrent qu'au petit nombre ? Le problème est de savoir comment se réalisera le passage entre cette réflexion tout intérieure qui lui découvre les objets de la pensée pure et cette réforme de l'univers qui doit les prendre pour modèles. Le philosophe est une sorte de pédagogue du genre humain. Laissera-t-il l'action politique entre les mains des ignorants, des passionnés et des ambitieux ? Acceptera-t-il de s'en désintéresser, ou bien voudra-t-il que sa pensée trouve en elle sa dernière réalisation, son épreuve et son fruit ? Le propre de la vie de l'esprit, c'est de nous obliger à retourner à chaque instant vers la source même de la vérité et du bien. Celui qui s'y livre est comptable devant tous les hommes du temps même qu'il lui a consacré. Il faut qu'il leur rende sensible cette vérité et ce bien jusque dans la situation concrète où la société les a placés, et dans les besognes mêmes qu'elle réclame d'eux : car [76] c'est pour eux la seule manière d'y participer. Mais un tel souci ne risque-t-il pas de corrompre la pureté de la contemplation elle-même ? Et ne vaut-il pas mieux que quelques hommes dans le monde contribuent à la maintenir, malgré leur apparente inutilité, et qu'il soit réservé à d'autres d'en faire pénétrer la lumière dans le monde de la matière et du désir ?

Tels sont les conflits qui n'ont cessé de demeurer présents à la conscience de Platon, et dont on peut dire que, s'ils lui ont été imposés par les circonstances où il a vécu, il n'est peut-être jamais arrivé à

les surmonter. Il appartenait lui-même à l'aristocratie. A une époque où l'activité la plus haute de l'homme ne se distinguait pas de celle du citoyen, il pouvait se considérer comme appelé par son passé, par les dons qu'il avait reçus, par l'idéal qu'il entendait servir, à gouverner la cité. Athènes venait de connaître les désastres de la guerre du Péloponnèse. Quand les Trente, dont font partie son cousin Charmide et son oncle Critias, prennent le pouvoir, il ne collabore point avec eux. Il repousse leur tyrannie violente et sanguinaire. Quand la démocratie revient aux affaires, il éprouve une déception plus grave encore, puisqu'il la voit condamner à mort Socrate, qui est le modèle même du sage et dont la vie et la pensée ne cesseront d'inspirer sa méditation sur les Idées et sur le Bien : même lorsqu'il le dépasse il prétend toujours lui demeurer fidèle. La Fortune, dont son ami Dion paraissait être l'instrument, lui permettra-t-elle du moins de réaliser à Syracuse, par des conseils donnés tour à tour à deux tyrans, Denys l'Ancien et Denys le Jeune, cet idéal d'un gouvernement fondé sur la sagesse, la justice et le désintéressement, qui s'était montré impossible à Athènes ? Malgré une obstination admirable, [77] Platon devait échouer trois fois dans cette même entreprise.

Dès lors, la fondation de l'Académie doit-elle être considérée comme un acte de découragement, comme la recherche d'une compensation où Platon essaie encore de réaliser par la pensée ce que l'événement lui refuse ? Se réfugie-t-il dans la contemplation après la défaite de l'action politique ? N'est-ce là pour lui qu'une sorte de fuite et de pis aller ? La contemplation n'est-elle donc qu'une action entravée ? Il nous semble au contraire que chez ce disciple de Socrate c'est la contemplation qui est primitive, c'est elle qui donne les joies les plus hautes et les plus pures : dès cette vie, au-delà de cette vie, elle est la fin vers laquelle la conscience ne cesse de tendre ; elle nous arrache aux ombres de la caverne et nous découvre le soleil intelligible. Seulement, c'est pour nous un devoir, souvent douloureux, d'y faire participer, dans les circonstances mêmes où la destinée les a placés, ceux mêmes qui par leurs seules forces ne pourraient pas s'élever jusqu'à elle. Il y a des prisonniers qui sont demeurés dans la caverne, et vers lesquels la mission du philosophe est de revenir. Ses échecs politiques ne le détournent pas de la politique ; jusqu'à la fin de sa vie, c'est à elle qu'il pense. Ses deux plus grands ouvrages sont *la Répu-*

*blique* et les *Lois* ; dans chacun d'eux c'est la contemplation qui dirige encore l'action du législateur.

\*

Que faut-il entendre par ce mot de contemplation, ou de *théorie*, comme le disent les Grecs, qui a eu tant d'écho dans le christianisme ? La contemplation exclut-elle l'action, comme on le croit si souvent, [78] ou au contraire l'appelle-t-elle comme le corps dans lequel elle s'incarne et auquel elle donne elle-même sa vie et sa lumière ? Le mot contemplation évoque le privilège de la vision qui nous permet de saisir le réel et de l'embrasser dans une sorte de présence actuelle. Les Latins lui donnaient une signification religieuse, qu'il n'a jamais perdue, et qui même a fini par prévaloir : contempler, c'est pour eux admirer ce grand temple qui est le monde. On peut donc considérer la contemplation sous trois aspects différents : elle est d'abord une spiritualisation de la connaissance proprement dite ; elle nous propose ensuite un objet à admirer et à aimer, qui doit devenir par conséquent un modèle de notre action ; et enfin, bien qu'elle nous détourne presque toujours de l'action et qu'elle soit par essence « apolitique », il n'y a ni action louable ni saine politique qui ne trouvent en elle leur origine.

Le propre de la contemplation, pour Platon, c'est de nous permettre d'atteindre l'*Idée*. Or l'idée, c'est d'abord la figure extérieure des choses, mais qui devient bientôt leur forme immuable : cessant alors d'être visible, elle ne peut plus être atteinte que par la pensée pure. Elle est un être intelligible qui est le seul être véritable et dont la présence ne peut nous être donnée que par une union réelle de notre âme avec lui. Ainsi la contemplation transforme l'âme en nous identifiant avec l'idée. Et c'est la meilleure partie de nous-même, c'est-à-dire notre esprit, qui perçoit la meilleure partie des êtres, c'est-à-dire leur essence. Mais, comme la vue n'entre en rapport avec l'objet que par la lumière du soleil, l'œil de l'âme n'entre en rapport avec l'idée que par la lumière du Bien. Et le Bien est le sommet du monde intelligible comme le soleil est le sommet du monde visible.

[79]

La contemplation est en réalité le savoir parfait. Elle nous donne une vue synoptique de l'Être. Et l'Être ne fait qu'un avec l'idée : autrement il ne pourrait pas être contemplé. Mais il ne peut l'être que si



l'âme se purifie : car une pensée sans mélange peut seule appréhender l'être sans mélange. La démarche de Platon n'est donc pas sans parenté avec celle de Descartes qui, par le doute méthodique, se délivre lui aussi de la sensation et de la passion, c'est-à-dire des ombres de la caverne, afin de saisir l'idée claire et distincte dans une pure opération de l'esprit. Alors cette opération et cette idée ne se distinguent plus. Peu importe après cela que Platon parle comme si l'opération nous donnait la possession d'un être véritable, et Descartes comme si cet être se réduisait tout entier à l'opération même qui l'appréhende, bien qu'il y ait déjà un idéalisme de Platon et encore un réalisme de Descartes. L'important, c'est que la contemplation puisse être définie comme la rencontre de la pensée et de l'Être. La dialectique devient alors un voyage à travers le monde des idées : c'est un double mouvement d'analyse et de synthèse ou, si l'on veut, de descente et de montée qui nous permet de découvrir, selon une méthode réglée, l'ordre de subordination des idées les unes aux autres. Mais la dialectique ne se suffit pas à elle-même : elle doit aboutir au repos de l'acte contemplatif, qui nous découvre, au-delà de toutes les idées, le foyer commun dont elles dépendent toutes et que Platon appelle l'Un ou le Bien, mais qui est aussi l'Être absolu, un être, il est vrai, souverainement concret, obtenu non point en dépouillant les essences particulières de leur originalité et de leur richesse, mais au contraire en les intégrant et en les surpassant dans le principe surabondant qui les soutient et qui les produit toutes. Cet Un [80] ou ce Bien, qui est l'origine de toutes les essences, n'est plus lui-même une essence. La contemplation ici transcende la connaissance : elle abolit le dédoublement qui en est inséparable. Elle réalise cette parfaite concentration intérieure, cette parfaite unité de notre âme que seule peut nous donner la présence même de l'Un. On a affaire ici à une expérience qui est une possession, à une existence que l'on voit, que l'on touche et que l'on sent, non plus à un concept que l'on définit. La contemplation spirituelle de l'Un apparaît à l'extrême pointe de la dialectique intellectuelle : elle la suppose au lieu de l'abolir. Et le christianisme en recueille l'héritage.

Mais ce principe qui nous unifie est aussi le vrai Dieu de Platon. Et puisqu'il est le Bien, il est aussi notre bien. Il est le terme de l'élan de notre âme, c'est-à-dire que la recherche philosophique est toujours pour nous un mouvement d'amour. Aussi doit-elle nous donner le bonheur, dont les Grecs ont toujours pensé qu'il était la fin même de

notre conduite. Mais cette « eudémonie », que M. Festugière rapproche de la béatitude, présente toujours une signification religieuse. Elle est l'état de celui qui a reçu en partage un heureux sort, puis l'état de celui sur qui veille un bon démon, enfin de celui en qui habite un dieu intérieur, ou qui est devenu l'ami des dieux. Elle est l'effet de la contemplation, qui, en nous donnant le contact de l'Un, introduit dans notre âme la proportion et l'harmonie. Et l'Un porte le nom de Beauté dès que l'amour s'y applique. Mais la Beauté ne peut pas être confondue avec les objets beaux. Comme l'Un elle est saisie d'une seule vue. Il n'y a qu'elle qui m'en donne la possession sensible. Elle est cachée et parfaite comme l'Un. Et le propre de la contemplation, c'est de réaliser le mariage de l'âme et de l'Un par l'intermédiaire de [81] la Beauté. C'est là un acte religieux, le sentiment d'une présence actuelle et vivante qui est pour moi le principe de toute intelligibilité et de toute joie. On comprend que toute notre conduite doive en porter la marque. Elle traduit, selon M. Festugière, une quête de Dieu à travers les phénomènes, qui prépare les âmes à l'Évangile.



Mais le philosophe qui a fui vers le monde des idées doit reprendre contact avec la réalité afin de la conformer à ces admirables modèles. Or c'est ici que commencent toutes les difficultés. « Il n'est pas étonnant, dit un texte célèbre de *la République*, que ceux qui sont allés là-bas ne consentent plus volontiers à s'occuper des affaires humaines ; non, mais c'est vers là-haut que leurs âmes toujours désirent se porter. Et alors quelle merveille si, au sortir de ces divins spectacles, ils se montrent tout gauches et ridicules quand il s'agit de redescendre à nos misères ! » Pourtant, malgré leur répugnance à agir, ce sont les seuls qui savent comment il faut agir. De là cette affirmation paradoxale, et qui éveille des réflexions moroses, c'est qu'« une cité où ceux qui doivent commander sont les moins ardents au pouvoir est nécessairement la mieux gouvernée ». Mais si on pense que la cité n'est plus susceptible d'être réformée, alors le sage est voué à la contemplation et la patrie est perdue sans remède. Cependant, pour qu'elle puisse l'être, il ne faut pas se consacrer d'emblée aux affaires en s'exerçant uniquement dans l'art oratoire, comme le propose Gorgias. Il faut d'abord contempler l'ordre pour devenir capable de le produire. La contemplation ne doit pas être un refuge. Il faut qu'elle nous permette

[82] d'introduire dans le monde la loi, l'ordre, la raison, c'est-à-dire de dominer les passions auxquelles le propre du barbare est de s'abandonner. Ainsi le loisir du philosophe devient la garantie même de la justice dans l'État, mais à la condition qu'il soit employé comme il faut. Et le rôle de l'Académie sera de former des hommes aptes à gouverner, et non point des rhéteurs, comme le fait Isocrate.

Les *Lois*, qui sont le dernier ouvrage de Platon, marquent, il est vrai, une certaine tristesse, un pessimisme désabusé. Nous ne retrouvons plus ici l'inspiration poétique ni l'enthousiasme spirituel du *Phédon* ou du *Banquet*. Dans l'aventure de Sicile, Platon a pris contact avec la réalité politique. Il a vu que le législateur doit quitter le ciel s'il veut gouverner la terre, mais en tournant toujours ses regards vers lui. Il est semblable au démiurge du *Timée*, c'est-à-dire médiateur entre l'esprit et la matière et toujours à mi-chemin entre l'ordre et le désordre. Nous pouvons penser sans doute que « les affaires humaines ne sont pas dignes d'un si grand soin. Mais un devoir nous force à les régler et c'est là notre infortune. » M. Festugière a bien raison de dire que les contemplatifs ont toujours éprouvé le même divorce entre leurs préférences les plus profondes et les exigences mêmes de l'action. Mais « l'élan qui les avait portés à se recueillir en eux-mêmes les pousse maintenant au-dehors. Celui qui les appelait à la vie solitaire les renvoie au monde. Ils en souffrent, mais ils vont. »

Tels sont les traits principaux par lesquels nous pouvons définir la contemplation dans le platonisme. On ne pense pas qu'ils aient beaucoup changé. Il y a une vie contemplative, qui suppose une disposition permanente de l'âme à laquelle nous devons nous préparer par une purification intérieure ; elle [83] nous permet d'atteindre dans une simple vue le centre même de toute connaissance et de toute action, que nous pouvons appeler l'Un et le Bien, et d'où procèdent à la fois la lumière qui nous éclaire et l'idéal même qui nous anime et qui nous soutient. Dans ce sommet de la conscience, nous sommes au-delà de toutes les idées, au-delà de tous les raisonnements. Nous faisons l'expérience d'une présence vivante, qui est celle même de l'Esprit, au point où il coïncide avec l'Être absolu et où il devient la source même de toute vérité et de toute valeur. Nous ne pouvons point le contempler sans l'aimer. La beauté sensible en est une sorte de reflet. Il est le principe de l'ordre qui doit régner dans le monde. Mais cet ordre, il appartient à chacun de nous de le mettre en œuvre. Il n'y parvient que

s'il accomplit avec perfection la tâche qui lui est propre. C'est alors seulement qu'on dit qu'il est juste. Il n'y a que le sage qui connaisse la justice et qui la pratique. Mais il n'y a point de justice dans la solitude. Car le sort de l'individu et celui de la cité sont inséparables ; « et quand la cité est malade il n'y a aucun salut pour l'individu ». Le rôle du sage est donc de produire l'avènement de la justice à la fois dans son âme et dans la cité. C'est donc lui qui doit gouverner. Il n'y a que lui qui soit digne d'être roi. Et l'on voit maintenant d'où proviennent tous les maux de la société : le seul homme qui mérite d'exercer le pouvoir ne songe qu'à le fuir. Encore n'y a-t-il aucune marque qui permette de le reconnaître. Et si on y parvenait la plupart des individus, craignant, s'il quittait sa solitude, qu'il ne gênât leurs affaires au lieu de les servir, ne penseraient qu'à le bannir.

*5 décembre 1937.*

[84]

[85]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

# Troisième partie

[Retour à la table des matières](#)

[86]

[87]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Troisième partie**

# LA PENSÉE GERMANIQUE

[Retour à la table des matières](#)

« Nous sommes destinés, écrit un des théoriciens de l'Allemagne nouvelle, à ne jamais laisser les autres pays en repos. » Même pour elle, ce repos, l'Allemagne est incapable de l'obtenir et de le vouloir : elle ne le distingue pas de la mort. Tout réveil spirituel doit être une lutte, une délivrance, une conquête, une mission divine qu'elle reçoit, qui l'emporte vers un avenir infini, indéterminé, et l'oblige à remettre sans cesse au creuset la totalité du monde créé. L'état d'âme de l'Allemagne contemporaine, que nul ne peut considérer sans un sentiment d'étonnement ou d'anxiété, nous invite à interroger la tradition de ses penseurs et de ses philosophes pour savoir s'il la prolonge ou s'il la renie, s'il exalte ou s'il avilit les valeurs humaines les plus hautes, celles sur lesquelles les esprits les plus nobles et les plus purs de tous les pays paraissaient s'être mis d'accord et qu'ils avaient toujours cherché à défendre contre les retours menaçants de l'instinct et de la barbarie.

Il n'y a point de livre plus suggestif à cet égard que celui que vient de publier M. Max Hermant sous le titre *Idoles allemandes* (Grasset) et dans lequel l'auteur essaie, avec beaucoup de sens politique et de

[88] finesse psychologique, de découvrir, à travers les événements qui se sont déroulés entre la révolution socialiste et la révolution hitlérienne, les caractères essentiels de l'âme germanique ; toujours insatisfaite, préférant le devenir à l'être, détournant sans cesse les yeux du fini vers l'infini, audacieuse et confiante dans l'acte d'une volonté qui a besoin pour s'exercer de l'obstacle même qu'elle brise, penchée vers la nature dont elle écoute avec ivresse la voix et qu'elle entend pourtant transformer à son gré par les ressources de la technique, oublieuse du passé pour que rien ne limite son essor dans un avenir vide et illimité et fondant en même temps tout son orgueil sur l'hérédité, avide de forcer le cours de la durée et de brûler les étapes du changement afin d'obtenir sans aucune maturation les effets les plus nouveaux et les plus grandioses, incapable à la fois de laisser à l'individu une vie qu'elle n'agrège pas et de s'agrèger elle-même à aucune communauté de peuples, distinguant mal en elle entre le spirituel et le matériel, entre la race qui la supporte et l'idéal qu'elle sert, pleine d'admiration pour les civilisations plus affinées de l'Angleterre, de la France et de l'Italie et se raidissant pour défendre contre elles tous les élans de la spontanéité instinctive, cherchant l'instrument de sa toute-puissance dans l'unité d'un État qu'elle déborde toujours, poursuivant la domination de l'univers par la victoire militaire ou la victoire économique, et trouvant dans la double défaite qu'elle a subie une conscience plus intense et plus pure de sa vocation unique et séparée et de cet appel mystique qu'elle sent toujours renaître au fond d'elle-même dès qu'elle rencontre la moindre expérience qui le contredit.

Si l'on cherche à embrasser dans un aperçu d'ensemble, [89] par exemple dans la petite *Histoire de la philosophie allemande* de M. Bréhier, les traits les plus saillants de la pensée germanique, ou à saisir chez ses plus illustres représentants, chez Luther ou chez Goethe, son essence la plus profonde, on retrouve vite les sources de ce mouvement politique et religieux qui entraîne aujourd'hui l'Allemagne contemporaine, et dont on pense parfois qu'en rompant avec la double universalité de la raison et de la chrétienté il est infidèle à tout le passé intellectuel de cette nation elle-même.

En réalité, on a affaire ici à des rapports plus subtils. Alors que la philosophie française cherche toujours à atteindre le moi individuel au point où il prend la conscience la plus lucide de soi, où il mesure à la fois sa force et sa faiblesse, où il essaie d'établir avec les choses ou

avec les êtres des relations réfléchies ou consenties, la philosophie allemande, loin de s'attacher à fonder l'existence de l'individu, cherche toujours à le fuir et à le dépasser : car en face de lui-même l'individu n'éprouve que de l'inquiétude et de l'angoisse. Et pour les apaiser il faut qu'il se sente uni à l'absolu, qu'il trouve en lui la présence d'une force qui submerge sa conscience séparée. Cette force peut porter des noms différents : nature ou raison, liberté ou Dieu, race ou État, nous nous exposons aux plus graves mécomptes si nous voulons introduire entre ces mots des distinctions cartésiennes. L'essentiel c'est de trouver dans l'âme l'action d'une puissance inconnue qui plane autour d'elle, « visible dans un invisible mystère ».

Aussi est-il vrai sans doute que la philosophie germanique incline toujours dans le sens d'un panthéisme naturaliste : mais la nature est pour elle en même temps une pensée qui s'accomplit. Aussi ne [90] répugne-t-elle point à parler de la raison, mais à condition que cette raison soit transcendante et infinie, au lieu d'être modératrice de l'imagination ou de l'activité comme dans la tradition française ; ni à parler de la liberté, mais à condition d'en faire le pouvoir monstrueux et incompréhensible de se poser elle-même en posant tout ce qui est ; ni même à parler du moi, mais à condition de lui retirer ses limites et de l'identifier avec la totalité du réel considérée comme subjectivité pure. De même, elle est incapable de penser la race sans donner une valeur suprême à la race même dont elle porte témoignage ; elle est incapable de poser l'État comme une autorité extérieure ou juridique sans découvrir en lui une expression mystique de l'esprit du peuple et même une Idée qui s'incarne et se réalise.

Il semble donc, puisqu'elle soumet naturellement l'individu à une inspiration venue de plus haut, que la pensée germanique était mieux faite qu'aucune autre pour apporter aux autres peuples un message universel. Il n'en a point été ainsi. C'est que les mots individuel et universel forment les deux termes d'un couple et se supposent au lieu de s'exclure. La conscience de chaque individu est le foyer à l'intérieur duquel s'élaborent les relations qui les unissent tous avec l'universel. Car l'universel doit être compris, accepté et voulu : il ne peut être ni imposé ni subi. Autrement il change tout individu en prophète. Il le rend aveugle à l'égard de sa propre limitation. Il lui donne une confiance démesurée dans tout ce qu'il peut penser ou faire dès qu'il obéit au souffle qui l'inspire. Les individus qui ne participent pas



à une telle révélation ne sont plus que des obstacles qu'il faut briser, ou une matière dont on se sert. Dès lors, il n'est plus nécessaire d'acquérir cette expérience des choses, à la fois attentive et prudente, [91] et qui fait de chacune de nos actions une réponse à un appel qui semble nous être adressé. Nous n'avons plus avec les autres individus les relations réciproques où chacun donne et reçoit et ne cesse d'être pour l'autre à la fois un mystère et un enseignement. Il s'agit seulement de reconnaître autour de nous ceux qui entendent la même voix et qui forment avec nous le même peuple d'élus. Et si l'esprit et la nature ne font qu'un, on comprend très facilement que les signes de l'élection spirituelle se découvrent dans le sang.

Ainsi recommence cette erreur séculaire contre laquelle chaque peuple doit se défendre, mais à laquelle il risque toujours de s'abandonner en la fortifiant : c'est que la différence qu'il sent avec les autres peuples est la marque d'une vocation unique et providentielle, d'une entente secrète avec Dieu à laquelle les autres n'ont point de part. Les juifs et l'Islam ont eu tour à tour la même foi dans leur propre destin : mais il n'y a pas d'erreur, pour celui qui s'obstine en elle, qui ne doive à la fin le faire périr. Et M. Max Hermant utilise avec beaucoup d'ingéniosité l'opposition bergsonienne entre les sociétés closes et les sociétés ouvertes pour montrer qu'en se retranchant en soi afin de maintenir la pureté de son propre idéal, on trahit toujours le règne de l'esprit. C'est parce que l'esprit est véritablement universel qu'en lui toutes les différences doivent trouver à s'affirmer, à s'employer et à s'accorder.

Rien ne nous surprend davantage aujourd'hui que le succès de ce néo-paganisme dont le professeur Hauer est l'interprète, et qui rejette l'adoration d'un dieu-homme, assumant, pour ainsi dire, à l'intérieur de sa divinité même, les souffrances et la mort de tous les êtres humains, pour nous inviter à communier de nouveau avec les puissances élémentaires de la [92] terre et des eaux. Ainsi, on voit la jeunesse allemande célébrer avec émotion l'incantation du bouleau et le culte du feu. Mais on peut penser qu'il y a là une recherche un peu extérieure et volontaire. Les Allemands se souviennent peut-être encore d'avoir été convertis au christianisme par la force : mais ils se sont reconnus et se reconnaissent encore dans Luther qui a marqué le christianisme de tous les traits du génie allemand. On sait que Treitschke appelle Luther l'homme allemand par excellence. Et Luther lui-même ne dit-il

pas : « Je suis le prophète des Allemands. C'est pour vous, Allemands, que je cherche le salut et la sainteté. Je suis votre apôtre » ? En fait, nul homme n'eut plus que lui l'expérience incessante et alternée de l'angoisse et de la renaissance spirituelles. C'est parce qu'il ne trouvait la paix que dans l'abandon à Dieu qu'il repoussait de toutes ses forces le libre arbitre qui aurait placé sur ses épaules la responsabilité de son propre salut. Pour lui, la foi seule illumine et purifie. Et la foi est au-delà de la raison. La maligne intelligence est la cause de tous nos troubles. « Sur la voie du salut, la raison ne peut rien, la raison est une folle, la raison est une sottise. » Et, en un sens opposé, à propos de Dieu, il dit ce mot qui effraie : « *Deus est stultissimus.* » Enfin, la puissance même de la spontanéité se marque assez chez lui dans des paroles comme celle-ci : « Si je veux bien composer, écrire, prier, prêcher, il faut que je sois en colère », et dans cet aveu si plein d'humilité : « Je ne parviens pas à me dominer et je voudrais dominer l'univers. »

A travers le luthéranisme, le christianisme a pénétré profondément l'esprit germanique. Que Dieu soit mort pour tous les hommes, cela devait suffire, semble-t-il, pour donner à tous les chrétiens le sentiment de l'universalité. Pourtant il n'y a qu'un [93] dixième de l'humanité qui soit sauvé, selon Luther : où cherchera-t-on alors ces privilégiés ? L'esprit germanique a souvent incliné à se considérer lui-même comme le support de l'esprit chrétien, comme l'agent de cette transformation spirituelle de l'univers dont le christianisme nous apporte la promesse. Mais ne faut-il pas reconnaître que le même devoir est imposé à tous les chrétiens et que celui qui le remplit le mieux est celui qui a le plus de charité et non point celui qui porte certaines marques naturelles ?



L'universalité de la raison gréco-latine met l'esprit germanique à une autre épreuve. Car il se sent à la fois très différent d'elle et invinciblement attiré par elle. C'est qu'il n'y a point plusieurs manières de penser, pas plus qu'il n'y a plusieurs manières d'aimer : et le christianisme lui-même a dû emprunter la forme de sa théologie à la philosophie grecque. Ici, l'exemple de Goethe est comparable en un sens à celui de Luther. Goethe n'est pas, comme on le croit parfois, un Hellène égaré parmi les Germains. Nul n'a compris ni aimé plus que lui ce

génie titanesque contre lequel la Grèce n'a cessé d'élever de nouvelles barrières. Nul n'a eu un sentiment plus profond de cette création toujours recommencée, toujours anéantie et toujours dépassée, qui seule est capable de donner à l'âme allemande un contact avec le divin. Ecoutez-le décrire la nature dans *Faust* : elle est semblable à « un joueur qui, devant la table de jeu, crie constamment au double, c'est-à-dire ajoute toujours ce que son bonheur lui a donné à la mise nouvelle, et cela à l'infini. Pierres, bêtes, plantes, après avoir été formées par ces heureux coups de dés, sont de nouveau remises au jeu, et qui sait si [94] l'humanité tout entière à son tour n'est pas l'enjeu risqué pour une réussite plus haute ? » La vertu de Faust est de ne connaître aucune halte dans le mouvement qui l'emporte vers l'infini. Et, chose admirable, le diable ne gagne contre lui son pari que s'il l'oblige à interrompre ce mouvement, à se pencher sur l'instant qui passe et à lui dire : « Arrête-toi, tu es si beau ! »

Or le clair génie de la Grèce n'a rien cherché de plus, semble-t-il, que ces moments d'équilibre, de lumière et de bonheur, où l'âme, se surpassant aussi elle-même, ce qui veut dire surpassant ses propres passions, contemple l'idée immobile et vivante afin de l'incarner dans l'art et dans la vertu. Et Faust, lui non plus, ne peut pas se contenter d'une recherche par laquelle l'âme se quitte toujours. Ce n'est pas seulement Méphistophélès qui insinue en lui le désir d'atteindre et de posséder ; ce désir, il le trouve au fond de lui-même. Faust se confie à l'élan qui le soulève, mais pour lui donner comme terme la beauté qui l'apaise. Il descend jusqu'aux Enfers pour ramener Hélène sur la terre. La puissance créatrice illimitée dont il éprouve en lui la présence anxieuse ne devient féconde que lorsqu'elle cesse d'être indéterminée, lorsqu'elle ne fait plus qu'un avec son amour pour Hélène. Alors, elle donne naissance à Euphorion, qui représente toute la beauté du monde. Mais n'est-ce là qu'un rêve auquel la pensée germanique doit renoncer dès qu'elle l'a formé ? Car il y a chez Euphorion la même aspiration tumultueuse vers l'infini que chez son père : il s'élance vers le ciel, et, comme un nouvel Icare, s'écrase sur le sol auprès de ses parents dont l'union cesse aussitôt.

C'est donc en lui la démesure qui est punie. C'est toujours elle qui produit les catastrophes. Et la catastrophe n'est jamais, comme on le pense parfois, le [95] signe de la puissance avec laquelle nous participons à la vie, mais de notre impuissance même à la dominer. Il y a

dans l'esprit germanique un sentiment exceptionnellement profond de la subjectivité du réel et de son infinité ; il retourne à chaque instant vers cette source miraculeuse de la création où tout ce qui est disparaît et se noie dans l'imminence de ce qui va être. Mais cette inspiration qui le soulève, il demande à la subir, et il ne se laisse ébranler par elle que s'il reconnaît en elle l'esprit de la terre, cet *Erdgeist* auquel s'adresse déjà l'invocation du premier Faust. C'est par l'intermédiaire de la Terre et du Sang que Dieu lui devient présent. Ainsi s'explique ce nouveau messianisme qui prétend entreprendre une rénovation du monde dont l'Allemagne serait l'instrument et qui permet à tout un peuple de s'appliquer à lui-même le mot célèbre : « *Wir sind Gott mächtig*, Dieu est en notre pouvoir. »

Mais Dieu n'est au pouvoir d'aucun homme, ni d'aucun peuple. Et jamais l'Esprit ne consentira à se limiter et à s'abaisser jusqu'à devenir l'Esprit de la Terre et du Sang. Il ne se confond ni avec la nature ni avec l'État. Il est toujours au-delà. Il ne manifeste point sa présence par l'intensité de l'impulsion ni par l'ivresse du déchaînement, mais par une lumière intérieure qui peut être communiquée à tous les hommes et qui introduit dans toutes nos actions la mesure et l'équilibre. Alors il délivre la conscience individuelle au lieu de l'anéantir. L'Allemagne a pu penser qu'elle avait une mission historique à remplir dans le monde comme celle qu'ont remplie tour à tour Athènes, Rome et la France ; et l'on comprend qu'il puisse y avoir en elle une protestation à la fois violente et mystique contre tous les événements qui pourraient l'empêcher de l'accomplir. Mais elle n'y parviendra que si, imitant [96] toutes les nations auxquelles l'humanité a emprunté tour à tour ses modèles, elle cesse de se replier sur ses différences individuelles avec une sorte de complaisance furieuse, si elle retrouve le sens de l'universel et si elle consent à mettre à son service tous les dons admirables qu'elle a reçus.

*6 juillet 1935.*

[97]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Troisième partie**

# DESTINÉE DU KANTISME

[Retour à la table des matières](#)

C'est une gageure que d'entreprendre ici de parler de Kant. Car non seulement il n'y a pas de philosophe plus abrupt, ni qui ait employé un langage plus scolastique et plus aride, mais encore on observe un peu partout une sorte de désaffection et même d'hostilité à l'égard d'une doctrine dont nos maîtres avaient bercé notre jeunesse. Le kantisme réunit aujourd'hui contre lui les adversaires les plus différents : les « intuitionnistes », qui regardent toutes les constructions de l'esprit comme des artifices et s'en détournent pour saisir à sa source même le jaillissement continu de la vie ; les intellectualistes, qui lui reprochent au contraire de n'avoir pas accordé assez à la pensée dont l'objet véritable est l'être et non le phénomène ; les réalistes, qui ne veulent point subordonner comme lui le réel à l'esprit, mais l'esprit au réel dont il n'est qu'une forme virtuelle et privée d'épaisseur ; les savants, dont il avait cru justifier à tout jamais les entreprises, mais en les enfermant dans des cadres si rigides que le progrès des découvertes ne cesse tous les jours de les faire éclater ; et tous ces moralistes enfin qui repoussent l'impératif catégorique comme une loi sans racines [98] et une affirmation du jugement propre, et

pensent que notre conduite n'est bonne que si elle est accordée à la fois avec l'ordre qui règne dans la nature, avec l'ordre qui s'est réalisé peu à peu dans l'histoire et avec l'ordre qui est voulu par Dieu. Le public connaît mal l'inspiration essentielle du kantisme, qui semble pour lui se réduire à ces deux thèses : c'est que l'univers, tel qu'il nous apparaît, est l'œuvre arbitraire de l'esprit humain, et qu'au-delà de cette apparence nous ne pouvons rien savoir de l'être véritable. On le voit souvent tout près de souscrire à la malédiction du poète :

*Enfin sort des brouillards un rhéteur allemand  
Qui, du philosophisme achevant la ruine,  
Déclare le ciel vide et conclut au néant.*

Mais on ne peut se contenter d'un jugement aussi sommaire. Notre attention se trouve d'abord éveillée par les critiques contradictoires qui sont dirigées contre le kantisme, et qui permettent de penser que s'il ne donne une entière satisfaction à aucune des exigences opposées de la pensée humaine, c'est peut-être parce qu'il réalise entre elles une sorte d'équilibre. Nous n'oublions pas non plus qu'au moment où la philosophie française n'avait plus le choix qu'entre un positivisme, qui chassait l'esprit de l'univers, et un spiritualisme, qui le convertissait en une chose au milieu des autres, c'est à Kant que s'adressèrent Lachelier et Boutroux pour lui restituer son initiative, son activité et sa dignité, pour nous apprendre à nouveau que la vérité, la moralité et la personne elle-même ne sont pas des objets tout faits qu'il suffirait de décrire, mais des actions intérieures qu'il dépend de nous d'accomplir et qui disparaîtraient du monde si notre courage cessait un seul [99] instant de les soutenir. Ainsi, même si le système de Kant devait être regardé aujourd'hui comme périmé, on réussirait peut-être à dégager du kantisme une méthode qui pourrait bien être celle de la philosophie elle-même.

Tel est précisément le dessein poursuivi par M. Lachièze-Rey dans un ouvrage qu'il intitule : *l'Idéalisme kantien* (Alcan) et qui est l'étude la plus profonde qui ait paru en France sur le kantisme depuis

l'article de M. Nabert consacré à *l'Expérience interne chez Kant*<sup>2</sup>. M. Lachièze-Rey connaît les textes admirablement : il est l'exégète le plus savant et le plus minutieux ; il démêle avec beaucoup de précision et de subtilité les courants de pensée qui sont venus se croiser dans cette philosophie si complexe, les thèses qu'elle n'a jamais cessé de combattre, les oscillations intérieures qu'elle n'est pas parvenue à fixer, et même les contradictions dont il semble impossible de la délivrer ; il en suit le développement à travers les grandes œuvres de la période classique jusqu'aux derniers écrits que Kant n'a pas publiés lui-même, comme *l'Opus postumum*, que nous connaissons bien aujourd'hui grâce aux travaux de Krause et d'Adickes. Et c'est même dans ce dernier livre que M. Lachièze-Rey croit découvrir la pensée mère du système, qui ne s'est dégagée que peu à peu après beaucoup d'hésitations et de détours, mais en projetant une sorte de lumière rétrospective sur toutes les recherches antérieures. Toutefois M. Lachièze-Rey n'est pas un pur historien. Il semble ne prendre plaisir à l'histoire que dans la mesure où elle sert à justifier et à nourrir une philosophie actuelle et vivante qu'il veut contribuer à édifier. Et c'est pour cela qu'on a l'impression [100] tantôt qu'il descend plus avant qu'aucun autre interprète dans le secret du kantisme, tantôt qu'il ne nous le découvre que pour lui donner une inflexion nouvelle, que Kant lui-même n'a pas su reconnaître ou à laquelle il n'est pas demeuré fidèle.

\*

Dans l'interprétation traditionnelle, le kantisme est une doctrine qui établit une coupure entre deux mondes : le monde de l'expérience, ou des phénomènes, qui n'a de sens que pour nous, et le monde des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, ou « en soi », monde dont nous ne pouvons rien connaître et dont il serait même inutile de parler s'il n'était point nécessaire pour imprimer à la conscience un choc mystérieux sans lequel l'expérience ne pourrait pas naître. Considérons maintenant cette expérience en elle-même : elle se déploie dans un double milieu où tout le réel est pour nous contenu : dans l'espace où les objets sont juxtaposés, dans le temps où nos états d'âme se succèdent. L'originalité radicale du kantisme, c'est de considérer l'espace

---

<sup>2</sup> *Revue de métaphysique et de morale* (avril-juin 1924).

et le temps non pas comme des propriétés qui appartiennent à ce que nous voyons, à ce que nous sentons, mais comme des perspectives dans lesquelles nous enveloppons tout ce qui est pour être capable de le voir et de le sentir. Ainsi on peut dire dans un langage philosophique qui paraît plus paradoxal encore quand il s'agit de l'espace que quand il s'agit du temps, que l'espace et le temps sont dans le sujet qui pense et non pas dans l'objet pensé. Cependant la réalité, telle qu'elle est appréhendée dans l'espace et le temps, n'est d'abord qu'un chaos informe qu'il faut transformer en un univers, c'est-à-dire en un [101] système organisé. Cela n'est possible que par l'activité de l'esprit qui distingue, à l'intérieur de cette expérience diffuse, des parties à la fois indépendantes et solidaires, qui les érige en objets en leur assignant une place et une unité, en les enserrant dans un ensemble de relations mutuelles qui nous permettent à la fois de les retrouver et de comprendre leur nécessité. Parmi ces relations, la plus essentielle est sans doute la relation de cause à effet, qui est en quelque sorte la loi architecturale de la science et du monde. La métaphysique commence quand nous pensons que nous pouvons étendre leur application au-delà des phénomènes qui remplissent l'espace et le temps afin de conclure à l'existence de certaines substances qui les soutiennent et que nous nommons matière, âme ou Dieu ; le raisonnement alors nous paraît plus pur : mais il se referme sur le vide.

La métaphysique se trouve donc condamnée parce qu'il n'y a pas d'autre connaissance possible que celle de l'objet, que tout objet est un objet d'expérience et qu'il n'y a point d'autre expérience que celle que notre esprit est capable de constituer dans l'espace et dans le temps. Cependant l'esprit, qui est l'auteur de cette expérience, ne jouit-il pas par rapport à elle d'un immense privilège ? Si rien ne peut être connu que par lui et par rapport à lui, ne doit-il pas se connaître lui-même infiniment mieux qu'il ne connaît son œuvre ? Par là, la porte semble ouverte à une philosophie de l'esprit qui permettrait à l'esprit de saisir dans sa propre activité, au moment où elle s'exerce, l'essence même du réel, et dans son activité exercée le visage du monde, qui ne serait plus alors que le phénomène de l'esprit. Mais cette porte, Kant la tient obstinément fermée ; car pour lui, connaître l'esprit, ce serait le connaître comme un objet, chercher à en faire une âme substantielle, [102] c'est-à-dire à l'atteindre par une expérience dont les conditions nous sont refusées.



Cependant, s'il est vrai de dire que l'esprit, quand il agit, ne se connaît pas lui-même comme un objet, cela ne veut pas dire pourtant que sa propre activité lui échappe. Il ne connaît que le monde ; mais il est *conscient* de soi. Seulement, par opposition à la philosophie française, la philosophie allemande ne s'est point intéressée à cette conscience que nous prenons de notre activité spirituelle au moment même où nous l'exerçons ; elle ne voit dans une telle activité que la simple condition de toute connaissance, et si elle l'appelle « transcendantale », c'est pour montrer qu'elle surpasse toute expérience, même intérieure. Certains commentateurs aventureux de Kant ne craignent même pas de dire qu'elle est inconsciente, au risque d'absorber l'esprit dans son œuvre, alors que la conscience de l'esprit ne fait qu'un avec l'esprit lui-même.

Si la philosophie kantienne rencontre souvent dans notre pays une résistance invincible, c'est sans doute parce que pour Kant « la conscience est un pur rien, en tant que conscience de soi, c'est-à-dire en tant que renfermant une lumière intérieure qui la révélerait à elle-même ». Or là est en effet la véritable négation de la métaphysique. C'est au contraire parce qu'il y a en nous une activité intérieure toujours présente à elle-même, qui se donne l'être dès qu'elle s'exerce et qui s'appréhende dans son exercice même, que l'esprit est une réalité à la fois première et indubitable ; et c'est aussi pour cela que, comme Kant l'a vu admirablement cette fois, l'esprit ne peut jamais connaître d'un objet que ce qu'il y met de lui-même. En le pensant, il le construit, c'est-à-dire qu'il le fait participer de son être propre.

[103]

\*

Mais M. Lachièze-Rey ne se contente pas d'opposer à la connaissance de l'objet la conscience de l'acte qui l'enveloppe et qui la produit. Il nous montre encore que cet acte suprême, par lequel l'esprit constitue sa propre réalité en constituant sa représentation du monde, n'est pas engagé dans le temps et qu'il n'est point un événement capable de prendre place parmi les états d'âme qui forment mon histoire.

Et d'abord, il n'est pas temporel, malgré ce mot d'un commentateur, en apparence si évident : c'est que « l'acte n'est possible que dans le temps et que l'acte intemporel est un cercle carré ». Car dire

que l'esprit est un acte, c'est dire qu'il est toujours actuel, qu'il ne peut être disjoint de lui-même à travers la pluralité des instants, puisqu'il est l'unité même qui forme leur suite. Il est une perpétuelle reprise de soi dans laquelle ni le passé ni l'avenir ne peuvent être insérés. C'est que le passé et l'avenir appartiennent à l'objet de la pensée, et non point à son opération. On aurait le droit d'être surpris si, en disant que l'acte est intemporel, on nous demandait d'imaginer on ne sait quelle extravagante abolition du temps ; mais on veut dire au contraire que pour penser la succession il ne faut point tout entier être entraîné par elle. Ainsi Lachelier disait déjà : « Il n'y a de temps que pour une intelligence qui n'est pas dans le temps. » Nul ne voit de difficulté à admettre que l'opération par laquelle je pense l'espace, ou mon propre corps, soit elle-même inétendue ou incorporelle. Il suffirait de reconnaître avec la même simplicité que l'opération par laquelle je pense le temps, ou ma propre vie, domine à la fois [104] le temps et ma vie ; on apercevrait aussitôt la vérité et la beauté du mot de Spinoza : c'est que, dès cette vie, « nous avons l'expérience de notre éternité ».

Pourtant le sens intime résiste à une telle affirmation : c'est qu'il témoigne au nom d'une autre partie de nous-même, qui n'est point éternelle, qui subit au lieu d'agir, qui est exposée à toutes les tribulations de l'existence temporelle, et dont M. Lachièze-Rey va maintenant chercher à expliquer la genèse. Le moi successif n'est qu'un objet pour le moi pensant, au même titre que l'univers qui l'affecte et sans lequel il ne pourrait pas être. Et nous assistons ici à un curieux renversement de la position précédente : tout à l'heure le temps était contenu dans le moi et tant que ce moi était un acte de l'esprit pur ; et maintenant nous voyons apparaître un autre moi qui est contenu dans le temps et qui forme une suite d'états en relation avec tous les objets qui remplissent le monde. Tout à l'heure le monde était enveloppé tout entier par le moi pensant : mais, dans la totalité de ce même monde, le moi sentant n'occupe plus maintenant qu'une place déterminée. Nul ne peut nier qu'il n'y ait là une double expérience que nous ne cessons de faire tous les jours et qui, dès qu'elle est scindée, fait surgir le conflit de l'idéalisme et du réalisme.

Le propre du kantisme, selon M. Lachièze-Rey, c'est précisément de maintenir l'unité de cette expérience primordiale. Or cela n'est possible que si notre passivité a sa source et sa raison d'être dans no-

tre activité elle-même, que si elle en est le contrecoup et, pour ainsi dire, le sillage à l'intérieur de notre conscience. Mais alors la théorie obscure et contestée de la « chose en soi » reçoit une lumière nouvelle. Car il est inévitable que notre moi, dès qu'il se sent déterminé dans le temps, nous [105] paraisse affecté par une réalité extérieure à lui ; cette réalité est d'abord pour nous un problème : et c'est à lui que nous donnons le nom de « chose en soi ». Cependant, ce problème, nous essayons de le résoudre, et pour cela nous commençons à constituer le monde des objets : or, ces objets, à leur tour, nous sommes obligés de les situer dans l'espace où, par l'intermédiaire du mouvement, ils vont entrer en relation les uns avec les autres, et avec notre propre corps, qui devient ainsi l'instrument de notre passivité. Et nous ne sommes plus passifs désormais à l'égard d'une « chose en soi », mystérieuse, mais à l'égard d'une expérience que nous nous sommes donnée. Seulement, elle n'est jamais achevée : elle introduit donc en nous la succession de nos états. Et elle reste toujours pour nous un idéal, une intention constamment poursuivie, un impératif de la pensée, l'unique moyen dont dispose le moi, en pensant le monde, pour se créer lui-même.

Telles sont les directions essentielles vers lesquelles M. Lachièze-Rey a essayé d'incliner le kantisme : nulle doctrine à ses yeux ne semble avoir tant fait pour permettre à l'esprit de se conquérir. Mais pour cela il faut que l'esprit ne se borne pas à construire l'expérience du monde ; il faut qu'il essaie d'atteindre sa propre activité et ses propres opérations dans une attention à soi, qui est la conscience même de soi : il appréhendera alors à la fois son unité et son éternité. Il faut ensuite que le moi et le monde apparaissent comme étant l'un et l'autre l'œuvre de l'esprit : alors le spectacle que nous avons sous les yeux cesse d'être un effort stérile pour nous représenter une chose inconnue ; il devient l'itinéraire que nous devons suivre pour constituer notre être propre. Car il faut bien, en fin de compte, que [106] toutes les représentations que nous nous sommes faites finissent par nous appartenir.

M. Lachièze-Rey ne manque point d'ailleurs d'introduire dans cette doctrine certaines réserves : il refuse en particulier de réduire l'activité spirituelle à cette activité pensante qui crée l'expérience des objets ; il voudrait sans doute lui incorporer aussi une activité aimante, qui serait seule capable de nous mettre en communication avec les

personnes. Il ne nous dit pas comment il conçoit les rapports de notre activité spirituelle avec l'activité divine, dont il ne veut pas la considérer comme une modalité, de peur de tomber dans le panthéisme. On a le sentiment enfin que, pour compléter une telle philosophie, il rejetterait toute théorie de la participation de l'âme à Dieu, mais aurait volontiers recours à une aspiration de l'âme vers Dieu, telle que celle qu'on trouve par exemple chez M. Blondel. Mais nul ne saurait contester que le kantisme, tel qu'il l'expose, ait retrouvé un visage singulièrement moderne. La pensée de notre temps y découvre déjà ses principales exigences. Et ce serait un étrange destin de cette doctrine, qui a été longtemps regardée comme un bastion imprenable par les adversaires de la métaphysique, qu'elle contribuât à nous ouvrir aujourd'hui un nouvel accès vers une métaphysique de l'intériorité, c'est-à-dire vers une métaphysique des rapports de la conscience avec la connaissance : il n'y en a jamais eu d'autre.

*29 septembre 1934.*

[107]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Troisième partie**

# LE CENTENAIRE DE HEGEL

[Retour à la table des matières](#)

Hegel est mort en 1831. Et son centenaire a été commémoré tant en France qu'en Allemagne par de nombreux articles. La *Revue philosophique*, la *Revue de métaphysique et de morale*, le *Logos*, les *Kant-Studien*, l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* lui ont consacré des numéros spéciaux. Ce centenaire n'a pas été seulement, comme tant d'autres, un appel du calendrier nous invitant à nous remettre en mémoire pendant un moment l'œuvre d'un auteur oublié. Aucun penseur n'est plus moderne que Hegel ; aucun n'exerce plus de prestige sur les hommes de notre temps. C'est que le positivisme a cédé beaucoup de terrain depuis la guerre ; l'esprit a repris confiance dans ses propres forces ; les connaissances particulières ne peuvent plus lui suffire ; il cherche à obtenir une vision totale du réel qui lui permette de comprendre la signification de l'être et de la vie. Or l'œuvre de Hegel est précisément une œuvre encyclopédique comme celle d'Aristote ou de saint Thomas d'Aquin ; elle fait entrer dans l'unité d'un système tous les objets de la connaissance, toutes les formes de l'activité. Ainsi, le succès de l'hégélianisme est comparable en un sens à celui du thomisme : ces doctrines rempliront toujours d'admiration [108] tous

ceux qui sont capables d'embrasser une grandiose architecture de concepts, tous ceux dont la pensée a besoin de s'appuyer avec sécurité sur une méthode inflexible et une vérité constituée ; mais elles produiront toujours de la défiance et même de l'irritation chez ceux qui trouvent leur pensée à l'étroit dans les cadres les mieux préparés et pour qui la mission de l'esprit est plutôt de les briser pour les dépasser que de les fortifier pour s'y établir.

Les Allemands observent dans leur pays les signes d'une *Hegel-Renaissance*. Mais la pensée hégélienne n'a jamais cessé d'y demeurer vivante, et elle n'y manquera jamais de fidèles s'il est vrai que l'âme allemande peut reconnaître en elle quelques-unes de ses aspirations essentielles : une vision à la fois historique et cosmique de l'ordre universel dans laquelle l'individu se sent submergé et presque anéanti, une éternelle inquiétude qui ne paraît s'apaiser que pour renaître plus vive, une fusion de l'esprit et de la nature qui ne marquent leur opposition que pour mieux nous révéler leur identité, enfin le goût d'une discipline qui subordonne aux mêmes concepts les aspects les plus différents du réel et à l'autorité impersonnelle de l'État la destinée même de la personne. L'influence de Hegel a pénétré en Angleterre à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : elle a fait reculer l'empirisme traditionnel ; elle a permis aux tendances religieuses et mystiques de l'âme anglo-saxonne de trouver enfin une expression philosophique : ainsi un certain hégélianisme s'est incorporé à la pensée anglaise qui ne se laisse plus réduire aux quelques traits classiques que Bacon et Locke semblaient lui avoir assignés pour toujours. En Italie, les noms de Gentile et de Croce nous font sentir la puissance de l'idéalisme néo-hégélien : et cette doctrine rencontre précisément l'opposition d'un mouvement néo-scolastique [109] qui cherche à satisfaire par d'autres moyens le besoin d'unité commun à tous les esprits ; elle est jugée elle-même assez dangereuse pour que l'autorité la condamne comme « la plus antichrétienne de toutes les philosophies ». Mais la France a peut-être résisté plus qu'aucun autre pays au prestige des idées hégéliennes, soit parce qu'elles heurtent trop violemment notre individualisme naturel, soit parce que la raison cartésienne à laquelle nous empruntons le modèle de la vérité est éternelle et non point historique, soit parce que cette raison nous paraît avoir pour mission de réformer l'ordre des choses plutôt que de le traduire, soit enfin parce que nous avons plus de confiance pour atteindre l'essence du réel dans la péné-

tration et dans la finesse que dans un jeu de notions trop bien agencé. On peut signaler parmi les meilleurs travaux consacrés à Hegel dans notre pays l'ouvrage déjà ancien de Noël intitulé *la Logique de Hegel* (Alcan), l'article *Hegel* de la *Grande Encyclopédie* dû à Lucien Herr, enfin le *Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Rieder), où M. Jean Wahl essaye de saisir dans l'anxiété d'une conscience finie qui cherche à se dépasser la source vivante de cette méthode laborieuse par laquelle l'esprit ne cesse jamais d'entrer en lutte avec lui-même avant de remporter toutes ses victoires. On discerne d'autre part une influence certaine de la pensée hégélienne dans les études d'Alain qui se rapportent à l'esthétique, dans l'œuvre dialectique d'Hamelin, et même dans la faveur nouvelle que l'on accorde parfois à la contradiction, non plus, il est vrai, pour permettre à l'esprit de se réaliser en vertu d'une nécessité inéluctable, mais pour obliger la personne, en la surmontant, à se constituer elle-même par un acte de liberté.

[110]

\*

On connaît les thèmes fondamentaux de la philosophie hégélienne. Tout le réel est rationnel. Tout le rationnel est réel. Non seulement la raison engendre le réel, mais elle en constitue l'essence. Or la raison possède un mouvement intérieur bien différent de celui par lequel on la définit en général, et qui la contraint, dès qu'elle a posé une idée dans sa démarche initiale, à poser sa négation dans une démarche critique, puis à concilier cette affirmation et cette négation afin d'incorporer à l'idée l'œuvre même de la réflexion ; nous retournons ainsi dans une troisième démarche à l'idée posée d'abord, dont nous appréhendons enfin le sens et la vraie nature. Par exemple, la philosophie est incapable de s'établir d'emblée dans l'être pur, car l'être pur évoque invinciblement sa négation, c'est-à-dire le non-être ; et même il ne peut pas en être distingué aussi longtemps qu'il n'a reçu aucune nouvelle détermination ; mais de la relation de l'être et du non-être naît le changement qui est l'être véritable. Nous voilà donc en possession de cette méthode ternaire dont Hegel a décrit les applications avec une inlassable monotonie, mais aussi avec un zèle et une persévérance qui font de lui peut-être le plus admirable professeur de philosophie de tous les temps : et la perfection de cet enseignement est

même un reproche secret que nous ne manquons pas de lui adresser. Il ne peut pas être question pour nous de parcourir dans le détail cette inépuisable série de triades par lesquelles Hegel nous montre tour à tour, pour ne citer que les principales, la réconciliation de la qualité et de la quantité dans la mesure, du concept et du jugement dans le raisonnement, de la mécanique [111] et de la chimie dans la vie organique, du symbolisme et du classicisme dans le romantisme, de l'épopée et du lyrisme dans le drame, du panthéisme et de l'hellénisme dans le christianisme. On soupçonnera peut-être quelque artifice dans des symétries aussi parfaites. Mais c'est l'essence même de la pensée de Hegel que nous voudrions retrouver derrière elles.

L'être hégélien est la synthèse des contraires. Et même on peut dire que l'unité de l'être, sa plénitude et pour ainsi dire sa tension résultent d'une harmonie entre ces contraires qui se soutiennent en s'opposant ; ils forment entre eux une *concordia discors*, un équilibre vivant et menacé qui ne cesse de se rompre et de se rétablir. Le propre de la conscience c'est de faire naître cette guerre intérieure et de terminer par une paix victorieuse. La conscience est d'abord douloureuse et même déchirée. Et le commencement de la philosophie n'est pas l'étonnement, comme pour Aristote, ni le doute, comme pour Descartes, c'est l'insatisfaction, qui nous oblige à trouver des obstacles qui nous contraignent, afin de nous procurer la joie de nous conquérir en les surmontant. Pour arriver au bonheur, il faut traverser le malheur. La philosophie de Hegel, que l'on présente souvent comme la dialectique la plus aride, a des origines affectives, lyriques et religieuses ; Hegel subit à la fois l'influence de Platon et de l'Évangile de saint Jean ; son système comme celui du mystique Eckart nous raconte le drame de l'univers ; ses ouvrages sont remplis de suggestions qu'il doit à Schiller ou à son ami Hölderlin et auxquelles il donne une admirable interprétation rationnelle. Que l'on ne s'y trompe pas, le mouvement qui nous conduit de la thèse à l'antithèse, puis à la synthèse, et qu'il emprunte à Kant et à Fichte, n'est pour lui [112] qu'un mouvement entre des états d'âme. A vingt-cinq ans, Hegel écrivait une *Vie de Jésus* dans laquelle il nous révélait le véritable secret de sa pensée : la Création ne rend possible la diversité qu'afin de permettre la Rédemption qui est le retour à l'unité, et il faut que tout nous soit retiré, il faut même que nous descendions dans cet abîme du désespoir



que représente pour nous l'idée de la « mort de Dieu » pour que tout nous soit donné à nouveau dans la joie de la Résurrection.

L'idée mère de la dialectique hégélienne, c'est l'idée de négation. C'est par la négation que notre indépendance se fonde. C'est en passant par l'épreuve de la négation que toute affirmation acquiert une vie propre, devient notre œuvre et engage notre responsabilité personnelle. Ainsi, au centre du système il y a l'antithèse. Et le génie de Hegel, c'est d'avoir rendu justice à la réflexion, de n'avoir point accepté de la sacrifier au sentiment, d'avoir vu que l'acte par lequel nous devons nous séparer de l'être pour le nier est la marque de notre liberté, que c'est par lui seulement que nous réussissons à fonder notre vie spirituelle et à prendre possession de cet être même que nous semblions avoir quitté. Ainsi, il faut que la réflexion dégage toutes les contrariétés qui naissent d'une vision analytique du réel, il faut qu'elle les contienne en elle et qu'elle les accorde pour qu'elle puisse retrouver l'unité perdue. Dès lors, l'esprit doit éprouver une angoisse au milieu de tous ces objets qui sont extérieurs à lui et où il ne se reconnaît pas ; mais il faut qu'il se nie lui-même dans la matière, afin de se découvrir précisément comme esprit ; il faut que l'objet lui soit hostile pour qu'il se le concilie. En d'autres termes, la spontanéité doit être abolie par la réflexion pour que nous puissions la retrouver, [113] mais en intégrant en elle toutes les acquisitions de la réflexion. C'est que l'esprit ne peut trouver sa propre réalité que grâce à des médiations : il doit sortir de soi pour effectuer le retour à soi ; c'est ce retour qui fonde sa liberté, et il a fallu passer par l'extérieur pour le rendre possible. Mais le retour de l'enfant prodigue lui apporte des biens qu'il n'aurait pu autrement posséder ni percevoir. Ainsi, dans cette renaissance et dans cette reprise perpétuelle de soi l'esprit devient toujours supérieur à ce qu'il était.

Un tel goût de l'harmonie et de la contradiction apaisée a pu faire dire à M. René Berthelot que Hegel est une sorte de Goethe de la philosophie. En effet, le débat de Faust et de Méphistophélès évoque le mouvement de la dialectique hégélienne. Faust et Méphistophélès sont nécessaires l'un à l'autre. Méphistophélès tient le rôle de la réflexion. « Je suis, dit-il, l'esprit qui nie toujours. » Mais il a raison de nier, « car tout ce qui naît mérite de périr ». Ainsi cette négation est la condition de tous les progrès de la conscience. « Je suis, dit-il encore, une partie de cette force qui veut toujours faire le mal et qui fait tou-

jours le bien. » Mais c'est Faust qui veut le bien ; il a besoin, lui aussi, de la négation, mais pour la dépasser. L'un et l'autre sont insatisfaits ; l'un et l'autre s'arrachent à l'instant qui ne peut leur suffire ; ni l'un ni l'autre ne connaît le désir comblé, cet état de pure jouissance où la contemplation et l'amour disent à l'instant : « Arrête-toi, tu es si beau ! » Mais c'est parce que pour Méphistophélès la vie n'est qu'une série de déceptions, tandis que Faust y découvre les étapes d'une ascension indéfinie.

Le rythme de la pensée hégélienne nous paraît traduire avec une extrême puissance le mouvement [114] intérieur par lequel se constitue la conscience personnelle et particulièrement la conscience religieuse : il ne peut y avoir de retour à Dieu que pour celui qui s'est séparé de lui et qui a dû se débattre longtemps dans les incertitudes de la connaissance et les misères de l'amour-propre, avant de trouver en Dieu la lumière qui l'éclaire et la grâce qui le soutient. Mais ce drame vivant qui se joue au fond de notre être le plus intime s'est peu à peu durci et systématisé à l'intérieur de l'hégélianisme, de manière à se résoudre à la fin en une exigence de la logique et une loi de l'histoire. Or, en l'agrandissant ainsi à la mesure de l'univers, on abolit sa signification sous prétexte de la relever. Car cette séparation et ce retour ne méritent leur nom que si ce sont des actes d'une volonté ; au contraire, si leur ordre de succession nous est imposé par une nécessité logique, le drame perd son pathétique, puisque nous avons la ressource de le connaître, mais non point de le produire. De plus, il faut qu'il recommence tout entier à chaque instant dans notre conscience, faute de quoi il n'est pour nous qu'une idée de notre raison et non point l'enjeu même de notre vie. S'il se déroule dans le temps où notre place et notre rôle se trouvent fixés d'avance, il n'intéresse plus notre liberté ni notre personne, ce n'est plus pour nous qu'une fatalité qui pèse sur nous et que nous sommes obligés de subir.

Hegel a cru qu'il y avait identité entre l'ordre logique et l'ordre historique et que les époques de l'humanité se succédaient comme les étapes de la dialectique. Mais la dialectique se borne à tracer le chemin que la conscience est tenue de suivre, si elle entend réaliser sa destinée spirituelle ; or, toute conscience peut refuser d'y entrer, et l'histoire s'oppose précisément à la dialectique parce qu'elle [115] enregistre toutes les défaillances et tous les échecs des consciences particulières. D'autre part, si avec l'hégélianisme l'esprit doit rentrer

enfin en lui-même après être resté longtemps divisé, faut-il penser que l'histoire est désormais achevée ? Et l'esprit ne peut-il acquérir la connaissance de lui-même qu'en retrouvant en lui, comme autant de couches géologiques superposées, toutes les phases de l'évolution qu'il a tour à tour intégrées et dépassées ? Mais on peut remarquer qu'il n'y a point de présent qui n'ait joué à l'égard de son propre passé le même rôle. Tout présent met fin à une histoire ; il l'explique et il la crée autant qu'il est expliqué et créé par elle ; ainsi, le rythme du devenir hégélien n'est rien de plus qu'une réfraction à travers l'histoire de l'humanité des exigences de la conscience de Hegel et de la conscience de son temps.

Nul mieux que Kierkegaard, dont M. Jean Wahl nous montre avec beaucoup de pénétration comment il reste soumis à l'influence de Hegel au moment même où il le contredit et le combat, n'est capable de nous faire sentir les résistances que rencontrera toujours la philosophie de Hegel, même chez ses admirateurs, lorsqu'ils veulent maintenir la valeur de la conscience individuelle et qu'ils ne consentent pas à en faire un simple moment du devenir universel. Kierkegaard conteste d'abord à Hegel le droit d'édifier un système de l'être, alléguant que c'est là se placer au point de vue de Dieu et commettre une impiété : c'est surtout abolir par avance l'originalité de l'avenir et l'indépendance des êtres particuliers qui, par leurs libres déterminations, doivent contribuer à le créer. Il s'irrite d'une doctrine qui prétend tout expliquer, alors que le propre de la liberté c'est de rompre toutes les explications et de dicter la loi au lieu de la subir ; d'une doctrine [116] qui prétend concilier tous les contraires, alors que le propre de la décision c'est de s'engager, c'est-à-dire d'opter entre les contraires ; d'une doctrine enfin qui soutient que toutes les idées, même celles qui lui sont opposées, sont vraies jusqu'à un certain point, alors que tout ce qui possède pour nous la valeur la plus haute, comme l'amour ou la religion, s'écroulerait si nous le regardions comme vrai seulement jusqu'à un certain point. Mais il y a surtout chez Hegel une divinisation du donné, la certitude que l'ordre des faits traduit toujours l'ordre des idées, que la nature, la vie sociale et même l'issue des batailles nous révèlent avec fidélité les succès de l'esprit. Or ce n'est là qu'un univers public contre lequel il importe de défendre l'existence d'un univers privé ou secret qui doit chercher dans l'autre un moyen de s'exprimer et de s'éprouver, mais qui ne livre jamais tout son mys-

tère, qui ne devient sensible que par des touches légères que les yeux les plus subtils sont seuls capables de reconnaître, et qui doit parfois être trahi par les apparences et même par les événements afin de sauvegarder précisément son inviolabilité spirituelle.

*17 janvier 1932.*

[117]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Troisième partie**

# L'ALLEMAGNE D'AUJOURD'HUI

[Retour à la table des matières](#)

L'Allemagne est pour la France un objet permanent de préoccupation et d'inquiétude. Et sans ce voisin si puissant, séparé de nous par une frontière ouverte qui a été le chemin de toutes les invasions, toujours agité d'une sorte de fermentation, incapable de se satisfaire et de se suffire, et par conséquent toujours menaçant, nous pensons que nous pourrions connaître au moins une apparence de sécurité. Mais, cette sécurité, l'Allemagne ne la connaît pas pour elle-même, car elle est toujours à la recherche de sa mission divine ; et elle ne cesse de la troubler chez les autres, dès qu'elle met cette mission à l'épreuve. Beaucoup d'Allemands cultivés ont la conscience et la fierté de ce destin privilégié, qui est celui de leur pays, de ne pouvoir point rester en repos, et d'ôter le repos à l'humanité afin de l'obliger à réaliser toutes ses puissances créatrices.

L'Allemagne n'a jamais cessé à la fois de nous étonner et de nous attirer : nous sentons en elle une force primitive contre laquelle nous ne cessons de nous défendre, mais dont notre pensée a subi souvent l'impulsion, en espérant toujours, il est vrai, la soumettre aux lois de

la mesure. Les événements [118] qui se déroulent aujourd'hui dans ce pays, et que nous parvenons si difficilement à comprendre, nous découvrent pourtant certains des traits essentiels du génie germanique ; ils ne constituent pas, comme on le croit parfois, un désaveu à l'égard d'une Allemagne philosophique et lyrique que nous avons appris à admirer, mais au contraire une matérialisation politique et populaire d'une idéologie dont la signification spirituelle risque de nous échapper. Telles sont les conclusions d'un ouvrage très documenté de M. Edmond Vermeil, intitulé *Doctrinaires de la révolution allemande* (Sorlot), où, étudiant le mouvement des idées qui s'étend de 1918 à 1938, il nous montre comment les premiers prophètes, qui avaient pourtant plus d'élan et de dynamisme que de solidité et de rigueur, comme Keyserling et Spengler, ont vu leur influence diminuer au profit des publicistes de propagande comme Rosenberg, Ley ou Goebbels, qui cherchent des thèses simples et frappantes et montrent moins de souci de la profondeur que de l'efficacité. Dans un autre livre consacré à *Henri Heine* (E.S.I.), où M. Vermeil présente un ensemble d'extraits de son œuvre, précédés d'une longue préface, il nous découvre chez Heine une sorte de devin qui a pressenti, dans la révolution philosophique à laquelle il assistait, la révolution politique qui devait en procéder un jour, et produire autour d'elle « un mélange d'horreur et d'admiration ». Un article enfin, qui paraîtra dans le prochain numéro de la *Revue de métaphysique et de morale*, sous le titre : « Pourquoi une religion nationale en Allemagne », définit l'essence de cette religiosité panthéistique qui est au fond de l'âme allemande, et qui, par une sorte de paradoxe, cherche à s'incarner dans le culte de la race et de l'État en déclarant la guerre à toutes les [119] doctrines, à toutes les Églises qui élèvent des prétentions à l'universalité.

On ne comprend sans doute l'esprit de la révolution allemande que si l'on remonte jusqu'aux principes de la réforme luthérienne, où l'on voit déjà la communauté allemande qui commence à s'organiser en se rebellant contre la règle romaine et contre l'esprit juridique du catholicisme. Elle rompt avec l'ordre universel, mais en cherchant à acquiescer la cohésion interne qui lui manque. Tel est encore le spectacle que nous avons sous les yeux. L'Allemagne poursuit toujours la même révolution par laquelle elle brise avec l'imitation de l'étranger afin de se replier sur elle-même, sur la conscience de son origine propre et de son unique destin.

Cette révolution s'est affirmée de plus en plus comme une révolution contre la raison, comme un retour à un « tellurisme dionysiaque », comme un appel à la poussée de l'instinct national contre toutes les forces qui le déprécient ou qui le subordonnent, contre les démocraties, le communisme et le christianisme lui-même. Mais dans aucun pays, par contre, cet instinct national n'a rencontré plus de difficultés à se réaliser. Goethe disait que l'Allemagne ne serait jamais une nation, d'autres penseurs se demandent comment on pourra jamais identifier le peuple avec l'État dans un pays aussi métaphysique que l'Allemagne. Mais l'Allemagne se définit aussi elle-même comme le « pays du milieu » à qui il appartiendra de fonder l'équilibre européen en trouvant un chemin entre l'individualisme occidental et le communisme oriental, un pays sans espace, et qui doit s'intégrer son propre espace, un pays ouvert à tous les vents, à la fois expansif et inquiet, menaçant et menacé, protestant et protestataire, et pour qui la guerre elle-même est une [120] forme de protestation, un pays qui s'enfante lui-même à la vie, et qui est, pour ainsi dire, perpétuellement naissant.

M. Vermeil nous montre encore avec beaucoup d'ingéniosité que l'Allemagne est une « ellipse à deux foyers » dont l'un est la Prusse et l'autre l'Autriche ; mais l'annexion de l'Autriche suffira-t-elle à transformer cette ellipse en cercle ? Car il y a dans tout Allemand un militaire et un fonctionnaire qui regarde vers Berlin, un intellectuel et un artiste qui regarde vers Vienne. Ce pays a toujours souffert d'un particularisme contre lequel il n'a jamais cessé de lutter ; mais il trouve en lui deux facteurs d'unification, d'une part la discipline et la technique prussiennes qui exigent de tout Allemand qu'il se consacre au service social, et d'autre part le mythe de la « Grande Allemagne », qui est à la fois mystique et religieux, et auquel l'idée de la race vient donner une sorte de support biologique. Le propre de la politique nouvelle, c'est d'aspirer à rapprocher ces deux forces l'une de l'autre, et de les faire collaborer dans ce que l'on pourrait appeler un « romantisme organisé ». Semblable à la cité platonicienne, la communauté allemande prétend unir en elle les contraires, ici « un appareil organisateur et une totalité mystique ».

Mais en même temps que l'Allemagne pense pour elle-même, elle pense aussi pour le monde. Il y a des vérités universelles qu'elle a comprises et que son destin est de faire triompher. Et la doctrine de *Mein Kampf* se pose comme conforme aux lois éternelles de l'univers.

Ce qu'elle nous apprend à combattre, c'est l'intellectualisme abstrait et mortel ; ce qu'elle nous enseigne, c'est que l'humanité manifeste une vie divine qui se retrouve dans le génie original de chaque individu et de chaque peuple. [121] Or l'Allemagne reconnaît en elle une expression privilégiée de cette vie universelle, ce qui suffit à justifier sa mission providentielle. Elle se propose comme modèle à toutes les autres nations. Elle est « la mère des peuples », la matrice originelle vers laquelle doivent revenir les peuples qui tombent en décadence et qui se sont séparés d'elle. Il faut donc qu'elle devienne l'éducatrice du genre humain.

Les penseurs allemands ont toujours senti avec une extrême intensité l'identité du destin de leur propre pays avec le destin de l'univers : ils n'ont pas toujours consenti à admettre que c'est là un caractère que la conscience comporte toujours avec elle, aussi bien dans chaque individu que dans chaque peuple. Ainsi il y a un universalisme fichtéen qui finit par s'incarner dans un messianisme germanique. L'Esprit dont Hegel nous décrit l'évolution trouve dans l'État prussien un corps qui le réalise. Schlegel nous montre dans un certain fédéralisme germanique une image en raccourci de l'Europe et du monde. Et dans la morale des maîtres, telle que Nietzsche l'a enseignée, il n'y a pas d'Allemand qui ne reconnaisse le génie de sa race.

Les écrivains politiques de l'Allemagne contemporaine n'ont point toujours les mêmes soucis intellectuels. Ce sont les réalisations qui les préoccupent. Ils sacrifient volontiers les exigences de l'esprit aux réussites matérielles. Mais ils pensent eux aussi que le propre de l'âme germanique, c'est d'obliger l'idée à pénétrer le réel. Dans une vaste construction sommaire et arbitraire, dominée par le fatalisme historique, on avait vu Spengler opposer au monde gréco-romain ou euclidien, spatial, statique et amoureux des formes immobiles, le monde occidental qu'il appelait un monde *faustien*, monde toujours en devenir et où le temps est le moyen de réalisation de [122] tous les possibles. On avait vu Moeller Van den Bruck rêver d'une alliance si étroite entre l'esprit prussien et l'esprit germanique que l'Allemagne pût faire l'unité de Sparte et d'Athènes, de la Grèce et de Rome à la fois. On trouve chez lui une sorte de transition entre la réflexion spéculative et les professions de foi du nouveau régime. La nation est pour lui une entité qui se réalise, à laquelle tous les Allemands doivent participer ; alors, la liberté et l'instinct se réconcilient. Il met sa confiance



dans la Prusse conduite par une élite active issue de l'ordre teutonique. La société est fondée sur la communauté du sang, et non sur le contrat. Le chef est l'Elu du peuple, mais selon la mystique plutôt encore que selon le suffrage. En lui le peuple se reconnaît. En lui il acquiert la conscience de tout l'inconscient qui le tourmentait. Mais n'y a-t-il point là une sorte de contradiction ? Dès que la conscience intervient, c'est la réflexion qui commande et non pas l'instinct : elle n'accepte plus de devenir vassale.

C'est la défaite, c'est la détresse qui l'a suivie qui expliquent l'avènement de la révolution en Allemagne. Elles ont ramené la nation tout entière vers la source même de son énergie. Et on a pu dire qu'elle avait perdu la guerre pour gagner cette révolution. Dès lors, la civilisation a été considérée comme une décadence par rapport à la vie. L'histoire est devenue le mouvement par lequel l'État s'unifie au-dedans pour devenir fort au-dehors. Il faut que l'État et la société viennent se confondre, que la communauté organique remplace la communauté juridique, que le droit soit l'expression de la vie créatrice. Mais on maintient en même temps et même on accentue l'inégalité entre la masse et le chef, comme l'inégalité entre les races : le chef est un modèle en acte qui devient pour la masse une [123] sorte de dieu ; on invente le mythe manichéen de l'opposition entre le juif et l'aryen, en chargeant le premier de tous les péchés, en incarnant dans le second toutes les vertus.

On pourra maintenant se représenter assez facilement les raisons pour lesquelles, malgré l'attraction qui n'a jamais cessé d'exister entre les deux pays, malgré la sympathie qui rapproche souvent les individus et ce désir d'une entente entre les gouvernements qui assurerait sans doute la paix du monde, nous éprouvons devant les événements d'Allemagne autant d'inquiétude que d'étonnement. Nous n'oublions pas qu'elle ne veut pas connaître d'autres frontières que celles de sa mission en Europe : mais celles-ci ne sont-elles pas indéterminées ? Il ne faut pas qu'en aspirant à devenir cet empire du milieu qui doit être le centre de l'équilibre européen elle menace à chaque instant de le rompre, au moment où elle prétend le fixer. Elle voudrait être le cœur de l'Europe ; qu'elle se garde d'être le foyer qui l'incendie. On craint naturellement, au pays de Descartes, qu'en prêchant la révolution des forces instinctives contre l'absurde tyrannie de la raison elle ne s'expose à nous replonger dans le chaos par mépris de cette mesure

qui le pénètre et qui l'ordonne, et qu'en fondant sa propre grandeur sur le goût de l'entreprise et du risque elle n'accepte de courir au-devant de la catastrophe aussi bien que du triomphe.

Il y a en elle une puissance extraordinaire d'idéologie, d'une idéologie simple et instinctive qui ne voudrait point en être une, comme on le voit quand un de ses porte-parole invoque « ce courant de sang rouge qui passe en bruissant à travers le système circulatoire de toute race et de toute culture authentique ». On redoute cette « terreur spirituelle » [124] qu'elle prétend faire régner sur toutes les consciences pour qu'elles ne soient pas infidèles à l'âme de la nation. On voudrait admettre que l'Allemagne, en vertu de sa doctrine même, assurera à toute autre nation la possibilité de son libre développement : mais elle est aussi la nation élue à laquelle les autres ne peuvent que se subordonner en l'imitant. Elle pense avoir l'avenir devant elle, et pour mieux l'assurer elle cherche à retrouver les mouvements les plus primitifs de la nature ; elle fait le procès de la civilisation, et, dans une pensée iconoclaste et nihiliste, elle s'en prend à ces valeurs acquises qui nous paraissaient pourtant des valeurs éternelles : l'ordre rationnel, le droit, la charité et le progrès, qui étaient pour l'humanité tout entière les garanties d'une durée commune. Les mêmes forces qui tendent à détruire notre existence doivent contribuer à l'exalter. Elle porte en elle un instinct combatif qui est à la mesure de ses besoins, une menace de guerre par laquelle elle domine sa propre guerre intérieure, une volonté de réaliser l'unité de l'Europe et du monde afin de réaliser sa propre unité, qui n'est jamais assurée.

Dès lors, faut-il juger seulement l'Allemagne contemporaine d'après les apparences qu'elle nous montre, comme un peuple qui ne croit qu'à l'efficiace, qui ne songe à se concilier ses voisins que par la crainte, qui, dans les rapports entre les individus ou entre les peuples, abolit toute délicatesse gratuite, où une sorte de colère continue emporte les âmes, et où la violence tient lieu de joie ? Et pourtant il subsiste toujours chez beaucoup d'hommes, en France comme en Allemagne, la nostalgie d'une entente spirituelle, où l'une apporterait l'élan et la puissance de renouvellement et l'autre l'ordre et la clarté. Si les individus ne [125] peuvent être ni isolés, ni séparés, ni opposés, les peuples non plus. Chacun a une mission divine, et non point un seul parmi tous. C'est seulement en prenant conscience de sa vocation particulière et limitée, et par un effort de compréhension à l'égard des

autres, que chaque être peut, selon ses forces, assumer le sort de la nation tout entière et que chaque nation peut, à la place qu'elle occupe, assumer le sort de tout l'univers. Mais il est juste de reconnaître que les mêmes caractères par lesquels nous avons cherché à définir l'esprit de l'Allemagne d'aujourd'hui éveillent en elle de la fierté, et chez nous de la réserve. C'est qu'il y a en France une tradition d'universalisme contre laquelle l'Allemagne ne cesse de s'insurger : notre rôle historique est de la maintenir. Mais l'Allemagne peut nous apprendre à lui retirer ce caractère d'abstraction par lequel il tend souvent à abolir les différences naturelles au lieu de les pénétrer, de les comprendre et de s'en nourrir. Dans cet universalisme complexe et vivant, les forces antagonistes elles-mêmes doivent trouver des conditions d'équilibre par lesquelles elles s'éprouvent, se soutiennent et mettent en jeu toute leur puissance, en appelant ce qui leur manque au lieu de chercher à l'anéantir.

*13 janvier 1939.*

[126]

[127]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

# Quatrième partie

[Retour à la table des matières](#)

[128]

[129]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Quatrième partie**

**LE NÉO-RÉALISME  
EN ANGLETERRE:  
ALEXANDER <sup>3</sup>**

[Retour à la table des matières](#)

La pensée humaine ne cesse jamais d'osciller entre l'idéalisme et le réalisme. Et chacun de nous trouve en lui de l'inclination pour ces deux doctrines à la fois : elles répondent dans notre esprit à des exigences contraires et pourtant inséparables. Il y a en nous un idéaliste qui détourne ses regards du pur spectacle des choses : ce sont pour lui des apparences qui le divertissent ; il se replie sur son être intérieur, il y découvre un foyer de lumière et une source de vie ; l'univers ne prend un sens pour son intelligence que si elle peut le réduire au jeu mobile et subtil de ses « idées » ; il ne prend un sens pour sa volonté qu'en devenant la voie où elle poursuit indéfiniment son « idéal ». Mais il y a aussi en nous un réaliste qui ne met point autant de confiance dans les ressources de sa pensée : l'existence de celle-ci lui

---

<sup>3</sup> R. Kremer, *la Théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais*. 1 vol. (Vrin). — Ph. Devaux, *le Système d'Alexander*. 1 vol. (Vrin). — Alexander, *Space, Time and Deity*, 2 vol. Londres (Macmillan and Co).

paraît grêle et débile ; car elle ne lui livre que des reflets et non point l'être véritable ; elle ne laisse jamais entre ses mains qu'une possession illusoire ; [130] elle risque toujours de se laisser séduire par les facilités du rêve intérieur. Elle n'a de valeur que si elle s'enracine et s'alimente dans une réalité qui la précède et qui la fonde, avec laquelle elle doit garder le contact le plus étroit, qui lui donne sa substance et son lest, qui l'éprouve et la justifie.

Cette contradiction entre les doctrines n'est pourtant qu'apparente. Car aucun idéaliste ne consent à tourner le dos à la réalité. Le mot seul de « réel » suffit à exprimer une louange, la plus simple et la plus belle que nous puissions décerner à un objet de pensée : il a une gravité et une densité incomparables ; à côté de la réalité la plus humble, pour celui qui a la force de la saisir, les apparences les plus magnifiques perdent leur charme et leur couleur. Seulement l'idéaliste est persuadé que le réel c'est le dedans et non point le dehors, l'intimité et non point le spectacle, l'acte que l'on vit et non point l'objet que l'on regarde. Dès lors les choses qui nous entourent n'ont d'existence que par rapport à une activité qu'elles ébranlent, qu'elles arrêtent ou qu'elles traduisent. Le réaliste au contraire les durcit dans une sorte d'indépendance et de solitude matérielles : il cherche à les mettre à l'abri des fantaisies de l'imagination ; il craint que l'esprit ne leur substitue d'ingénieuses chimères. Cependant, en demandant à la pensée d'adhérer étroitement à la réalité et d'en suivre le contour avec une scrupuleuse fidélité, il n'entend pas rabaisser la valeur des idées, mais leur assurer au contraire un contenu et une efficacité ; il ne méconnaît pas la valeur de l'idéal, mais il en cherche le dessin à l'intérieur de la nature et il ne consent pas à le séparer de sa mise en œuvre.

[131]

\*

La philosophie anglaise a connu, dans les soixante-dix dernières années, un admirable renouvellement : jusque-là, la tradition empiriste avait suffi à la détourner des grandes entreprises métaphysiques. Elle montrait plus de prudence que d'ambition : elle semblait revendiquer la mission de décourager l'esprit de système et de rabattre toutes les prétentions de l'intelligence constructive. Elle se contentait

d'assujettir à l'esprit ces « semelles de plomb » qui devaient l'empêcher d'abandonner le sol de l'expérience ; elle lui demandait de tourner toujours son activité vers les tâches les plus utiles en lui montrant qu'elles étaient aussi les plus nobles. Or tout empirisme semble obéir nécessairement à une inspiration réaliste, car c'est par des rencontres imprévues avec les choses que l'expérience se forme et que la conscience s'enrichit. Dès lors, il est tentant de considérer l'ordre qui règne entre nos pensées comme une reproduction de l'ordre qui règne entre les choses elles-mêmes. C'est ce que fait Herbert Spencer, qui ne craint pas de projeter dans l'univers entier, sous le nom d'évolution, ce progrès intérieur par lequel notre propre connaissance se complique et s'organise peu à peu.

Mais s'il existe une beauté propre de l'empirisme, il ne peut la trouver que dans une fidélité scrupuleuse à son principe : il doit demander à l'esprit de s'accommoder à la multiplicité irréductible des formes de l'être et de garder assez de naïveté et d'ouverture pour les accueillir en lui tour à tour ; il ne préjuge point de la nature des choses : il refuse de laisser se consolider l'ordre accidentel selon lequel elles nous sont révélées ; il nous demande de maintenir, [132] devant elles, une stricte humilité, de nous laisser modeler par elles avec une parfaite docilité. Dès qu'il se pétrifie en un système, sa vertu s'abolit et son charme se rompt. On a beau nous dire que l'évolution assure à la conscience un développement illimité, cette évolution obéit à une loi qui nous contraint. Tous les contacts que nous pouvons avoir avec le réel et dont le pur empirisme n'altérerait point l'ingénuité perdent pour nous leur saveur du moment que nous avons réussi à définir le principe qui les produit et le rythme auquel ils obéissent. Alors l'esprit prend tout à coup conscience de sa servitude et il cherche à s'en évader.

De plus, pour s'achever en système réaliste, l'empirisme est amené à accorder une valeur privilégiée à l'expérience externe et à la forme méthodique qu'elle a reçue dans les sciences de la nature. Or l'empirisme, dans le sens grave et profond que la pensée anglaise n'a jamais cessé de donner à ce mot, doit accepter à la fois tous les aspects de l'expérience ; il n'en récuse aucun et ne dispose point d'un principe logique qui puisse lui permettre de choisir parmi eux. Ainsi, il existe une expérience morale et religieuse qui est aussi essentielle que l'expérience scientifique et qui prendra tout de suite un relief ex-

ceptionnel si l'on s'aperçoit qu'on pourrait être tenté de la sacrifier ou seulement de la diminuer en la subordonnant à celle-ci. Le succès même de l'évolutionnisme devait provoquer aussitôt une réaction de défense destinée à sauvegarder l'indépendance et la dignité de notre vie spirituelle.

De là l'extraordinaire revirement qui, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, a pu faire d'Oxford, où la tradition baconienne régnait jusque-là sans opposition, le centre d'un mouvement idéaliste d'une admirable fécondité. Il ne faut point s'étonner si la pensée [133] anglaise semble alors renier ses origines et emprunter à l'Allemagne ses sources d'inspiration ; elle sentait un tel besoin de renouvellement qu'elle devait tourner ses regards vers les formes intellectuelles en apparence les plus éloignées de son génie propre. Hegel est traduit par William Wallace ; Stirling lui consacre un livre célèbre intitulé *le Secret de Hegel* <sup>4</sup> et les commentaires de son œuvre se multiplient. L'hégélianisme fournit à la philosophie anglaise l'atmosphère propice à sa renaissance ; il ne l'oblige point à abdiquer son originalité, mais à l'approfondir ; grâce à lui, elle réussit à satisfaire sur le plan de la vie intellectuelle ces puissances essentielles de notre âme que l'empirisme risquait de refouler et qui n'avaient trouvé à s'exercer jusque-là que sur le plan de la vie affective et de la vie religieuse. Enfin l'idéalisme fait naître deux doctrines remarquables, celles de T. H. Green et de F. H. Bradley, qui doivent être classées parmi les constructions métaphysiques les plus vigoureuses et les plus subtiles de toute l'époque moderne.

\*

Bien qu'un tel idéalisme pût trouver dans l'âme anglaise les racines les plus profondes, il heurtait trop violemment une tradition vénérable pour réussir à triompher. Dès 1903, Moore publiait dans le *Mind* une *Réfutation de l'Idéalisme* qui devait trouver un grand retentissement et qui peut être considérée comme la démarche inaugurale du néo-réalisme. La philosophie anglaise ne s'était laissé entraîner dans les voies de l'idéalisme qu'avec une sorte de résistance et même de malaise. Elle éprouvait [134] un soulagement à paraître retourner vers un mode de pensée qui lui était plus familier. Et comme c'était à Ox-

---

<sup>4</sup> 865.



ford que la chaîne s'était rompue, c'est à Cambridge qu'elle devait se renouer.

Mais l'avènement du néo-réalisme ne marque point, pour la pensée anglaise, un simple retour au bercail. Le véritable triomphe de l'idéalisme, c'est précisément d'avoir produit cette transformation radicale de l'empirisme à laquelle il a fallu donner le nom de néo-réalisme. Si, à première vue, les tendances nouvelles contredisent non seulement l'idéalisme de Hegel, pour qui le monde est une construction de l'esprit, mais même l'idéalisme de Hume, pour qui la conscience n'a affaire qu'à ses propres états amalgamés par l'habitude, c'est pourtant dans la représentation que nous en donne le savant qu'on espère atteindre la réalité, et non point dans celle du sens commun. Bien plus, les modèles du réel que Bacon ou Spencer empruntaient surtout aux sciences de la nature sont sinon rejetés, du moins subordonnés à ceux que nous fournissent les sciences les plus abstraites, les mathématiques et la logique pure. Dès lors on aboutit à une doctrine qui semble attribuer la réalité non plus à la sensation, mais au concept. Et l'on comprend pourquoi on a cru parfois retrouver en elle certains traits du platonisme qui, en posant l'existence substantielle des essences, pousse l'idéalisme jusqu'à ce dernier point où il ne demeure plus d'autre réalité que celle des idées pures.

Pendant les nouvelles théories relèvent encore de l'empirisme, puisque les éléments derniers du réel, au lieu d'être saisis par une intuition de l'intelligence, sont des termes résiduels que la connaissance scientifique nous livre et en présence desquels il faut nous replacer comme devant des choses véritables. [135] Mais penser qu'il est possible, grâce à eux, de reconstruire tout le réel, n'est-ce pas encore faire des concessions à cet esprit de système qui paraît inséparable des destinées de l'idéalisme ? Il importe sans doute de ne pas oublier que toute dialectique réaliste, au lieu d'être transcendante à un univers qu'elle déduit, est toujours immanente à un univers qui lui est donné. Pourtant, au lieu de voir dans le changement la forme primitive et irréductible de l'existence comme le fait l'empirisme qui incline toujours vers une théorie physique ou psychologique du devenir, le réalisme contemporain se trouve contraint, soit par l'utilisation du symbolisme logique, soit par la subordination des qualités aux notions, de réduire le changeant à l'immuable, qui devient à la fois la propriété des Elé-

ments et celle du Tout dans lequel se meuvent toutes leurs combinaisons.



Cette pénétration de l'influence idéaliste au sein d'une doctrine qui prétend contredire l'idéalisme est surtout sensible chez Alexander, qui a d'abord été un disciple de Green et passa de longues années à Oxford avant d'enseigner à Manchester. Le système d'Alexander est si ample et si touffu qu'il est impossible de songer à en donner ici une esquisse même imparfaite : par contre il présente un dessin si hardi et si ferme qu'il suffit d'énoncer ses thèses fondamentales pour apercevoir dans un exemple particulièrement saisissant comment la pensée néo-réaliste ne réussit à remplir toute son ambition qu'en faisant éclater de toutes parts le cadre même dans lequel on prétend l'enfermer.

Le réalisme des atomistes et même celui de la [136] science contemporaine cherchent à réduire l'univers à des éléments simples qui, par la variété de leurs combinaisons, sont capables d'engendrer tous les corps. Mais si ces éléments sont matériels, il est contradictoire de les supposer indivisibles et le vide qui les sépare garde toujours un caractère mystérieux. Ce ne sont donc pas les termes derniers que nous cherchons et que l'analyse scientifique doit nous révéler. Ceux-ci ne peuvent être que les éléments mêmes de l'espace et du temps, c'est-à-dire les points et les instants : ils forment la substance commune de tous les corps. Seulement l'espace et le temps sont inséparables l'un de l'autre : aussi faut-il associer tel point à tel instant pour atteindre sous le nom de « Point-Instant » l'élément singulier qui est le principe même des choses. Aucun Point-Instant ne peut être répété. Chacun d'eux est rigoureusement individuel comme une monade. Ils remplissent la totalité de l'Espace-Temps qui est un milieu continu et infini où ils se juxtaposent comme des « événements purs ou comme les particules du mouvement pur ». Bien que chacun d'eux soit immobile, ils nous permettent de définir, grâce aux relations qui les unissent, toutes les espèces de mouvement.

De plus, si le Point-Instant demeure nécessairement unique, chaque instant peut être associé à une multiplicité de points et envelopper en quelque sorte un horizon, chaque point peut être associé à une multiplicité d'instantes et nous découvrir en quelque sorte une histoire. Ainsi

se constituent dans l'univers une infinité de perspectives différentes qui, si l'instant en est le foyer, nous permettent d'embrasser la simultanéité de l'espace et, si c'est le point, d'introduire dans le temps une coupure entre le passé et l'avenir. En un sens l'univers n'est rien de plus [137] que la somme de toutes ces perspectives à la fois. La pensée d'Alexander apparaît donc ici comme le contre-pied de la pensée kantienne : Kant posait l'idéalité de l'espace et du temps afin de donner à l'expérience un caractère purement représenté ; Alexander, au contraire, en faisant de l'espace et du temps l'essence même de la réalité, cherche à justifier la valeur ontologique de l'expérience tout entière.

Pourtant s'il n'y a rien de plus dans la substance que l'espace et le temps, cette substance reste encore immatérielle : c'est le vide réalisé, la matrice du réel mais non point le réel. On est donc astreint à expliquer l'apparition en elle de la diversité infinie des qualités. Faut-il incliner à penser qu'elles ne sont rien de plus que des « rides de l'Espace-Temps » ou, selon le mot du poète

*Que l'univers n'est qu'un défaut*

*Dans la pureté du Non-Etre ?*

Qu'on ne s'attende point à voir Alexander tenter une déduction des espèces particulières de l'être. Elles sont contingentes : on ne peut que les constater et les décrire. Il y a certains moments critiques où on les voit jaillir comme autant de synthèses originales à l'intérieur de l'espace et du temps dont elles semblent les modulations. Elles forment une hiérarchie où l'on peut distinguer quatre niveaux d'existence qui émergent tour à tour : aux degrés inférieurs, les structures mécaniques et les symphonies de qualités ; aux degrés supérieurs, les rythmes de la vie et les opérations de la conscience. Il y a entre ces différents niveaux une véritable discontinuité. Bien qu'ils se succèdent suivant un ordre qui rappelle la complexité croissante de l'évolution spencérienne, [138] on ne s'élève point de l'un à l'autre par une exigence de la pensée. Chacun d'eux constitue à l'égard de celui qui le précède un véritable « irrationnel » au sens de M. Meyerson. Non seulement aucune forme de l'être ne peut être déduite d'une forme plus simple,

mais encore chacune d'elles possède une activité originale qui inscrit ses effets dans le Tout et contribue à le transformer.

Dès lors une telle structure de l'univers ne cache-t-elle point un dynamisme dont elle serait l'expression ? Le Point-Instant n'est pas une pure position : il est déjà une activité élémentaire. L'Espace-Temps à son tour est sillonné par des lignes de progrès. D'autre part chaque type d'être possède un principe de détermination intérieure qui répond à sa structure propre. Enfin la distinction entre les différents niveaux d'existence nous permet de comprendre l'opposition qui se révèle en chaque être particulier entre sa faculté de connaître qui s'applique à ce qui est inférieur à lui, et joue à son égard le rôle d'une matière, et sa faculté de désirer qui s'applique à ce qui est supérieur à lui, et joue à son égard le rôle d'une divinité.

Le système d'Alexander est un système du changement. L'Espace-Temps est sans doute un Dieu actuel et infini. Mais ce Dieu est animé d'un élan intérieur qui lui permet de s'enrichir indéfiniment ; il ne cesse de se dépasser lui-même : il cherche et crée sans trêve sa propre divinité.

« Les grandes idées fondamentales des philosophes ne se prouvent pas, dit Alexander ; leur vérité se perçoit. Et ceux qui ont découvert les plus grandes vérités ne prétendent établir que des faits, que l'on trouve dans l'univers en le regardant attentivement. » C'est là une profession de foi réaliste. Peut-être le lecteur jugera-t-il, après l'exposé précédent, que la [139] réalité ne demeure jamais un simple objet que l'on regarde, mais qu'elle est toujours une vie à laquelle on participe et avec laquelle on communit. Pénétrer profondément en elle, c'est sentir qu'elle éveille et qu'elle comble toutes les aspirations de la pensée et du désir.

*15 février 1931.*

[140]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Quatrième partie**

# LE RÉALISME DE WHITEHEAD

[Retour à la table des matières](#)

La philosophie de Whitehead exerce aujourd'hui une influence considérable en Angleterre et en Amérique. En France, elle est encore mal connue. Nous associons invinciblement le nom de Whitehead à celui de Bertrand Russell, qui nous est plus familier, car ces deux philosophes ont écrit en collaboration avant la guerre un livre célèbre : *Principia mathematica*, dans lequel ils empruntaient à la méthode mathématique le plan d'une logique nouvelle destinée à remplacer celle d'Aristote et qui devait donner « des ailes à la pensée » jusque-là enchaînée. Il n'est pas sûr que l'événement ait justifié toutes les espérances que cette tentative avait fait naître. Mais depuis lors Whitehead a publié une série d'ouvrages comme *Principles of natural knowledge*, *The concept of nature*, *Process and reality*, *The function of reason*, qui n'ont point encore été traduits en français mais qui ont provoqué de nombreuses controverses et qui nous paraissent exprimer avec une incomparable intensité les exigences essentielles de la conscience moderne, ses tourments, ses dissonances, son émotion à découvrir en elle une vie qui la traverse en la dépassant, et son avidité même à l'égard d'un réel dont elle ne veut rien laisser perdre, mais au milieu duquel

elle [141] sent que sa destinée même est engagée. On trouvera à maintes reprises dans le *Cheminement de la pensée* de M. Emile Meyerson de précieuses observations critiques sur la théorie de la connaissance de Whitehead. Et dans les études d'histoire de la philosophie contemporaine que M. Jean Wahl a réunies sous le titre *Vers le concret* (Vrin) on pourra lire un exposé de ses principales thèses : on verra M. Wahl consacrer son ingénieuse dextérité à démêler tous les fils qui viennent se croiser dans une doctrine si complexe, chercher à les suivre jusqu'à leur plus lointaine origine, nous montrer comment ils s'assemblent et se nouent, mais parfois aussi s'interrompent et se brisent.

On peut employer, si l'on veut, le terme de réalisme pour caractériser la philosophie de Whitehead, mais à condition de donner au mot réel son sens le plus riche et le plus plein. Ainsi, on ne confondra pas le réalisme avec le matérialisme, dont Whitehead a horreur, et qui mutilé le réel et le déforme en le réduisant à une combinaison abstraite entre des éléments inertes et séparés dont nous n'avons point d'expérience actuelle. Car le réel, c'est précisément le contenu total et inépuisable de cette expérience : vouloir en chasser la pensée, la sensibilité et la vie, c'est refuser la seule offre qu'il nous fasse jamais de lui-même, cette sorte de présence immédiate et personnelle par laquelle il ne cesse de nous assaillir et de nous ébranler. Nous découvrons le réel dans une rencontre émouvante : mais cette rencontre est elle-même réelle ; elle constitue notre être même. Ainsi, il y a entre le réel et nous à la fois un contact et une parenté : au contraire, le monde du matérialiste est un monde construit, c'est un monde dont nous sommes absents. Or nous n'avons le droit de parler de réalité que quand nous pouvons donner un [142] sens à ces petits mots : « ici et maintenant », à ces humbles propositions : « ceci est donné, ceci est mien. »

Mais s'il faut abandonner le matérialisme, ce n'est pas pour revenir à l'idéalisme, ni pour considérer comme réelle l'idée au lieu de la chose, ni pour faire de l'univers une sorte de toile que l'esprit, semblable à l'araignée, tisserait avec sa propre substance. La philosophie de Whitehead reste au contraire dans la tradition de l'empirisme anglais ; elle marque une réaction contre l'influence de Hegel. Le réel est sous nos yeux ; il faut le décrire et non pas le déduire. Bien qu'il y ait de l'affinité entre la perception et lui, il surpasse toujours infiniment la perception : il donne à celle-ci un immense arrière-plan. Chacun de nous a l'intuition à la fois primitive et permanente d'une pré-

sence totale, qui est toujours devant lui, qui ne cesse de soutenir toutes ses démarches et de nourrir toutes ses pensées. Ainsi, l'esprit pur est une chimère : il est impuissant à engendrer les choses. Il faut que celles-ci se montrent à nous telles qu'elles sont ; il faut les laisser agir sur nous et apprendre à les connaître par une véritable révélation. C'est qu'il y a, pour Whitehead, « beaucoup plus de choses au ciel et sur la terre qu'aucun homme n'en a jamais rêvé ». Nul philosophe n'a marqué peut-être en traits aussi vifs le caractère d'occurrence du réel, ni sa présence si lointaine et si proche, ni son indépendance pleine d'appels ignorés. Ce sont là semble-t-il des traits caractéristiques de cette pensée réaliste qui peut-être tend toujours, selon une remarque délicate de M. Wahl, à nous donner « le sentiment de la chose dans son obscurité active, telle que Claudel nous la présente, ou de son essence mate et dure, telle qu'elle apparaît à Cézanne ».

[143]

\*

Or le monde de Whitehead nous paraît posséder trois caractères essentiels qui traduisent également la domination de l'esprit par les choses. C'est un monde de volumes et non point d'images plates. C'est un monde dont notre corps est une partie, mais une partie qui permet à ce monde tout entier de venir jusqu'à nous. C'est un monde enfin que nous ne parviendrons point à connaître en nous enfermant dans une solitude intérieure, mais seulement en nous portant au-devant de lui pour nous dépasser nous-même et nous laisser sans cesse féconder par lui.

Tout d'abord, si le monde n'est pas capable de tenir dans notre conscience, s'il est impossible de le confondre avec la vue panoramique que nous prenons sur lui à chaque instant, c'est parce que les objets forment toujours saillie sur notre horizon ; c'est parce qu'ils ont un relief et un volume qui leur appartiennent en propre. Nous ne voyons d'eux que leur surface et pour pénétrer dans notre esprit ils sont obligés de s'amincir jusqu'à se réduire à l'état d'images pures. Mais c'est leur épaisseur qui assure leur indépendance, qui leur donne cette solidité par laquelle ils nous résistent, cette opacité qui leur permet de garder au plus profond d'eux-mêmes leur véritable secret. On peut voir ici l'amorce d'une réforme radicale de la théorie classique

de la connaissance ; car celle-ci, qui repose tout entière sur la distinction du sujet et de l'objet, tend nécessairement à faire de l'objet la pure représentation d'un sujet, c'est-à-dire un spectacle qui lui est offert. Alors l'univers doit prendre peu à peu pour moi le caractère d'une immense image visuelle : il doit ressembler à [144] un rêve cohérent ; et il y a une forme de l'idéalisme qui n'est peut-être rien de plus qu'une interprétation rationnelle des caractères originaux de la vision. Mais cette pellicule du réel ne saurait nous suffire, car le monde n'est pas un simple spectacle et nous ne sommes pas hors de lui pour le regarder, mais en lui pour y vivre.

L'idée que nous devons nous faire de nous-même ne peut pas être l'idée d'un spectateur désincarné : car ce spectateur n'est pas nous. Nous sommes, en effet, au milieu même du spectacle, pourvu d'un corps qui a lui-même une épaisseur comme tous les corps qui nous entourent : il faut donc, selon Whitehead, que le moi s'insère d'abord dans le monde par l'intermédiaire de son corps afin de pouvoir ensuite entrer en communication avec tous les corps qui sont dans le monde. Pour lui, le fait primitif n'est pas comme pour Descartes : « Je pense, même si le monde n'est pas », mais plutôt : « Je suis dans le monde, sans lequel je ne pourrais pas être. » L'expérience initiale ne peut donc être que celle d'une totalité. Par mon corps se réalise une sorte de communion entre le monde et moi. Sans doute, le monde tout entier est mien comme mon corps : mais je participe à la réalité de mon corps d'une manière infiniment plus aiguë. « Le corps est un morceau particulièrement intime du monde. » Ainsi on voit s'ébaucher une théorie dans laquelle les affections organiques, c'est-à-dire le sentiment de la présence du corps, auraient plus de valeur métaphysique que les sensations visuelles, bien que celles-ci, en s'épurant, aient donné naissance aux idées claires et distinctes de la pensée traditionnelle.

Whitehead ne craint point de tirer de ces observations une conception originale de la causalité : on sait que les philosophes ont toujours éprouvé une [145] difficulté, comme le montre l'exemple de Malebranche et Hume, à établir une relation d'efficacité entre la cause et l'effet ; mais c'est que le regard, ne percevant jamais rien de plus que la succession de deux événements, ne peut point nous autoriser à affirmer qu'il y a dans le premier une activité qui produit le second. Au contraire, si nous abandonnons ce monde de spectacle pour nous re-



placer au milieu de la présence et de la pression des choses réelles, nous retrouvons aussitôt des causes efficaces. La source de la causalité est dans la perception du fonctionnement de notre corps. Car le corps est une accumulation d'instincts et d'habitudes, « il verse sans cesse le passé dans le présent ». Le mouvement de ma main est déjà passé au moment où a lieu le contact de l'objet ; mais je sens, sans erreur possible, qu'il en est la raison. Et Biran semble ressusciter.

Mais en faisant de la connaissance un mouvement qui nous porte vers le réel et, comme il le dit, une *préhension* de la chose, Whitehead est plus près encore de Husserl, pour qui la conscience n'a point de contenu, et n'est qu'un acte intentionnel, une aspiration ou une attente qu'une présence doit remplir. Pour connaître, il faut que l'esprit se tourne vers le dehors. Dans son exercice le plus pur, il ne fait plus qu'accueillir et que recevoir. Il y a en lui des exigences, mais que le rôle du réel est précisément de satisfaire. Le réel doit toujours nous être donné, et la valeur de ce don se manifeste précisément par l'émotion qu'il produit en nous. Il nous prend en même temps que nous le prenons. Et c'est même dans l'interaction entre le réel et nous que nous saisissons le mieux cette solidarité entre les parties du tout qui permet à Whitehead de définir l'univers comme un « organisme ». Il y a entre toutes les formes de l'existence une communion et même une [146] sorte d'absorption mutuelle qui permet à chacune d'elles, en éprouvant sa liaison avec toutes les autres, de s'enrichir elle-même indéfiniment. Ainsi, le monde est fait tout entier d'appels et de réponses. Mais nulle réponse ne peut être entendue que par celui qui l'écoute dans un état de parfaite passivité. Non point qu'une telle passivité exclue nécessairement toute activité : car les mystiques nous ont habitués depuis longtemps à cette idée que les plus hautes activités sont elles-mêmes reçues ; et dans un sens différent la phénoménologie allemande accepte la même idée. Mais ce qui importe avant tout pour Whitehead, c'est de laisser se réaliser cette pénétration du réel en nous, sans laquelle l'esprit resterait stérile indéfiniment. Il ne faut pas pratiquer « le célibat de l'intellect ».

\*

Mais la doctrine de Whitehead établit encore une distinction entre l'événement et l'objet, qui nous fera comprendre comment elle réconcilie deux aspects du réalisme en les superposant l'un à l'autre et

pour ainsi dire en les imbriquant l'un dans l'autre. L'événement, c'est ce qui se passe maintenant devant moi, c'est ce changement actuel que je saisis par un sentiment de présence et qui ne fait plus qu'un avec ce sentiment lui-même ; l'objet, c'est ce qui dans mon expérience est permanent, ce qui se répète, ce que je reconnais comme l'ingrédient commun des divers événements. Alors la connaissance devient un dialogue entre l'immutabilité des objets et la mutabilité des événements. Et Whitehead est réaliste à la fois au sens de M. Bergson, puisque le réel c'est pour lui la durée, c'est-à-dire ce qui passe et ce qui avance, et au sens de Platon, puisqu'il y a [147] des objets éternels qui, semblables aux idées, surmontent le temps et forment la substance de tous les événements.

Mais dans chaque événement il y a toute la nature, puisque chaque événement est en relation avec tous les autres. Il est une synthèse d'éléments dans l'unité d'une perspective ; et la nature est le croisement de toutes ces perspectives à la fois. De plus, à l'intérieur de l'événement, la distinction du sujet et de l'objet s'abolit ; car l'événement ne se constitue que par une attitude émotive du sujet qui réunit, en attribuant un sens à leur assemblage, certaines données jusque-là dispersées. Et pourtant le sujet ne se distingue pas de l'événement : il en réalise simplement la présence. « Il sent ce qui est là et le transforme en ce qui est ici. » D'autre part, il y a entrelacement entre tous ces événements qui sont à la fois physiques et mentaux, entre toutes ces présences qui ne cessent de surgir et de se pénétrer. Le matérialisme localise les parties du monde en des emplacements séparés ; mais en réalité « tout est partout en même temps. Un événement n'est pas plus en tel point donné qu'un sourire qui se dessine sur une figure n'est en tel point de cette figure. » Et Whitehead réussit ce miracle d'accorder le témoignage des savants les plus abstraits, qui font varier les distances dans l'espace avec les distances dans le temps, et le témoignage des poètes les plus sensibles qui, comme Wordsworth et Shelley, semblent nous faire toucher derrière un arbre ou une colline la présence calme et animée de la nature entière.

Nous n'appréhendons jamais que des événements qui ne cessent de se faire et de se défaire ; mais ils sont composés d'objets que nous reconnaissons, qui sont toujours identiques à eux-mêmes et qui restent de pures possibilités jusqu'au moment où ils entrent [148] dans la trame de quelque événement. Telles sont les qualités sensibles, le vert

et le bleu que l'on nous présente comme des entités éternelles, qui vont et viennent, apparaissent et disparaissent, et ne sont situées nulle part jusqu'au moment où un événement les actualise. Tel sont ces ensembles de propriétés permanentes que nous désignons par des substantifs, comme la pierre, et qui ne font irruption dans notre expérience que lorsqu'ils nous font sentir leur action causale. Tels sont encore les concepts du savant dont on ne peut pas dire qu'ils soient dans l'espace et dans le temps, bien qu'ils trouvent l'univers entier comme champ d'application.

\*

Avec le rapport des événements et des objets, nous touchons le cœur même de la doctrine de Whitehead, mais le cœur aussi des difficultés qu'elle fait naître. Car on peut se demander si, après avoir élevé une protestation si vive contre l'idéalisme, cette doctrine ne nous conduit pas vers un idéalisme nouveau. Non seulement, en effet, les objets dont on nous parle restent de purs possibles, c'est-à-dire de véritables objets de pensée, jusqu'au moment où ils viennent s'incarner dans des événements, mais encore l'événement est toujours un effet de perspective qui est introduit dans le monde par un être qui sent et qui veut. La figure que prend pour nous le réel dépend donc de l'action de notre liberté. Celle-ci ne crée pas le monde, qui est pour elle un monde donné, mais il ne lui est donné que parce que, à chaque instant, elle le recompose. Il y a donc en elle des exigences auxquelles le réel ne cesse de répondre : c'est même pour cela que le réel est éprouvé plus encore qu'il n'est perçu. On a raison sans doute de [149] ne pas vouloir que l'esprit puisse jamais se considérer comme indépendant de l'univers dont il fait partie, de lui donner comme point d'appui, et pour ainsi dire comme socle, cet univers tout entier : et pour toutes ces raisons on peut même accepter, comme le propose Whitehead, de l'appeler un *Super-jet*, plutôt qu'un *Sujet*. Mais c'est là accroître son pouvoir et non point le diminuer ; c'est plonger ses racines dans le réel afin qu'il puisse ensuite le dominer. « C'est lui permettre de faire passer le possible à l'acte et de créer des valeurs. » C'est l'inviter à se choisir lui-même « par une sorte de limitation passionnée, car l'intensité est la récompense de l'étroitesse » ; mais c'est l'obliger surtout à devenir semblable à ce Dieu dont nous parle encore Whitehead, qui ne cesse lui-même d'opter pour le meilleur, mais qui,

s'il est inséparable du monde, « sauve le monde en le faisant entrer dans sa propre vie, et dont la tendresse ne détruit rien, mais rachète tout ».

*6 novembre 1932.*

[150]

[151]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

# Cinquième partie

[Retour à la table des matières](#)

[152]

[153]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Cinquième partie**

# MÉDITATIONS CARTÉSIENNES

[Retour à la table des matières](#)

Le 23 et le 25 février 1929, Edmond Husserl, professeur à l'université de Fribourg-en-Brisgau, faisait à la Sorbonne, dans l'amphithéâtre Descartes, quatre conférences en allemand sur *l'Introduction à la phénoménologie transcendantale*. Et il invoquait le nom même de Descartes, en faisant remonter jusqu'à lui non seulement l'inspiration de sa propre philosophie, mais encore l'invention de ce doute universel que vient clore le « Je pense, donc je suis », c'est-à-dire la prise de possession de la conscience par elle-même, et qui doit être l'acte initial de toute réflexion philosophique, quelles que soient ses démarches ultérieures. Depuis lors, ces conférences ont été remaniées et traduites en français sous le titre de *Méditations cartésiennes* (Colin). Elles ont contribué à faire connaître dans notre pays l'idée maîtresse, ou tout au moins le dernier état d'une doctrine philosophique qui a commencé à se former à la fin du siècle dernier, qui a connu après la guerre une fortune presque immédiate et qui a nourri la pensée des philosophes les plus remarquables de l'Allemagne contemporaine, en particulier de Max Scheler et de Martin Heidegger.

L'ouvrage de Husserl paraîtra peut-être extrêmement aride. Ses premières recherches avaient porté [154] sur des problèmes de logique pure : elles répondaient à une exigence essentielle de son esprit. D'autre part, il y a chez lui une aversion extraordinaire à l'égard de la psychologie, de telle sorte que le lecteur français, pour qui le mot de conscience évoque aussitôt l'intimité émouvante du moi individuel, se trouve à la fois surpris et dérouté par cette théorie d'une conscience qui n'est la conscience de personne et qui contient les conditions impersonnelles de toute expérience psychologique comme de toute expérience physique. A cet égard, la conscience de Husserl demeure parente du sujet de Kant, du moi de Fichte, ou de l'Esprit de Hegel ; elle est très éloignée de cette vie intérieure qu'ont essayé de saisir un Pascal ou un Maine de Biran, et dans laquelle chacun de nous fait d'abord l'épreuve de son existence séparée avant de découvrir le principe universel qui lui donne la force et la lumière : la réalité du moi particulier n'est ni pour Husserl ni pour aucun philosophe allemand le terme initial et le centre mobile de la méditation ; elle est toujours à leurs yeux une forme d'existence dérivée et qui a besoin d'être retrouvée. Encore ne parvient-on pas toujours à la reconnaître dans ce langage si abstrait et si technique où ils se complaisent, qui rebute l'honnête homme, qui le fait hésiter entre le respect de la profondeur et la crainte du verbalisme, et qui est le contraire même de l'idéal auquel aspirent les plus pénétrants de nos penseurs : à savoir une forme d'expression si simple et si dépouillée qu'elle puisse être comprise par un enfant, et pourtant si pleine et si parfaite que les esprits les plus subtils ne réussissent jamais à en épuiser la richesse.

Celui qui voudra connaître l'ampleur du mouvement phénoménologique et ses principaux représentants trouvera une documentation précise et abondante [155] dans le livre consacré par M. Gurvitch aux *Tendances actuelles de la philosophie allemande* (Vrin). Peut-être restera-t-il troublé par l'emploi même du mot phénoménologie pour caractériser une doctrine qui, loin de se limiter à l'étude des apparences, prétend atteindre la connaissance de l'être en soi. C'est que cette connaissance n'est possible que par un repliement sur nous-même qui nous oblige à nous établir d'abord dans la seule réalité absolue où nous puissions pénétrer immédiatement et qui est celle de notre conscience : dès lors, nulle autre forme de l'existence ne présente un sens pour nous que si elle se manifeste à cette conscience. Seulement, ces

manifestations ne nous livrent pas des apparences : elles nous livrent des essences. Il appartient à la conscience de les saisir par un acte d'intuition : cette intuition, il est vrai, ressemble moins à une communion affective avec le réel qu'à la vision intellectuelle qui révèle, au regard du logicien, un monde de rapports cohérents. Mais ce serait une erreur pourtant d'imaginer que la découverte des essences est le privilège des actes de la pensée logique. Ainsi, Scheler considère le plaisir et la douleur comme étant des actes intérieurs, et non pas seulement des états : ces actes nous permettent d'atteindre certaines essences, qui sont les valeurs, et qui ont une existence indépendante à côté des essences intellectuelles. Enfin, Heidegger va jusqu'à transformer en acte cette impression anxieuse que le moi éprouve dès qu'il se compare à l'être total, et, pour marquer la réalité de l'objet dont cet acte nous découvre la présence, il définit le monde lui-même comme « un monde de souci, un monde d'angoisse ».

C'est par un doute cartésien qui s'étend sur toutes les connaissances antérieures que commence toute initiation philosophique. Il n'y a point d'homme qui, [156] au moment où il s'est mis à penser, n'ait senti le besoin de rejeter toutes les opinions qu'il avait acceptées jusque-là, afin de découvrir le fondement inébranlable sur lequel pourraient s'appuyer désormais toutes ses certitudes. Ce n'est point là une attitude qui soit propre à Descartes, c'est l'attitude même de l'esprit humain dès qu'il entreprend de méditer ; et le génie de Descartes n'est pas de l'avoir imaginée le premier, mais de l'avoir décrite avec tant de netteté et de hardiesse que tout homme ait pu la reconnaître aussitôt comme la sienne. Il ne suffit même pas de dire que c'est une attitude qu'il faut prendre « au moins une fois dans sa vie » pour retrouver aussitôt après celle qu'on avait quittée. C'est l'attitude permanente de la réflexion philosophique. Un esprit a d'autant plus de force qu'il réussit plus parfaitement à la réaliser et à la maintenir. A tous ceux qui en sont incapables, elle doit apparaître comme un artifice paradoxal et inquiétant ; à tous ceux à qui elle est familière, comme l'éveil à la vie d'une conscience sincère et attentive.

Ainsi, il faut que l'univers devienne un problème, et par conséquent qu'il soit nié, pour que nous puissions le retrouver et, en le retrouvant, découvrir les raisons qui fondent son existence et qui le justifient. Intellectuellement, tout philosophe est astreint d'abord à faire vœu de pauvreté, et même il ne pourra jamais se délier de ce vœu, car,



comme le saint, la seule richesse à laquelle il doit prétendre, c'est une richesse qui est l'effet de sa pauvreté et qui l'oblige à repousser toutes les connaissances qu'il a acquises pour ne posséder que celle même qu'il se donne à lui-même intérieurement par l'exercice toujours actuel de sa pensée. Aussi la philosophie est-elle pour chaque philosophe un recommencement radical, et même un recommencement sans [157] cesse repris. Toute présence matérielle doit être pour nous comme une absence avant de devenir une présence que notre esprit se sente en état d'assumer. L'existence du monde débute en même temps que la nôtre, et la nôtre débute à chaque instant. Ainsi, il faut, selon Husserl, que l'existence de l'univers soit mise en suspens, ou, si l'on veut, entre parenthèses ; il faut que, sans être abolie, elle soit pourtant comme si elle l'était, pour que nous puissions percevoir l'impossibilité de mettre en suspens l'existence de l'esprit, qui met tout le reste en suspens, et que nous puissions assister ensuite à une découverte spirituelle de tout ce qui est, qui ressemble à la genèse même du monde.

Cette rupture de contact entre la conscience et le monde m'oblige à opérer une conversion vers moi-même qui déplace le repère de l'existence et le situe, non plus dans l'objet extérieur qui s'offre à mes sens, mais dans l'acte invisible de ma propre pensée. Cet acte n'a de réalité que pour moi qui l'accomplis, mais, pendant que je l'accomplis, il échappe au doute, même si à cet instant le monde vient à crouler et que la pensée que j'en ai ne soit plus qu'un rêve pur. Ainsi, cette même conscience, qui avait tout remis en question, qui ne cesse de se tourmenter par le doute et par l'inquiétude, qui est en quête de l'être et ne consent à le trouver nulle part autour d'elle, doit reconnaître à la fin, par une sorte de gageure, qu'elle ne peut découvrir l'être qu'en elle-même et qu'il lui appartient d'en conférer la dignité aux autres choses selon la nature de leurs relations avec elle. « La conscience est le seul être absolu indubitable. » Par le doute universel, elle crée autour d'elle une sorte de « nuit obscure » ; mais c'est pour découvrir le seul foyer de lumière qui soit capable d'éclairer tout ce qui est. Et il ne faut pas [158] s'étonner que ce foyer soit si difficile à isoler. C'est parce qu'il est le principe de toute connaissance qu'il n'est pas lui-même une connaissance. Le moi ne peut pas apparaître. On peut même dire qu'il faut qu'il se cache pour que toutes les autres formes de l'être puissent lui être manifestées.

On voit surgir alors une théorie nouvelle de la conscience, que Husserl a empruntée à Franz Brentano et qui nous détourne de la voie traditionnelle dans laquelle le cartésianisme s'était engagé. Si l'on ne peut rien connaître que par la conscience, on est bientôt tenté d'admettre que l'on ne peut rien connaître qu'en elle ; ainsi, il existe une forme d'idéalisme qui identifie l'univers avec le contenu même de cette conscience. Mais la conscience n'a pas de contenu. Elle n'est point une cassette qu'il suffirait d'ouvrir pour y trouver tous les trésors de la connaissance. Elle est semblable au regard qui prend possession d'un horizon immense, mais dont il serait absurde de dire qu'il le contient. Elle est semblable encore à un faisceau de rayons qui enveloppe les objets et les rend visibles, mais qui ne se les approprie pas. La conscience doit saisir la vérité par un acte d'intuition comme une présence qui lui est donnée. C'est que la vérité n'est ni un élément de l'esprit ni un produit de son opération : c'est la révélation d'un monde réel, qui est le monde des essences.

Trop longtemps la conscience a été définie comme une somme d'états. Mais il n'y a dans la conscience que des actes ou, pour mieux dire, des « intentions ». Le mot intention ne désigne point ici une esquisse de l'acte volontaire, mais, au sens scolastique, une simple ligne de direction, une visée de la pensée ou du désir. Chacune de ces intentions apparaît elle-même comme une attente, un vide à remplir. Elle est un appel auquel une intuition doit répondre. En [159] revanche, c'est l'acte intentionnel qui donne un sens à l'objet que l'esprit appréhende ; il est l'envers de l'objet, il exprime en quelque sorte sa possibilité pure.

Ce qui importe avant tout, c'est de reconnaître que si la conscience est définie par un acte, ce n'est pourtant pas par un acte créateur ; c'est par un acte qui, comme l'acte d'attention, nous rend l'objet présent, mais ne le produit pas. L'idéaliste peut avoir l'illusion qu'il constitue le monde de la représentation par une synthèse originale qui le fait être : mais c'est parce que le monde se compose sous les yeux de son attention qui en découvre peu à peu la structure et le contour. Le propre de l'acte n'est pas de précéder l'être et de l'engendrer, mais de le suivre et de le manifester : il actualise plutôt qu'il n'agit. Les idées cessent alors d'être des fantaisies fugitives ou des conventions révocables. Elles subsistent en elles-mêmes, comme le pensait Platon ; au lieu de se plier à notre humeur, elles nous résistent, comme le pen-

sait Malebranche. Elles sont accompagnées d'une évidence qui leur est propre ; et une chose est évidente quand elle nous est présente, quand nous pouvons la voir, la saisir, la manier elle-même. L'évidence est donc une expérience parfaite ; et l'intention cherche l'évidence, comme « j'aspire » tend à se convertir en « je puis ». Ainsi, la vérité ne peut se manifester à nous que sous la forme d'une attente remplie : toutes les espèces de l'erreur sont autant de formes de la déception. Mais c'est « l'intention » qui donne un sens à tous les objets capables de lui répondre, précisément parce qu'elle est la puissance dont ils épousent l'exigence intérieure et à laquelle ils apportent une satisfaction qui la comble.

Le monde devient alors une idée infinie que la conscience n'aura jamais achevé d'actualiser. Et [160] c'est pour cela qu'au-delà de l'objet qu'elle saisit elle pressent et déjà embrasse un immense horizon. Elle a cessé d'être un vase clos : elle n'est plus perpétuellement appliquée à faire l'inventaire de son propre contenu. Au contraire, en la purifiant de tout contenu, on donne à la conscience une ouverture illimitée : elle devient capable d'entrer en communication avec tout ce qui est ; et on voit sans cesse s'exercer en elle des puissances nouvelles auxquelles l'univers ne cesse de fournir un nouvel aliment et par suite de nouvelles révélations.

\*

Cependant, parmi les êtres réels qui peuvent devenir présents à une conscience, il n'en est point qui suscitent autant de difficultés ni un intérêt aussi direct et aussi puissant que les autres consciences. A côté d'elles, la réalité des objets ou celle des idées pâlit et s'efface. C'est pourtant par un effet naturel de son repliement sur elle-même que la pensée semble s'interdire de poser désormais aucune existence indépendante d'elle, et particulièrement l'existence d'un autre foyer de pensée, d'une pensée qui serait la pensée d'un autre et que par définition elle ne penserait pas. De telle sorte que ce seraient, paradoxalement, les existences qui ont pour nous le plus de valeur, celles qui ont aussi le plus de parenté avec la nôtre, celles qui nous suggèrent nos actes les plus décisifs, celles dont personne n'a jamais sérieusement douté, qu'il nous serait le plus difficile d'établir.

On pourrait dire sans doute que c'est la dignité d'une conscience de ne pouvoir être connue par une autre, ce qui ferait d'elle un objet, mais qu'étant un centre de vie indépendante, d'initiative et de liberté, elle doit échapper aux prises de l'intellect et ne pouvoir [161] être posée que par un acte de foi. Cependant, s'il est contradictoire de faire tenir en moi la conscience d'un autre, il ne faut pas oublier que le caractère de la conscience pour la phénoménologie, c'est de tendre vers un terme qui est extérieur à elle, mais qu'elle réussit à se rendre présent sans qu'il pénètre à proprement parler en elle. Or le propre du moi d'un autre, c'est précisément de ne pouvoir jamais se confondre avec le mien, ni devenir une partie de sa nature, c'est d'être détaché de moi et pourtant en rapport avec moi. Si j'entre en communication avec lui, c'est par des actes intentionnels qui se distinguent de tous ceux que j'applique à des choses : je me porte au-devant de lui par des mouvements dont l'origine réside dans ma sensibilité, je sollicite et j'attends de lui certaines réponses dans lesquelles je réserve pourtant son indépendance, j'aspire à fonder avec lui une société dans laquelle il doit être différent de moi, puisque je ne pense pas sa pensée, et pourtant capable de rompre ma solitude, puisque je ne puis communiquer qu'avec un être qui sans moi, et pourtant aussi avec moi, peut penser, sentir et vouloir comme moi. S'il existe une unité de l'univers qui nous oblige à considérer chaque essence comme appelant toutes les autres, cette unité ne se réalise d'une manière vivante que par les relations des différentes consciences entre elles : car nulle conscience ne réussit vraiment à développer toutes les puissances qui sont en elle, et par conséquent à actualiser les différentes essences, que grâce à la médiation de toutes les autres consciences. Ce caractère privilégié de l'acte par lequel nous affirmons la réalité d'un autre moi avait été aperçu avec beaucoup de clarté par Max Scheler : car ce sont les personnes que l'on aime, et non pas les idées, et il n'y a que l'amour qui ait la puissance d'accorder à un autre [162] une existence au moins égale à la mienne en valeur et en dignité.

La phénoménologie prétend consommer cette révolution copernicienne dont Kant s'était attribué le mérite, mais dont il faut faire remonter la gloire jusqu'à Descartes. En retournant la pensée vers sa source, elle y découvre le principe de tout ce qui est : il n'y a rien qui en droit soit transcendant à la pensée. Ainsi, grâce à une démarche de purification et à une auscultation intérieure, le monde des essences

nous devient présent : pour en prendre possession, il suffit de le décrire. Mais la conscience dans laquelle cette doctrine nous donne accès n'est pourtant pas notre conscience individuelle : c'est une conscience transcendantale, c'est-à-dire une conscience universelle qui considère l'autre comme un objet particulier de son expérience, qui la connaît et qui la juge. Mais celle-ci ne se laisse point oublier : il existe entre ces deux consciences une relation vivante qui forme tout le drame intérieur. D'autre part, comment les idées pourraient-elles être de simples objets de contemplation ? Il est impossible de les détacher d'un esprit qui les soutient et qui les fait être : il ne peut les contempler qu'en les produisant, se les rendre présentes qu'en les recréant. Les idées sont les instruments de la participation de l'être fini à l'être absolu : or la participation est toujours une opération pour l'être fini, et ce n'est jamais à une chose qu'il participe, mais à une opération plus parfaite. Et le même Dieu qui se révèle à nous comme raison universelle, en nous dispensant la lumière des idées, se révèle encore à nous comme puissance de vie spirituelle et d'amour, en nous permettant de communier par leur entremise avec tous les êtres.

*30 août 1931.*

[163]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Cinquième partie**

# UNE SCIENCE DE LA CONSCIENCE

[Retour à la table des matières](#)

Au milieu des doctrines philosophiques qui ne cessent de se multiplier et de se renouveler au cours du temps, le public a besoin d'un fil conducteur qui lui apprenne à reconnaître son chemin. Car on peut craindre que la recherche philosophique ne soit qu'une sorte de jeu de la pensée dans lequel les différents esprits font l'épreuve de leur originalité et de leur puissance d'invention, sans qu'il soit possible de trouver un critère qui permette de faire un choix dans la forêt des systèmes. Pourtant, s'il est vrai qu'il y ait une unité de la philosophie, s'il y a aussi une continuité de la tradition philosophique, il arrive que les doctrines qui nous paraissent le plus neuves et qui produisent en nous le plus d'ébranlement sont précisément celles qui répondent dans notre conscience à certaines exigences permanentes de la réflexion qui s'étaient momentanément obscurcies. Tel est précisément le cas de ce mouvement philosophique connu sous le nom de *phénoménologie*, dont l'initiateur est Edmond Husserl, et qui a connu une assez grande fortune en Allemagne et dans tous les pays du monde entre les deux guerres. La phénoménologie marque d'abord le retour à cette expérience du sujet par lui-même qui est, comme Descartes [164] l'avait

montré dans le *Cogito*, la seule manière que nous ayons, en pénétrant nous-même dans l'existence, de résister à tous les assauts du doute et, en partant de l'acte propre de notre pensée, de montrer comment se produisent nos différentes connaissances et d'en justifier la validité.

Husserl se présente d'abord comme l'héritier de la méthode cartésienne : il ne prétend à rien de plus qu'à la reprendre pour la rectifier et l'approfondir. Il faut remercier M. Gaston Berger d'avoir cherché dans ses deux thèses de doctorat à éclaircir aux yeux des lecteurs français cette pensée difficile et sur laquelle on risque de commettre bien des confusions : dans l'une d'elles, il examine avec beaucoup de probité et de rigueur *le Cogito dans la philosophie de Husserl* (Aubier), et dans l'autre, qui est une réflexion personnelle sur l'expérience que nous avons de la conscience, il nous présente des *Recherches sur les conditions de la connaissance*, qui sont un *essai de théorétique pure* (Alcan), entrepris dans une perspective phénoménologique.

On peut s'étonner d'abord du mot de phénoménologie dont on se sert pour désigner une doctrine qui ne se contente pas, semble-t-il, d'être une science des phénomènes, mais qui cherche à nous faire connaître les différents « domaines de l'être » et ressemble à une ontologie. Pourtant il importe d'observer que, s'il n'y a rien que l'on puisse poser autrement que dans son rapport avec un sujet, un moi ou une conscience, tout objet est tenu de se manifester, d'être comme une révélation : ainsi, le phénomène, ce n'est plus l'apparence, c'est l'être même en tant qu'il est donné à la conscience. C'est cette révélation de l'être dont il s'agit précisément de faire la science : la philosophie n'a point d'autre tâche que de la décrire.

[165]

Dès lors la fonction de la conscience est bien différente de celle que lui attribuaient Descartes ou Kant : l'un et l'autre pensaient qu'elle peut construire le monde, l'un par cette démarche hardie et conquérante qui procède du simple au complexe, l'autre par une synthèse qu'elle impose aux données sensibles. Ainsi, le monde tel que nous le connaissons serait l'œuvre de la conscience ; et il serait en quelque manière contenu en elle. Cette théorie classique de la conscience est abandonnée, et celle qu'on lui substitue, et qu'un vocabulaire trop abstrait fait paraître parfois laborieuse et obscure, est, il faut le reconnaître, beaucoup plus proche de celle du sens commun. La cons-

science, en effet, n'est point un contenant ; elle n'a pas de contenu : elle n'enferme en elle ni le monde ni la représentation du monde. Il en est d'elle comme du regard dont nous pouvons dire qu'il embrasse un horizon, sans que cet horizon soit lui-même dans le regard. Le regard est seulement dirigé vers lui et tourné tour à tour vers des objets différents. Or ces objets sont non pas en lui, mais hors de lui, afin précisément qu'il puisse s'y appliquer et les faire sortir des ténèbres où ils étaient jusque-là ensevelis. De la même manière la conscience enveloppe toujours une intention qui appelle la présence des choses, mais ne la produit pas. Les choses se proposent à elle. Elle se contente de les saisir. Et par ces choses il faut entendre tout ce qui peut nous être donné, les objets sensibles, les idées, mon propre moi et le moi des autres. C'est l'intention qui donne sa signification à tout ce que je puis percevoir ou concevoir. La signification ne peut donc être saisie que par un regard intellectuel. Mais l'objet ne correspond pas toujours à l'intention, qui se trouve tantôt remplie et tantôt déçue. L'évidence, c'est l'intention remplie. Et l'on peut dire que dans [166] l'évidence l'intention vient à la fois mourir et s'accomplir. Ainsi, tout objet de la conscience est moins une présence donnée qu'une présence appelée, attendue, espérée. Il mérite toujours le nom de fin : et sur ce point l'objet de la connaissance ressemble à l'objet du désir. Mais cette fin n'est jamais atteinte : ou du moins il n'y a point de présence qui soit totale ; toute présence est mêlée d'une absence. Et la conscience a toujours devant elle un avenir dans lequel elle ne cesse de s'engager et qu'elle ne cesse de prévoir et d'anticiper.

Toutefois la conscience n'applique pas seulement son regard aux objets de l'expérience sensible : elle l'applique aussi aux idées. De telle sorte que l'on trouve dans la phénoménologie une curieuse rencontre du cartésianisme et du platonisme. Ces deux doctrines représentent pourtant deux pôles opposés de la pensée philosophique ; car il y a chez Descartes, si l'on considère du moins l'action qu'il a exercée, une primauté de l'acte de la pensée par rapport à tous ses objets, et par conséquent aux idées elles-mêmes, au lieu que chez Platon l'idée est en un sens une réalité située au-dessus de la pensée, qui ne fait qu'y participer. Pourtant Malebranche ne se croyait pas infidèle à Descartes lorsqu'il revenait aux idées éternelles, qui trouvent place en effet dans le cartésianisme comme des médiations entre l'entendement humain et l'entendement divin, bien que cet aspect de la doctrine soit



le plus souvent rejeté dans l'ombre. Mais dans la phénoménologie l'idée d'une chose doit être découverte plutôt que construite : elle est comme la chose elle-même le terme d'une certaine intention de la conscience. On a le droit sans doute de dire qu'elle est irréelle, si l'on veut que la chose seule soit réelle ; car, par rapport à la chose, elle n'exprime rien de plus que sa possibilité. [167] Mais cette possibilité, en tant qu'elle est l'objet de la pensée, est dans le monde et non pas hors du monde. Elle possède une nécessité et une rigueur qui lui appartiennent en propre. Elle s'impose à nous malgré nous, comme l'idée de Malebranche. La chose varie sans cesse pour le regard, et il faut que je la fasse varier encore par l'imagination pour découvrir son essence, qui demeure la même à travers toutes ces variations. Celle-ci porte en elle les marques de la vérité, bien que la manière qu'elle a de nous être donnée, ce soit de se réaliser dans des choses particulières, qui sont comme des exemples où elle prend corps. Le monde de la connaissance se constitue ainsi par le passage de la perception à l'idée : la perception n'a de sens que par rapport à la perspective individuelle que nous avons de la chose ; mais l'idée nous élève au-dessus, jusqu'à cette généralité de la chose qui dépasse chaque perspective individuelle, mais qui les fonde toutes.

Cependant, quand on parle d'un retour au sujet, on n'évite pas toujours une ambiguïté où tombent naturellement tous ceux qui pensent que le sujet de la connaissance, c'est le moi individuel, ce moi qui est situé dans le monde et dont je subis les états, qui voit les choses à travers un jour qui lui est propre, et qui les enveloppe dans l'espace et dans le temps où il occupe lui-même une place déterminée. Mais ce moi à son tour est un objet de connaissance : il y a donc un sujet qui est placé au-dessus de lui, qui est une sorte de spectateur pur, non seulement des choses ou des idées, mais encore de mon propre moi aussi bien que du moi d'autrui. C'est ce sujet que l'on appelle en général le sujet *transcendantal*, d'un nom qui ne s'est jamais tout à fait acclimaté dans notre pays, pour montrer qu'il est au-delà du monde et non point dans le monde, bien que nous en ayons [168] une sorte d'expérience précisément dans ses rapports avec le monde : il se définit lui-même comme une intention qui vise le monde et par laquelle le monde acquiert pour lui un sens. Le propre de la philosophie, c'est précisément de nous montrer comment ce sujet doit se détacher du monde pour pouvoir retrouver en lui des objets, qu'il ne crée pas, mais

qui répondent à une visée qu'il a sur eux et n'achèvent jamais de lui dévoiler tout leur contenu. Car l'objet est toujours au-delà de cette visée, de telle sorte que, loin de pouvoir le considérer comme mon ouvrage, il se découvre toujours à moi dans une véritable révélation. Il en est ainsi du moi lui-même, c'est-à-dire de mon âme, vers laquelle je puis diriger mon intention, mais dont je sais bien que je n'achèverai jamais de la connaître.

\*

Tout le monde sent, et M. Gaston Berger mieux que tout autre, qu'il y a dans cette philosophie, qui prétend se constituer comme une science rigoureuse et donner une description de la conscience en se défendant de la construire, deux problèmes essentiels, l'un concernant la corrélation entre la conscience et l'objet auquel elle s'applique, l'autre la corrélation entre le moi individuel et le moi pur.

Sur le premier point, suffit-il de dire que l'acte de la conscience est comme une intention ou un appel et que l'objet est comme une réalisation de cette intention ou une réponse à cet appel, ou encore que la conscience dessine un manque que l'objet vient remplir ? Mais, outre qu'on voudrait savoir d'où provient cette visée de la pensée que l'on [169] regarde comme une sorte de premier commencement absolu, et comment se produit la rencontre de l'exigence qui est en elle et de la configuration même de la chose, il semble qu'une telle conception implique un réalisme de l'objet que le développement de la doctrine va bientôt convertir en un idéalisme d'une forme nouvelle. Il y a même dans ce passage une interprétation singulièrement pénétrante et profonde de la connaissance où, peut-être, l'opposition classique du réalisme et de l'idéalisme se trouve dépassée. Car il est bien vrai que l'intention est comme un regard intellectuel que nous tournons vers le monde. Nous ne faisons que contempler chaque chose : mais la contempler, c'est en retrouver le contour, c'est discerner ses éléments et les relations qui les unissent. Elle naît ainsi à la lumière de la conscience. Et celui qui la décrit l'engendre aussi de quelque manière. Qu'elle puisse nous être offerte, c'est le signe sans doute qu'elle est le tracé de l'opération qui la saisit. De telle sorte que l'on peut dire indifféremment que l'objet est donné à la conscience sans qu'elle puisse rien faire pour le créer, et qu'il exprime pourtant l'acte même qui la constitue. Au point où l'intention vient pour ainsi dire se dénouer dans

l'actualité d'une présence, il n'existe plus rien de la distinction du sujet et de l'objet, puisque le sujet trouve dans l'objet le terme qui lui répond et que l'objet trouve dans le sujet le pouvoir qui le réalise. Et si l'on allègue qu'il y a derrière l'objet représenté un arrière-plan qui n'aura jamais fini de se manifester, il traduit aussi dans le sujet une puissance qu'il n'aura jamais fini d'exercer.

Mais c'est le rapport du sujet individuel et du sujet pur qui, comme le montre sa thèse principale, fait le centre des préoccupations personnelles de M. Gaston Berger. Le sujet pur garde en effet à [170] l'égard de tout le réel une attitude purement désintéressée et contemplative ; et c'est lui qui rend possible la constitution de cette *théorétique* qui est pour lui l'ambition fondamentale de la pensée philosophique. Il s'agit avant tout de savoir comment la conscience se donne à elle-même la présence de l'être. Or, si elle reste subjective par l'intentionnalité qui est en elle, elle a pour objet la totalité du réel, le monde des essences aussi bien que celui des existences et, dans le monde, l'être individuel, c'est-à-dire vous et moi. Mais elle considère toutes ces choses *sub specie æternitatis* ; ainsi, elle est libre de tout intérêt et dans une attitude de parfaite neutralité à l'égard de l'homme vivant qui est engagé dans le temps par une sorte de parti pris de tous les instants. Elle reste indépendante à l'égard de sa situation historique : elle décrit toutes ses démarches, elle en définit la possibilité et le sens, mais sans en devenir solidaire. Elle en est détachée.

Peut-être y a-t-il en effet une tradition de la pensée théorique qui se réduit à l'exigence du désintéressement absolu et qui, sur le plan de la volonté, nous délivre de l'égoïsme. Seulement, comment se produit la liaison entre notre conscience individuelle et cette conscience plus haute qui la prend elle-même pour objet ? Il faut pour cela que le moi vivant ne soit pas pour le moi pur un simple spectacle. Et M. Gaston Berger reconnaît avec autant de sincérité que de courage que la vie ne doit pas être seulement regardée, mais qu'elle doit être aussi assumée. Car s'il y a un moi du détachement, il y a aussi un moi de l'engagement : et c'est un seul et même moi qui ne se contente pas de se retirer du monde pour le contempler, mais qui accepte de s'incarner et de porter la responsabilité de sa propre vie dans le monde. Ne pourrait-on pas dire alors que [171] le mot même d'intention semble nous fournir une sorte de transition entre les deux attitudes du moi ? Il est emprunté au langage de la volonté. Il évoque toujours la démarche

concrète d'une conscience individuelle. Et s'il caractérise aussi le sujet pur, c'est que celui-ci n'exerce pourtant son activité propre que dans un individu. On cherche toujours à définir l'intention par rapport à l'objet ou à la fin vers laquelle elle tend. Mais on ne scrute pas assez son origine, qui nous oblige à en faire le premier témoignage ou le premier essai d'une liberté. Or si la liberté est l'esprit même en action, en tant qu'il se donne l'être à lui-même et à tout objet de la pensée ou du vouloir, on comprend que cette liberté ne puisse s'affirmer elle-même qu'à travers certaines conditions particulières que le monde lui offre et qui la rendent solidaire d'un moi qui est unique dans le monde. Mais elle ne consentira jamais à s'y laisser réduire, ni à demeurer enfermée dans ses limites. Et si la liberté a besoin de s'incarner dans un moi particulier elle cherche aussitôt à s'en délivrer : alors elle retrouve ce moi pur qui contemple l'autre, mais qui le change. Car on peut bien dire qu'il se détache du monde, mais l'acte qui le détache du monde a des effets dans le monde. Si la liberté nous porte au-dessus du monde et nous oblige à le dépasser, c'est pour nous permettre de retourner vers le monde et d'engager en lui notre destinée. Elle oscille sans cesse entre la contemplation désintéressée et les soucis de la terre. C'est en elle que réside cette double intention dont on peut dire que l'une est celle du moi individuel dont le regard s'élève au-dessus du monde, et l'autre celle du moi pur dont le regard s'abaisse vers le monde. C'est elle qui fait la liaison entre les deux aspects du moi. Elle n'a pas à choisir entre le détachement et l'engagement, [172] parce qu'elle fait du détachement lui-même une certaine manière de s'engager : un engagement de dépasser les préoccupations de l'égoïsme et de trouver dans une attitude purement contemplative cet affranchissement à l'égard des perspectives trop étroites de la vie individuelle qui nous permet de mettre chacune de nos perceptions en rapport avec une idée et chacun de nos désirs en rapport avec une valeur. Ainsi, le choix même d'une philosophie dans laquelle la conscience se place elle-même au-dessus du monde transfigure notre vie dans le monde.

*22 décembre 1941.*

[173]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Cinquième partie**

**LE TROISIÈME  
CENTENAIRE DE  
MALEBRANCHE**

[Retour à la table des matières](#)

Nicolas Malebranche naquit à Paris le 5 août 1638. On célèbre donc cette année le troisième centenaire de sa naissance, comme on célébrait l'année dernière, au moment des fêtes de l'Exposition, le troisième centenaire du *Discours de la méthode*. La *Revue philosophique* lui a consacré un fascicule spécial (mars-avril 1938) ; cet exemple a été imité par la *Revue de métaphysique et de morale* ; il le sera bientôt par la nouvelle *Revue internationale de philosophie* dont le premier numéro, qui paraîtra au mois d'octobre, sera formé par un recueil d'articles sur Malebranche. De son côté, la « Société française de philosophie » a donné un certain éclat à cet anniversaire en tenant une séance solennelle à la Sorbonne, où l'éloge du philosophe a été fait tour à tour par MM. Brunschvicg, Chaumeix, Picard, Le Roy, Rouston, Gouhier et Schrecker. Au même moment, enfin, paraissait le tome premier de la première édition des *Œuvres complètes* de Malebranche (Boivin) qui comprendra seize volumes, et qui est publiée par les

soins de M. Désiré Roustan et de M. Paul Schrecker. Ce tome premier contient les livres I<sup>er</sup> et II de *la Recherche de la vérité*. La collation du texte a été faite avec beaucoup [174] de scrupule et beaucoup de science ; on a pris pour base celui de la sixième édition, dont Malebranche lui-même nous dit qu'elle est la meilleure, mais on nous donne au bas des pages les variantes des éditions antérieures qui nous permettent de suivre les amendements qu'il a apportés successivement à l'expression de sa pensée ; à la fin du volume, des notes historiques d'une information fort étendue et très sûre nous découvrent les relations de l'auteur et de son temps. Ajoutons que la présentation typographique de l'ouvrage montre beaucoup de sobriété, d'élégance et de goût, et que la France va posséder enfin une édition de Malebranche aussi savante et aussi belle que celles de Descartes et de Pascal, qui sont, avec Malebranche, les trois plus grands philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle, et aussi les trois plus grands philosophes de notre pays.

Déjà la comparaison de ces trois esprits si éloignés l'un de l'autre, et pourtant si proches, donne à la méditation une singulière ouverture. Il y a entre eux une proximité qui n'est pas seulement celle du temps et du milieu, mais qui est aussi celle de la pensée et de l'inspiration : car on trouve chez tous les trois la même indifférence ou la même hostilité à l'égard de la scolastique, le même retour à une expérience spirituelle où la vérité se découvre à nous dans l'acte intérieur qui nous permet de la faire nôtre. Malebranche ne cesse de reconnaître sa dette à l'égard de Descartes : l'ordre qui préside selon lui à la création du monde, c'est à la raison cartésienne qu'il demande de le percevoir. Et Pascal, qui n'aime pas Descartes, est d'accord avec lui pour faire de la pensée la marque de notre existence et de notre dignité : il faut qu'il la relève d'abord, autant que Descartes, pour pouvoir ensuite l'humilier davantage.

Mais Descartes est avant tout un savant qui se sert [175] de sa raison, et s'il construit une métaphysique d'une ligne extraordinairement simple et hardie, c'est afin de trouver en Dieu le fondement absolu de cette certitude qui est inséparable pour lui de toute évidence rationnelle. Ce Dieu de la connaissance n'est pas un Dieu qui parle à notre cœur, ou qui nous instruit par des miracles comme le Dieu de la religion. Celui-ci nous tient un autre langage, dont la tradition, l'autorité sont les dépositaires, et auquel elles nous demandent de croire. Ainsi s'introduit un dualisme entre la science et la foi qui se juxtaposent

dans la conscience sans qu'il soit possible de les unir. Et bien qu'on ait à peu près certainement tort de vouloir mettre en doute chez Descartes la sincérité de ses croyances religieuses, on ne peut contester pourtant que la curiosité et l'ambition scientifiques ne tiennent le premier rang dans sa pensée et dans sa vie : de telle sorte qu'il ne faut pas s'étonner si on a été conduit au nom de « l'esprit cartésien » à exclure peu à peu de la conscience toute autre exigence que la pure exigence rationnelle, et à en rejeter la foi qui n'accepte pas de s'y soumettre.

La position adoptée par Pascal est en quelque sorte l'inverse de celle-là ; aussi peut-on dire non seulement qu'il y a un anticartésianisme de Pascal, mais encore que Pascal et Descartes représentent pour nous les deux pôles contraires de la pensée. Non point que Pascal, mathématicien et physicien, entende diminuer la valeur de la raison dans le domaine qui lui est assigné : car personne sans doute n'a jamais montré plus de pénétration dans la recherche des problèmes, plus de rigueur ni plus de subtilité dans l'architecture des démonstrations. Mais c'est ce domaine tout entier de la démonstration qui doit être subordonné à un domaine d'un autre ordre ; c'est la raison qui définit elle-même ses [176] propres limites et demande à être dépassée ; c'est le fait du miracle enfin dont l'irrationalité justifie ces raisons du cœur que la raison est hors d'état de connaître. Un monde de la charité se découvre alors à nous, qui domine autant le monde de la pensée que le monde de la pensée dominait le monde des corps. On comprend donc que Pascal ait pu être invoqué comme un adversaire de la raison précisément parce qu'il en circoncrivait l'usage, de la même manière que Descartes avait été invoqué comme un adversaire de la foi parce qu'il défendait la raison contre les empiétements.

Malebranche est le seul de ces trois philosophes qui ne soit pas un laïque. C'est un prêtre de l'Oratoire. Alors qu'il devrait éprouver plus de difficulté que les deux autres à concilier les exigences de la spéculation philosophique et scientifique avec celles de la religion, on peut dire que sa conscience n'en est point troublée.

Elle réalise sans effort l'unité de toutes ses puissances. Il n'y a pour elle qu'une vérité. L'enseignement de la raison ne se distingue plus de l'enseignement de la foi. La lumière spirituelle est la même, qu'elle se manifeste à nous par l'évidence naturelle, ou quand c'est le Verbe qui nous parle. Le miracle, loin d'être la violation de l'ordre,

entre lui-même dans un ordre supérieur. Mais à aucun moment, comme on pourrait le craindre, la Foi n'infléchit la raison pour la faire servir à ses fins : c'est même le contraire que l'on a reproché souvent à Malebranche. Nul philosophe n'est parvenu à atteindre dans l'âme un foyer si clair et si pur, ni à percevoir entre tous les aspects du réel un ordre si parfait et si plein : le désordre même, qui n'est qu'un ordre manqué, le confirme au lieu de l'altérer.

[177]

\*

Nous pouvons dire de Malebranche qu'il n'a presque jamais obtenu toute l'admiration qu'il mérite. Et on en comprend sans peine la raison. L'admiration qu'il produit chez un petit nombre de ceux qui le lisent est à la mesure de son œuvre : elle est pleine de force, de calme et de sécurité. Elle ne s'accompagne pas de ces ébranlements, de ces déchirements intérieurs que l'on a coutume de rechercher, alors que le propre même d'une telle pensée, c'est de les apaiser. Il ne nous entraîne pas comme Descartes par une ardeur conquérante, car ce qu'il nous propose, au contraire, c'est la stabilité d'une possession. Il ne nous donne pas comme Pascal ce tremblement inséparable du péril où notre destinée nous expose : car ce qu'il nous montre, c'est l'activité d'une sagesse souveraine avec laquelle il nous demande de coopérer. On voit les hommes de notre temps se complaire dans ces émotions violentes que leur donne Kierkegaard lorsqu'il les met en tête à tête avec l'absolu : ce ne sont pas ces émotions que recherchait Malebranche ; il les considérait plutôt comme les signes de la faiblesse de notre corps. Il se proposait seulement de donner au regard plus de lumière, à la volonté une assiette plus ferme, à l'amour un objet toujours plus digne de lui. Ici le désir, au lieu de dépasser l'intellect, se nourrit de sa substance et cherche avec lui une coïncidence tout à la fois nécessaire et miraculeuse. Malebranche rebutera toujours ceux dont la conscience complexe et tourmentée voit, devant un tel excès de simplicité, tous ses mouvements habituels s'interrompre et devenir inutiles, tous ceux qui, devant un tel excès de lumière, cessent de percevoir les objets, [178] comme s'ils ne laissaient plus en elle assez d'ombre.

Il en est du style de l'écrivain comme de la doctrine du philosophe : il faut faire un effort de réflexion pour apercevoir qu'il est en



effet un de nos meilleurs écrivains ; le train est si égal et si uni, tous les obstacles sont si bien aplanis, l'expression est si transparente et si pure, qu'on voit aussitôt les idées qu'il cherche à évoquer, sans être attentif à la parfaite justesse des mots qui les traduisent. C'est sur eux qu'un écrivain médiocre cherche à attirer le regard ; mais le privilège des plus grands, c'est de donner aux mots un emploi si fort et si inévitable que, au lieu de demeurer des intermédiaires entre le réel et nous, ils nous rendent aussitôt sensible la présence même des choses, en paraissant eux-mêmes s'abolir. Toutes ces raisons contribuent à nous donner parfois l'expérience, lorsque nous lisons Malebranche, de cette extrémité de l'admiration où l'homme se fait oublier devant ce qu'il montre, où l'on adhère et où l'on n'admire plus.

C'est peut-être Pascal qui a dit sur Descartes le mot le plus profond : « Il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, se passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement ; après cela, il n'a plus que faire de Dieu. » Mais le cartésianisme pouvait être tourné d'une autre manière : car il est vrai de dire aussi qu'il manifeste la présence constante de Dieu à la conscience à la fois dans l'évidence des vérités rationnelles, dans l'acte de la création continuée par lequel, loin de jamais se séparer du monde, il ne cesse de lui donner l'existence, enfin dans cette double idée de l'infinité et de la perfection qui soutient toutes nos opérations finies et imparfaites et qui leur communique tout leur mouvement. Or tel est aussi le sens que lui attribue [179] Malebranche, et que l'on retrouve dans trois thèses célèbres de la vision en Dieu, des causes occasionnelles et de la participation, dont on ne sait si elles étonnent davantage l'esprit par leur simplicité ou par leur hardiesse, qui fondent dans la théologie la valeur même des entreprises de la raison, qui réalisent l'alliance de Descartes et de saint Augustin, et qui intègrent dans un platonisme renouvelé toutes les exigences de la science moderne.

Quoi de plus paradoxal au premier abord que de dire que nous voyons en Dieu toute vérité ? Mais essayons de donner au mot vérité et au mot Dieu leur sens le plus rigoureux, et cette affirmation si étrange n'est plus que la lecture de l'expérience la plus commune. Elle signifie qu'il y a une lumière qui éclaire les yeux de l'âme, comme il y a une lumière qui éclaire les yeux du corps, que nous n'apercevons jamais la vérité que par un regard qui est le nôtre, mais que ce regard

atteint une réalité qui n'est pas la nôtre ; qui s'impose à nous, que nous recevons, et qui est commune à tous. « Les idées me résistent », dit Malebranche afin de montrer que, contrairement à cette opinion vulgaire selon laquelle je puis les modifier à mon gré, il y a en elles une intelligibilité que je découvre et qui n'est pas mon propre ouvrage. Mais où peuvent résider les idées ailleurs que dans un esprit ? Or elles ne résident pas dans le mien, qui ne fait que les percevoir, et qui tantôt leur est uni et tantôt en demeure séparé. Elles résident dans un esprit infini, qui est Dieu, mais un Dieu qui, au lieu de créer arbitrairement les vérités éternelles comme le Dieu de Descartes, les crée conformément à la raison qui lui est coéternelle et consubstantielle. « Dieu, dit-il, ne peut agir que selon cette raison. Il dépend d'elle [180] en un sens, il faut qu'il la consulte et qu'il la suive. Or Dieu ne consulte que lui-même, il ne dépend de rien. Cette raison n'est donc pas distinguée de lui-même. » Toutefois, ce que nous voyons dans cette raison, ce ne sont pas les choses elles-mêmes, que l'expérience seule nous révèle : ce sont les rapports qui les unissent, qui expriment les conditions de leur possibilité. Ce qui s'accorde admirablement, semble-t-il, avec les caractères essentiels de notre science qui est toujours abstraite, mais qui s'applique au réel, qui justifie le passage des mathématiques à la physique, et qui nous livre les moyens par lesquels nous pourrions tout à la fois reconstruire le réel par la pensée et le transformer par la technique.

La théorie des causes occasionnelles, qui paraît plus surprenante encore, demeure pourtant si voisine de l'observation qu'elle peut encourir le reproche de nous conduire tout droit à l'empirisme. Que faut-il entendre en effet par une cause ? Nous entendons presque toujours par là un agent producteur capable de produire un effet, et qui en contient en lui la raison. Mais dans la nature, comme on l'a remarqué souvent, nous n'observons jamais rien de plus que deux phénomènes qui se suivent régulièrement, et nous ne réussissons point à saisir dans le premier ce caractère d'efficacité qui appelle le second à l'existence. Quand nous pensons que la volonté est la cause des mouvements de notre corps, il y a une difficulté plus grande encore à comprendre le lien qui unit l'acte spirituel de la décision et l'ébranlement de nos muscles et de nos nerfs : celui-ci accompagne celui-là comme un miracle de tous les instants. Quand nous disons enfin que c'est l'attention qui est la cause de nos idées, bien que tout se passe à

l'intérieur même de [181] notre conscience, le mystère reste pourtant aussi grand, car l'idée surgit en nous sans que nous puissions jamais la déduire de l'opération que nous avons accomplie, ni la considérer comme proprement engendrée par elle. Seulement entre deux mouvements qui se suivent, entre l'acte de ma volonté et le geste qui s'est accompli, entre l'acte de ma pensée et l'idée qu'il a suscitée, il y a des rapports constants où l'on retrouve les marques de cet ordre universel que le propre de la connaissance était de nous permettre d'atteindre. Et s'il y a une interdépendance de toutes les parties du monde, il y a en lui une unité de l'efficacité créatrice, comme il y a une unité de son intelligibilité.

On n'a pas manqué de prétendre que la vision en Dieu et les causes occasionnelles devaient incliner toute la doctrine vers le panthéisme contre lequel Malebranche s'est toujours défendu, et le rapprocher de Spinoza avec lequel il n'a pas voulu être confondu. Pourtant, si c'est Dieu qui pense en moi, si c'est Dieu qui agit en moi, suis-je rien de plus qu'un mode de la substance divine, comme le dit Spinoza ? Mais Malebranche sauvegarde mon indépendance par l'idée de la participation qui est le centre de sa philosophie, comme elle est le centre du platonisme et de toute philosophie véritable. Sans doute, Dieu m'est toujours présent, car, comme il le dit avec une simplicité si lucide et si belle : « Rien de fini ne peut représenter l'infini, et l'idée de Dieu est nécessairement Dieu lui-même. » Mais nous ne connaissons de lui que « ce qui est participable par la créature ». Nous participons par la science à la raison divine et à l'ordre de la création ; mais nous ne faisons qu'y participer, et c'est par un acte de consentement qui dépend de nous seul. Ainsi, la science de l'homme est une vision en Dieu, [182] mais en Dieu une vision qui est le propre de l'homme.

De même, la participation du fini à l'infini, au lieu d'annihiler notre liberté, la fonde et la garantit. Sans doute c'est Dieu qui opère en nous, mais selon des lois universelles qui règlent l'effet de notre initiative, en lui permettant précisément de s'exercer. Par exemple, il n'est pas au pouvoir de notre volonté de ne point souhaiter que nous soyons heureux, et la force même qui nous a été donnée pour y parvenir ne vient pas proprement de nous. Mais l'usage pourtant nous en est laissé : ce qui suffit à expliquer l'erreur et la faute qui ne doivent être imputées qu'à une déficience dans l'exercice de notre liberté. Car la liberté est, si l'on peut dire, la disposition que nous avons de l'infini.

Or nous nous trompons quand nous cédon à l'apparence des choses que nous avons toujours le pouvoir de dépasser, nous péchons quand nous bornons l'inclination de notre volonté à un bien particulier, alors que nous sentons en nous du mouvement pour aller plus avant. Mais c'est ce mouvement qui constitue précisément la liberté.

Ainsi on voit comment la doctrine de la participation parvient à résoudre le problème le plus grave que la philosophie se soit jamais posé, qui est celui de l'insertion de notre être fini dans un univers qui, au lieu d'être placé devant lui comme un spectacle qu'il ne pourrait que contempler, devient une œuvre à laquelle il doit coopérer. On montrerait facilement comment elle explique l'apparition des antinomies et réussit à les dénouer, comment elle fonde la théorie du jugement et justifie la possibilité d'une séparation et pourtant d'une communion entre les individus qui appartiennent à une même humanité. Telle est la voie où Malebranche s'était engagé, et [183] où l'on a presque toujours redouté de le suivre, de telle sorte que la grandeur de Malebranche est une grandeur solitaire. Cette voie est la seule pourtant où rien de grand ait jamais pu être fait, car c'est seulement si notre vie, au lieu d'être séparée radicalement de l'Absolu, y participe par la moindre de nos pensées et la moindre de nos actions qu'elle peut acquérir un sens, une valeur, un poids.

*7 août 1938.*

[184]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Cinquième partie**

# LE PARADOXE IDÉALISTE

[Retour à la table des matières](#)

Le mot idéalisme a un sens populaire et un sens philosophique. Le premier est plus vague ; il désigne la propension naturelle de certains esprits à chercher toujours un embellissement de la vie. Les uns, pour l'obtenir, s'enferment dans une sorte de rêve solitaire que le réel ne cesse de démentir. Les autres ont recours à la création artistique : ils dégagent du monde qui leur est offert un spectacle choisi, épuré, modifié à loisir par le génie humain, capable de donner à leurs aspirations intérieures un visage sensible, mais qui n'est encore qu'un rêve matérialisé. Les plus hardis attendent, espèrent, cherchent à produire un redressement de l'humanité et de la nature entière : leur foi ne se laisse entamer par aucun échec, et jusque dans les pires misères ils savent découvrir une annonce ou une promesse.

Les philosophes donnent au mot idéalisme un sens en apparence tout différent. Au lieu d'opposer l'idéal au réel et de nous inviter à préférer l'idéal, soit pour abriter en lui notre pensée complaisante, soit pour en préparer l'avènement, l'idéalisme philosophique considère le réel lui-même comme une idée : à ses yeux, le monde n'est qu'une représentation dans la conscience du sujet pensant. Tandis que

l'idéalisme [185] de la conscience commune exprime une orientation de la faculté de désirer, l'idéalisme des philosophes est une affirmation métaphysique sur la nature de l'être. On peut reprocher au premier de poursuivre sous le nom d'idéal une pure chimère ; mais le second nous propose une sorte de gageure, il nous met au défi de trouver dans l'univers autre chose que des pensées, c'est-à-dire des états de notre propre esprit.

Peut-être faut-il faire dater notre véritable rencontre avec la philosophie de l'ébranlement que nous avons reçu quand nous avons découvert pour la première fois l'idéalisme. Il ne s'est sans doute révélé à nous avec une parfaite clarté que sous la forme radicale et charmante que lui a donnée Berkeley. Nous gardons tous le souvenir de cette sorte d'anxiété que nous avons éprouvée en voyant les objets perdre peu à peu leur indépendance matérielle, en sentant leur substance se fondre dès qu'on essayait de la saisir, afin précisément de tenir à l'intérieur de la conscience, où elle se réduisait en un réseau de sensations et d'images. La négation de l'existence du monde extérieur par laquelle on définit souvent l'idéalisme nous donne l'impression d'une sorte d'effondrement du réel. Nous aimons mieux nous sentir portés par le monde que de penser que c'est nous qui le portons. Nous ne nous croyons pas assez d'étoffe pour lui communiquer une existence dans laquelle nous sommes nous-mêmes mal assurés. Tout l'univers nous paraît être devenu semblable aux illusions de nos songes, et l'on ne diminue point notre malaise en nous disant que ce sont des songes vrais, et qu'aucun réveil ne nous permet d'entrer dans un monde plus solide qui viendra les dissiper.

Cependant, c'est toujours avec un certain sentiment d'insécurité que l'on détourne son regard de [186] l'idéalisme. Car on sent bien que la destinée de l'idéalisme est liée à celle de la philosophie elle-même. Le propre de la philosophie, c'est d'être une méditation de l'esprit sur lui-même ; et le réel ne peut recevoir une explication que quand il est devenu transparent pour l'esprit, c'est-à-dire quand l'esprit en a pénétré la nature d'une manière assez profonde pour ne plus percevoir en lui que le jeu de ses propres opérations.

La forme extrême de l'idéalisme a été rencontrée dès l'Antiquité par le platonisme, où l'on trouve cette triple affirmation à la fois : que les choses matérielles sont des ombres, c'est-à-dire de pures apparences sensibles, et n'ont d'existence que par rapport à nous ; que la véri-

table réalité est plus intérieure à l'esprit que ces apparences elles-mêmes, puisqu'elle consiste en des Idées que l'esprit contemple et porte en lui éternellement ; enfin, que l'Idée suprême est l'Idée du Bien, qu'il faut regarder d'abord comme le principe de la création, pour qu'elle puisse devenir ensuite l'idéal de toutes les créatures. Depuis, tous les grands renouvellements de la pensée philosophique, aussi bien le cartésianisme que le kantisme, ont été marqués par un approfondissement des principes de l'idéalisme, par un retour à la conscience originaire que l'esprit prend de lui-même et de la fécondité des actes par lesquels il juge et il veut. Ce serait une abdication de l'esprit et un renoncement à toute philosophie que d'effacer l'activité du sujet pensant devant le pur spectacle des choses ou les suggestions infinies du rêve intérieur, au lieu de lui assigner la tâche de les rendre intelligibles et d'en régler le cours.

Si l'on observe aujourd'hui une renaissance évidente des études philosophiques en France, à laquelle le *Temps* a cru devoir associer ses lecteurs, il est [187] remarquable qu'on la voie coïncider avec une renaissance de l'idéalisme. M. Parodi a pu donner le titre suivant : *Du positivisme à l'idéalisme* (Vrin), à deux volumes d'études critiques dans lesquels il a réuni une série d'articles pénétrants consacrés à des doctrines « d'hier et d'aujourd'hui ». Leur évolution marque indubitablement à ses yeux une confiance grandissante de la pensée dans ses propres forces. On est tout près de lui attribuer à nouveau une valeur absolue et de la considérer comme l'origine et le fondement de toute réalité. Ce mouvement idéaliste a trouvé ses modes d'expression les plus remarquables dans l'*Essai sur les éléments principaux de la représentation* d'O. Hamelin, qui est devenu classique, mais qui a rebuté injustement beaucoup d'esprits par l'aridité et la rigidité des divisions dialectiques dans lesquelles il prétendait enfermer les démarches de la conscience humaine, et dans l'œuvre de M. Léon Brunschvicg, qui a consacré toutes les ressources de son savoir et toute la subtilité de son esprit à la défense de l'idéalisme : il a même écrit autrefois un petit livre intitulé *l'Idéalisme contemporain* pour montrer que l'idéalisme doit être la philosophie de l'intelligence pure, que l'intelligence apprend à se connaître dans le progrès de son œuvre scientifique, qu'elle est immanente à cette œuvre, qu'elle y trouve l'épreuve qui la juge et qui lui permet de devenir un lien entre toutes les consciences, enfin que les philosophies de l'intuition ou de la vo-

lonté cachent une évasion de l'esprit hors de sa sphère propre, l'attente d'un don qui pourrait lui venir d'ailleurs et qui, en le dispensant d'exercer son activité, témoignerait de sa défaite. Citons encore parmi les œuvres plus récentes où l'on retrouve une inspiration idéaliste l'*Introduction à la philosophie* de M. R. Le Senne, qui est toute pénétrée par [188] l'influence d'Hamelin et qui doit se prolonger et s'épanouir en un système de la moralité ; car l'esprit nous révèle sa véritable nature dans le drame de la conduite d'une manière plus aiguë encore que dans le drame de la connaissance : celui-ci n'est qu'une phase et un aspect de celui-là.



L'existence des choses s'impose à notre esprit longtemps avant que nous ayons découvert notre esprit qui les pense et qui les fait être. Et même on peut dire que c'est la présence des choses qui, occupant toute la capacité de notre esprit, l'empêche en quelque sorte d'acquiescer la conscience de son existence indépendante. Mais les choses changent, et puisque nous percevons ce changement, nous ne sommes point absolument entraînés par lui. Nous pouvons donc nous représenter des choses qui ne sont plus présentes et même nous pouvons les supposer toutes absentes sans que pourtant notre être intellectuel soit aboli : car c'est lui qui fait cette supposition et il sent qu'il a le pouvoir de rétablir le contact avec le réel comme le pouvoir de le rompre. Il est semblable au regard, qui, tant qu'il s'exerce, ne se distingue pas de l'objet de la vision, mais qui est capable de se porter d'un objet à l'autre, de se refuser et de se donner, et qui apprend ainsi à connaître sa puissance et son libre jeu.

L'esprit découvre sa propre nature en se retirant du monde, en cessant de s'y fondre. Il n'a conscience de lui-même que par une démarche de séparation ; bien plus, c'est ce pouvoir de se séparer de tout ce qui est et de s'enfermer exclusivement en soi qui lui donne l'existence. L'esprit est le parfait solitaire. Il faut qu'il se dépouille de tout son contenu, qu'il [189] n'y ait plus en lui aucun objet qui le retienne, qui borne son mouvement et introduise dans son exacte transparence la moindre opacité, pour qu'il puisse, au moment même où il ne possède plus rien, obtenir enfin la possession de lui-même. Nul n'a jamais réalisé avec tant de simplicité et de courage que Descartes cet absolu détachement à l'égard de toutes les formes particulières du réel



qui seul peut permettre à l'esprit de s'établir dans le secret de sa propre intimité.

Cette intimité devient aussitôt singulièrement accueillante. Nous venons de faire en nous le désert, mais c'est un désert prêt à se peupler. Le monde y pénètre à nouveau, bien que sous une forme transfigurée. Les choses ne ressemblent plus à ces blocs inertes auxquels l'esprit se heurtait autrefois sans les pénétrer et qui faisaient paraître sa puissance chétive et son existence décolorée. Elles ont acquis de l'affinité avec lui. Dans chacune d'elles nous reconnaissons une qualité qui nous affecte et par laquelle se réalise entre la nature et nous une sorte de communion. Elles sont unies entre elles par des lois qui nous permettent de les dominer : bientôt nous ne laisserons subsister de leur réalité que les cheminements dans lesquels s'engagent notre intelligence pour les comprendre et notre volonté pour les produire.

Ainsi le monde que nous avons quitté afin de nous trouver nous-mêmes devient le lieu d'exercice de toutes nos puissances. Nous découvrons en lui une lumière et un sens qui jusque-là nous avaient échappé. Par un paradoxe que l'on retrouve dans tous les aspects de l'idéalisme, la réalité matérielle, qui tout à l'heure écrasait la réalité spirituelle et la faisait paraître humble et débile à côté d'elle, doit emprunter à celle-ci la détermination des lois nécessaires qui la soutiennent et permettent de distinguer [190] sa véritable nature des apparences illusoire qui nous l'avaient révélée d'abord. Le monde devient ainsi immanent à notre esprit. Il y a sans doute entre l'esprit et lui un intervalle qui ne sera jamais franchi : et c'est cet intervalle même qui fonde notre indépendance individuelle. Mais on ne saurait en déduire que le rôle de l'esprit est d'assimiler par degrés un objet qui lui est étranger ou de résoudre une énigme proposée du dehors à sa curiosité. Pour que cette assimilation soit possible, pour que cette solution soit trouvée, il faut qu'il y ait entre le réel et nous une identité essentielle. Dès lors, la relation entre la conscience et l'univers change d'aspect et devient moins mystérieuse : car c'est l'univers qui trouve sa raison d'être dans la conscience ; il enveloppe en lui toutes les possibilités que la conscience actualise successivement ; il fournit à la fois la matière inépuisable qui permet à chaque conscience de se développer et la loi universelle qui permet à toutes de s'unir.

C'est fausser le sens de l'idéalisme que de le réduire à une doctrine dans laquelle la matière n'est plus qu'une image. Il serait plus vrai de dire que l'idéalisme, en nous découvrant notre propre intériorité, nous invite à communiquer avec l'intériorité de chaque être et de tout l'univers. Pour cela il faut cesser de considérer les apparences sensibles comme formant le modèle de la réalité ou comme des choses qui se suffisent. Il faut se recueillir dans la partie la plus silencieuse de son être spirituel, dans cette sorte d'extrémité indivisible de la pensée où, dépouillé de toute attache matérielle et de toute préoccupation d'amour-propre, libre et nu en face de l'univers, on est également prêt à tout recevoir et à tout donner.

[191]

Alors seulement la réalité prend un sens à nos yeux. Dans ce parfait désintéressement, le monde nous révèle son sens caché. La solitude où nous avons paru nous enfermer se rompt miraculeusement. L'esprit cesse d'être cette prison subjective où il semblait d'abord que tout contact avec le réel nous était refusé. Car l'esprit abrite notre moi plus encore que notre moi ne l'abrite. Il est le lieu où tous les êtres puisent leur réalité, s'appellent, se comprennent et s'unissent. C'est la matière qui les sépare, mais ils tiennent d'elle leur nature individuelle sans laquelle ils ne seraient rien. Et il faut qu'ils soient séparés pour que chacun d'eux ne possède que l'être même qu'il se donne et pour que ses relations avec les autres êtres puissent être un effet de sa volonté et non point de la nécessité.

Cette même matière qui élève une barrière entre les êtres permet à chacun d'eux d'exercer et de former son activité en luttant contre les obstacles qu'elle lui oppose. Elle porte témoignage pour lui ou contre lui. Elle est le langage commun dont se servent toutes les consciences pour s'entretenir. Mais il n'y a pas d'obstacle que l'esprit ne dépasse, de témoignage qu'il n'interprète, ni de langage dont il ne trouve le sens. C'est pour cela que l'on ne peut poser la réalité de l'esprit sans que la matière du même coup semble se dissoudre : dès que l'esprit s'y applique aucun des caractères par lesquels elle s'était imposée d'abord à nous ne subsiste plus. Elle se volatilise chez le savant jusqu'à devenir le simple véhicule de certaines opérations logiques, et l'on ne sait point jusqu'où il en poursuivra la destruction, au-delà des éléments les plus impalpables auxquels il l'a déjà réduite. Elle est si souple et si ductile entre les mains de l'artiste que, dans la perfection

de son emploi, elle tend à devenir invisible pour ne laisser [192] paraître que la beauté du sentiment qu'elle est chargée de traduire.

Le paradoxe idéaliste consiste à s'évader de la présence matérielle des objets pour trouver dans leur absence l'occasion d'exercer une activité pure qui nous permet de pénétrer plus profondément dans l'essence même de la réalité. N'atteignons-nous alors que de vains simulacres ? Et celui qui préfère à la possession des choses la possession des idées fait-il autre chose que de se leurrer ? Cède-t-il à ce goût du mensonge qui pourrait bien être, selon le poète Paul Valéry, la caractéristique de l'esprit ? Mais le monde ne peut avoir un sens que si le sens qu'on lui trouve devient la réalité elle-même, et que le monde devienne l'apparence qui la recèle et la dissimule. Il faudrait être bien assuré de l'existence des choses que la main est capable de saisir pour considérer les idées que nous en formons comme nous apportant une satisfaction moins ferme et moins décisive. Les choses s'évanouissent dès que l'analyse s'y applique : et nous n'appréhendons jamais en elles que nos propres pensées. D'autre part, si l'analyse leur manque, toute leur substance périt. Ainsi nous ne jouissons jamais que de leur idée.

Mais cette idée, dira-t-on, suppose une rupture de contact avec le réel : elle est privée de chair et de sang ; c'est le fantôme d'un être détruit ou une larve qui n'a point éclos. Il est vrai que dans le présent nous ne trouvons que des corps, et que l'esprit s'en détache pour les penser. L'idée abolit donc la chose dont elle est l'idée. Mais si notre corps y perd tout, du moins l'idée qui nous reste est-elle le seul bien qui puisse nous intéresser, puisque c'est le seul qu'il nous soit possible de posséder en sachant que nous le possédons. Aussi l'expérience la plus commune ne s'y trompe pas. Les événements les plus émouvants [193] de la vie ne sont pour beaucoup d'hommes que les moyens d'acquérir de beaux souvenirs : ces événements ne s'achèvent, ils ne reçoivent un sens qu'à partir du moment où ils se sont établis dans notre esprit et où ils sont devenus l'objet habituel de notre contemplation. Tout se passe comme si l'incidence fugitive que nous avons à chaque instant avec le réel n'avait d'autre but que de lui préparer une place à l'intérieur de la pensée, où il reçoit une forme plus stable, plus pure et plus lumineuse. C'est seulement en pénétrant dans notre vie personnelle et au moment même où nous croyons le perdre que le réel nous fait sentir sa présence et son efficacité. De

même, c'est lorsque l'idée n'est encore qu'une aspiration tendue vers l'avenir et qui cherche à se satisfaire qu'elle nous découvre le mieux sa valeur et sa richesse. Pour qu'elle garde la chaleur et la vie, il faut qu'elle participe encore du désir. Quand le désir se réalise, l'objet ne peut que nous décevoir : nous l'avons par avance épuisé. On ne peut en jouir qu'en faisant renaître le désir, qui de nouveau nous sépare de lui.

On ne saisit enfin l'essence du moi profond que si on oublie le corps et toutes les actions particulières par lesquelles, en cherchant à traduire la vie intime, il la corrompt et la défigure. On n'entre en communication avec les êtres que l'on aime que si on cesse de les voir avec les yeux de la chair. La pénétration entre deux consciences devient d'autant plus complète que les corps qui les accompagnent retiennent moins le regard : il faut qu'ils deviennent semblables à ces miroirs parfaits qui ne nous livrent l'image fidèle du réel que parce qu'il est impossible de soupçonner leur présence.

*23 novembre 1930.*

[194]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Cinquième partie**

# LE POUVOIR SPIRITUEL

[Retour à la table des matières](#)

La philosophie est une méditation intérieure qui nous détourne de tous les objets accoutumés de l'attention ou du désir, dirige le regard vers la racine même de notre être, et cherche à atteindre, par-delà notre vie manifestée, le principe éternel qui lui donne son élan et sa lumière. Le domaine du philosophe est un domaine invisible et secret. Nul n'y pénètre tant qu'il garde encore dans l'esprit quelque préoccupation temporelle, le regret du monde ou le désir du succès. Mais tous les hommes, même les plus indifférents à la philosophie, sentent confusément, au moins par éclairs, que les préjugés de l'opinion, le jeu des habitudes quotidiennes, les mouvements de l'ambition, ne peuvent suffire ni à remplir toute leur capacité, ni à les rassurer tout à fait sur la valeur de leur conduite et la signification de leur destinée. Ils ressemblent à des aveugles volontaires. Ils se laissent porter par des forces dont ils discernent mal l'origine et la valeur. Mais cette obscurité leur agréée, car ils redoutent toute clarté trop vive à l'égal d'une blessure. Ils ont peur de manquer de soutien et de perdre l'équilibre si, à chaque pas, ils doivent mettre en question le sens même de leur marche et prendre seuls la responsabilité de la régler.

[195]

Telle est pourtant l'exigence essentielle de l'esprit. L'homme qui se replie sur lui-même pour méditer et qui cherche à découvrir le point d'attache de sa vie propre et de l'être absolu doit abandonner d'abord toutes les fins particulières qui sollicitaient jusque-là sa volonté. Il doit montrer à leur égard un parfait désintéressement, devenir étranger au monde des appétits, ne pas entrer en concurrence avec autrui dans la poursuite de la fortune, du pouvoir ou de la gloire, ne plus chercher, sur aucun terrain, la prééminence de son être individuel. Le public qui l'observe, et qui sent bien la nécessité d'un tel renoncement, l'oblige à y rester fidèle par une attitude admirative qui, à la moindre infraction, se teinte d'ironie : il veut qu'on respecte les frontières du profane et du sacré ; la philosophie lui paraît un enclos réservé où la plupart des hommes n'ont pas d'accès, sinon à certaines heures de loisir et lorsqu'ils éprouvent un besoin de pénitence ou d'oraison, mais où séjournent pourtant quelques fidèles qui s'y livrent à une sorte de divertissement continu, plein de noblesse et de stérilité ; il importe de les y confiner afin qu'ils ne viennent point troubler la lutte un peu rude que se livrent les autres hommes pour la conquête des biens de la terre.

Mais que le public se méfie. Le philosophe ne quitte point sans arrière-pensée cet univers visible où nos corps ne cessent d'agir. Il espère y retourner un jour pour y faire régner un ordre dont il aura trouvé le principe au fond de lui-même. S'il s'enferme dans la retraite, c'est pour obtenir une possession plus parfaite d'une réalité qui, sous son apparence sensible, semblait lui couler des mains. Il ne cherche plus à exercer sur la matière cette domination purement extérieure qui nous asservit, au lieu de nous satisfaire : mais il veut qu'elle devienne un instrument [196] qui exerce les puissances de l'esprit et qui permet aux différentes consciences de coopérer et de s'unir. Il sait bien que les choses ne peuvent jamais nous appartenir, qu'elles ne sont que des occasions qui nous sont offertes afin que notre personnalité s'accroisse, que nos pensées se multiplient, que nos tendances s'épanouissent. Aussi le philosophe est-il disposé à se désintéresser de toutes les formes du pouvoir, sauf de celui qui nous rend maîtres de nous-mêmes en nous enseignant à diriger nos sentiments et nos idées. Mais c'est tout retenir au moment où l'on semble tout sacrifier. Car prétendre régler l'attention et le désir, c'est prétendre régler tous les mouvements de l'individu, le goût qu'il a pour les choses, l'usage

qu'il doit en faire, sa conduite vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis de tous les autres êtres. Sans doute le philosophe renonce au pouvoir personnel et l'on ne voit pas qu'il aspire lui-même à devenir le maître de rien. Mais son ambition est à la fois plus vaste et plus subtile. Car le pouvoir qu'il revendique, et auquel il entend se soumettre lui-même, ne vient pas de lui, mais de l'esprit dont il est l'interprète, et dont il demande à tous les hommes d'écouter la voix et de reconnaître l'autorité. L'idée d'un pouvoir spirituel, c'est l'idée d'un pouvoir dont les décisions sont justifiées par la Raison et non pas seulement par la Force, qui impose une discipline à nos croyances et à nos émotions et non pas seulement à nos actes, qui possède assez de prestige pour qu'on ne soit jamais tenté de confondre ses jugements avec les suggestions du sens propre, pour que la conscience la plus humble se sente obligée de respecter ses arrêts, même si elle ne parvient pas à en pénétrer les motifs.

[197]



Dès lors, entre la vie morale, qui semble abandonnée aux initiatives de la conscience personnelle, et l'autorité de l'État, qui contraint l'individu à une soumission tout extérieure, n'y a-t-il pas place pour des institutions dont la majesté serait fondée, comme celle du devoir dans un cœur honnête, sur un sentiment de vénération et d'amour, et qui pourraient user de certaines sanctions solennelles capables d'éduquer, de ramener ou de fortifier les sensibilités ou les volontés défaillantes ? Il ne faut pas dire qu'un tel pouvoir finirait par être inutile si les philosophes devenaient rois, comme Platon le souhaitait, ou s'ils devenaient seulement les conseillers les plus écoutés et les plus discrets des rois, comme Platon pensait le démontrer en enseignant les lois de la politique à Denys de Syracuse. Car le temporel et le spirituel ne doivent point se mêler : autrement le temporel s'énerve et le spirituel se corrompt.

L'Église catholique a exercé pendant tout le Moyen Age et exerce encore sur une grande partie du genre humain le rôle bienfaisant et tutélaire de guide de la spiritualité : elle fournit à toutes les consciences des croyances destinées à les éveiller, des émotions capables de les toucher, d'admirables modèles à imiter, des décisions qui doivent

les éclairer et les rassurer, des fêtes et des rites chargés de les soutenir et d'associer à la vie intérieure la vie même du corps et des sens. Nul n'oserait prétendre, comme Auguste Comte, que cette fécondité de l'Église catholique est épuisée. Nous la voyons tous les jours servir d'intermédiaire entre l'âme et Dieu comme aux premiers siècles : elle n'a point cessé de consoler, d'exalter, de purifier notre activité intérieure. Son influence [198] rayonne au-delà du cercle même de ses fidèles et pénètre encore ceux qui la méconnaissent ou la renient.

Mais si c'est une vérité évidente pour le croyant que l'Église catholique incarne sous une forme définitive l'idée même du pouvoir spirituel, on ne contestera pourtant ni que ce pouvoir ait été souvent affaibli et adultéré par le souci des intérêts temporels, ni qu'un grand nombre d'individus, même en Occident, se dérobent maintenant à son autorité, ni qu'il existe à côté d'elle certains pouvoirs naissants comme la science, qui tendent à ouvrir un conflit avec elle et aspirent à la remplacer. Ces arguments étaient déjà valables au début du XIX<sup>e</sup> siècle ; Auguste Comte en avait mesuré le poids. Et c'est une aventure intellectuelle extraordinaire que celle de ce polytechnicien qui était le plus impérieux des hommes et qui, après avoir été l'élève de Saint-Simon, se crut appelé à constituer « un nouveau pouvoir spirituel » sur les ruines mêmes du pouvoir de l'Église.

La grande ombre d'Auguste Comte domine toute la pensée philosophique du XIX<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui encore, bien que la pensée reprenne confiance en ses propres forces, que la curiosité métaphysique reparaisse dans toutes les consciences et qu'on observe un peu partout une renaissance certaine de l'idéalisme, le positivisme continue à exercer sur beaucoup d'esprits une sorte de fascination : il retient leur élan, il les oblige à s'attacher aux résultats de la recherche scientifique et leur interdit de les dépasser, il leur promet une organisation rationnelle de notre vie terrestre qui lui fera porter des fruits plus savoureux et plus beaux que tous les rêves de l'au-delà. Aussi les savants se déclarent-ils volontiers positivistes, bien qu'Auguste Comte ait régenté toutes les sciences de son temps d'une main exceptionnellement dure et que la science moderne ne cesse de le démentir. Et [199] l'on voit se réclamer de lui dans l'ordre politique aussi bien des révolutionnaires, dont il a désavoué les principes, que des partisans de l'ordre, qui lui pardonnent les chimères du nouveau culte, un peu plus pesantes que celles de l'ancien.



Le centenaire du premier volume du *Cours de philosophie positive* a été célébré en 1930. La société des amis d'Auguste Comte et de son œuvre a organisé depuis une série de conférences publiques où les aspects les plus divers de sa doctrine ont été exposés. M. Henri Gouhier, à son tour, vient de publier sur *la Vie d'Auguste Comte* (N.R.F.) un livre informé et pénétrant dans lequel il nous montre avec beaucoup d'ingéniosité la possession de l'homme par le système. Rien de plus dramatique que de suivre, à travers toutes les péripéties de cette existence tendue et malheureuse, les efforts continus de domination par lesquels, appuyé sur les deux grandes expériences de sa vie, son apprentissage du savoir encyclopédique et son pur amour pour Clotilde de Vaux, il n'a cessé de poursuivre un plan de réorganisation d'une Humanité dont il s'est considéré comme le pédagogue bien longtemps avant d'en devenir le grand prêtre. Et celui qui s'intéressera à cette curieuse évolution par laquelle il subordonne peu à peu la vie intellectuelle à la vie affective trouvera dans le livre de M. Varney consacré à *l'Influence des femmes sur Auguste Comte* (les Presses universitaires) les étapes successives par lesquelles elle s'est réalisée.

Il serait faux de croire qu'il y ait jamais eu chez Auguste Comte la moindre idolâtrie de la science. La science n'a jamais été pour lui qu'un moyen. De bonne heure il la pliait à ses fins. Il est remarquable qu'il ne se soit jamais intéressé à la science qui se fait, et dans laquelle l'esprit acquiert le sentiment de son initiative et de sa puissance d'invention, mais [200] seulement à la science faite, aux résultats acquis qui forcent l'assentiment et deviennent un instrument de discipline et un principe d'autorité. Il gourmande les savants qui se querellent dans des discussions oiseuses ou trop subtiles et il les soumet au pouvoir qui doit veiller aux désordres de l'intelligence et la remettre dans le droit chemin quand elle s'égaré. Si la science est une police de l'esprit, elle a besoin elle-même d'une police. Elle doit abolir cette liberté de pensée où elle puise son origine, mais qui ne subsiste que chez l'ignorant ou chez le rebelle. Et sans l'hostilité qu'Auguste Comte a toujours témoignée à l'égard de l'Université, sans ses démêlés avec les différentes Académies, on l'aurait peut-être vu remettre lui-même à ces grands corps un pouvoir auquel il leur arrive de prétendre et qu'il leur reprochait d'usurper.

Mais les savants ne sont que des spécialistes dont les efforts ont besoin d'être dirigés. Les sciences particulières sont les marchepieds

de la science sociale. A l'égard de toutes les autres celle-ci est à la fois la synthèse et le but : il faut donc qu'elle exerce un contrôle sur toutes les recherches qui la préparent et qu'elle les soumette à ses exigences. Comme la sociologie est une science qui vient de se fonder, on comprend qu'il faille confier à une nouvelle magistrature le pouvoir qui doit émaner d'elle. Dans la pensée d'Auguste Comte cette magistrature n'est jamais demeurée vacante. Il en était lui-même le premier titulaire. Le *Cours de philosophie positive* était pour lui un acte de sa fonction : il ne faisait que poursuivre dans ce vaste ouvrage, avec une étonnante puissance systématique, les plans de réorganisation de la société qu'il avait commencé à tracer dès l'âge de vingt-quatre ans, alors qu'il n'était encore que le disciple de Saint-Simon.

[201]

Cependant sa mission sociale avait besoin d'une plus haute consécration. Les grands dominateurs ont la conscience d'être à la fois les instruments et les interprètes d'une force qui les dépasse. Et ils ont besoin d'aller chercher jusque dans le ciel l'origine de leur pouvoir. Comte ne pouvait établir une religion de la science, puisqu'il avait fait de la science une servante. Il ne pouvait demander aucun secours aux religions révélées, puisqu'il pensait que la science les avait détruites. Il n'avait plus d'autre ressource que de diviniser l'Humanité et d'instituer un culte de ce Dieu positif et visible dont la science serait le bras, et lui-même la voix. Mais on ne fonde pas une religion par un simple décret de la volonté. Il y faut le sentiment religieux : car toute religion a « l'amour pour base ». Or, au moment où le positivisme devait s'organiser en un pouvoir spirituel, Auguste Comte faisait l'expérience d'un amour très profond et très pur, dont la mort interrompait presque aussitôt le cours, mais qui devait recevoir de la mort elle-même une sorte d'accomplissement idéal et éternel. En remplaçant l'amour qui unit les personnes au-dessus de la science qui assujettit les choses, en affirmant la prépondérance des morts sur les vivants, en percevant dans un souvenir immatériel une présence plus parfaite que celle du corps, Auguste Comte retrouvait peu à peu l'existence de ce monde de l'esprit qui n'a jamais eu de commencement et à l'intérieur duquel chacun de nous pénètre par un acte absolument personnel, qui lui semble toujours n'avoir point eu de précédent. Pourquoi a-t-il fallu qu'une telle découverte ait donné lieu à l'institution du nouveau pouvoir ; qu'Auguste Comte, élevant jusqu'à l'absolu l'amour qu'il avait

éprouvé, ait considéré cet événement individuel comme capable de modifier les destinées de la société occidentale ; qu'empruntant [202] au catholicisme sa hiérarchie et ses sacrements, il ait cru pouvoir tourner vers l'adoration d'elle-même une humanité que Dieu cessait de soutenir, et qu'il n'ait jamais pressenti qu'on ruine toujours la vie de l'esprit, au lieu de l'affermir, quand on cherche à la capter et à la soumettre ?

\*

Dans une lettre à sa sœur du 7 décembre 1848, Auguste Comte affirme que « les vrais philosophes qui aspirent au gouvernement spirituel de l'humanité doivent s'abstenir scrupuleusement de toute participation quelconque à l'autorité temporelle ». Mais peut-on concevoir un pouvoir qui ne soit pas temporel ? Il faut, si c'est un pouvoir, qu'il soit incarné dans un corps visible, et qu'il dispose de certains moyens pour se faire obéir. Il est difficile d'admettre qu'il ne cherche à obtenir aucun effet matériel : car l'esprit, autrement, ne réclamerait point le pouvoir. Mais s'il le réclame, il avoue son insuffisance, il doute de lui-même, il cherche à produire le conformisme quand le consentement intérieur se refuse. On alléguera sans doute que c'est ce consentement qu'il s'agit de faire naître et qu'un pouvoir spirituel n'agit pas sur le corps, mais sur le sentiment, qu'il se concilie la volonté, au lieu de la forcer ou de la surprendre. Mais il arrive toujours à traiter les âmes comme des choses plus subtiles dont une technique ingénieuse doit finir par nous rendre maîtres. Il n'y a qu'un point sensible sur lequel il puisse faire porter son effort : c'est le point de rencontre de nos deux vies, où l'influence physique que nous subissons parvient à éveiller une émotion à laquelle la conscience succombe ; il cherche donc à nous séduire et à nous capter. Dans chacun des [203] succès que le pouvoir spirituel peut atteindre, tout ce que l'on attribue au pouvoir doit être retiré à l'esprit : celui-ci reconnaît sa propre inefficacité, fait un appel honteux à une force qu'il prétend sanctifier en la dirigeant, mais qui, soit qu'elle commande, soit qu'elle suggère, ne s'intéresse jamais qu'au résultat <sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Or la perfection du résultat réside dans la ressemblance extérieure avec un modèle, elle s'accommode d'un vide intérieur où toutes les résistances ont disparu.

Ce n'est pas l'esprit qui aspire au commandement, mais la chair : il peut devenir un moyen dont elle use pour relever ses propres prétentions. Mais l'esprit se prête mal au rôle qu'on veut lui faire jouer. Il ne veut point avoir d'autre fin que lui-même. Il ne cherche point à conquérir le monde, mais à se conquérir : s'il y réussit, la conquête du monde sera faite. Non pas qu'il méprise la puissance ; mais il pense qu'il n'y a de véritable puissance que la sienne et qu'il soutient tous les pouvoirs, mais qu'aucun d'eux n'est capable de le soutenir. Non pas qu'il s'enferme dans une solitude où la destinée des autres consciences serait oubliée, car toutes les consciences sont solidaires ; mais chacune donne autant qu'elle reçoit et joue à l'égard de toutes les autres le rôle incomparable d'une médiatrice. Non pas qu'il demeure indifférent aux résultats qu'il peut produire ; mais il sait qu'il n'y a d'action efficace que par le rayonnement de sa pure présence : or la contrainte, qui l'imite, ne saurait ni la faire naître ni la faire oublier.

*10 mai 1931.*

[204]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Cinquième partie**

# UNE RELIGION TERRESTRE

[Retour à la table des matières](#)

C'est du positivisme que j'entends parler, de ce positivisme qui non seulement accepte la Révolution et prétend l'achever, c'est-à-dire la réaliser, en substituant enfin l'ordre au désordre et l'organisation à la subversion, mais revendique en faveur de la science le rôle assumé autrefois par la religion dans la direction spirituelle de l'humanité. Le positivisme est l'œuvre d'un polytechnicien qui est resté fidèle à l'enseignement de son école, qui a cru que la plus haute ambition de l'esprit était de réaliser un savoir encyclopédique, qui a toujours été préoccupé d'une réforme politique et pédagogique de la société, et qui a pensé découvrir dans un amour tardif et idéalisé le secret d'une nouvelle rédemption du monde.

Après cette longue fermentation et cette suite de déceptions qui ont rempli la période révolutionnaire et napoléonienne, on assiste à une libération de toutes les forces spirituelles qui n'avaient point trouvé leur emploi, à la résurrection d'une immense espérance dont on pensait que, faute d'une bonne méthode, elle n'avait pu être remplie. Jamais époque ne fut plus fertile en réformateurs. Le plus célèbre était le comte de Saint-Simon, nature prodigieusement [205] active, ardente et

généreuse, plus soucieux de répandre ses idées que d'en assurer la rigueur, publiciste plutôt que philosophe, dont la doctrine a pris tour à tour les formes du « physicisme », de l'« industrialisme » et du « nouveau christianisme », qui semble ainsi avoir parcouru une carrière intellectuelle assez voisine de celle d'Auguste Comte et dont celui-ci a été précisément le secrétaire, après Augustin Thierry, avant d'inaugurer son apostolat indépendant. M. Georges Dumas avait déjà rapproché les deux noms de Saint-Simon et d'Auguste Comte dans cette *Psychologie de deux Messies positivistes* dont le titre paraît les associer dans l'édification de la même doctrine en leur prêtant la même aspiration religieuse. M. Gouhier de son côté vient d'achever une œuvre considérable consacrée à *la Jeunesse d'Auguste Comte*, et dans laquelle il étudie la formation du positivisme et, d'une manière privilégiée, les relations de Saint-Simon et d'Auguste Comte. Et nous trouvons ici une application très remarquable de ce problème mystérieux de la *rencontre* dont on peut dire qu'elle met en question l'idée même de la société humaine à la fois par cette action mutuelle que les êtres ne cessent d'exercer les uns sur les autres et par le degré d'autonomie qu'elle laisse pourtant à la conscience de chacun d'eux. Mais il est toujours difficile de discerner dans une rencontre quel est celui qui donne et celui qui reçoit. Les saint-simoniens sont volontiers inclinés à penser que le positivisme tout entier est sorti de la pensée de Saint-Simon dont Auguste Comte, en évoquant le souvenir de cette « funeste liaison », reste le disciple orgueilleux et ingrat ; mais M. Gouhier, dont l'information historique est très étendue et la perspicacité psychologique très avertie, réussit à nous montrer, par [206] l'examen minutieux de leur évolution intellectuelle avant qu'ils se soient connus et par la qualité même de leurs rapports jusqu'au moment de leur rupture, comment ils devaient être attirés l'un par l'autre et imaginer qu'ils collaboraient à la même œuvre, alors pourtant qu'il y avait entre eux une sorte de dissentiment fondamental qui devait éclater quelque jour. Mais Auguste Comte fut seul sans doute à le percevoir. Car Saint-Simon s'est plaint des procédés de son collaborateur, mais sans consentir à reconnaître son indépendance. Cependant, il suffirait d'être attentif chez Comte à la puissance du labeur solitaire, au caractère impérieux, à une évidente supériorité intellectuelle, pour comprendre que le chemin où il s'engageait, un autre pouvait avoir commencé à le suivre, mais que c'était lui-même qui entendait le tracer. La différence entre les deux hommes tient peut-être tout entière

dans la dispersion de l'un et la concentration de l'autre : Saint-Simon était ouvert sur le monde où il vivait, avide du succès, et plus encore de cette efficacité actuelle qui lui faisait sacrifier l'exactitude des idées à leur puissance de rayonnement ; Auguste Comte était enfermé en lui-même dans un monologue avec son propre savoir, plus préoccupé de l'avenir dont il déterminait les lois que du présent qui ne faisait qu'en préparer l'avènement.

Ce sont ces malentendus dont M. Gouhier nous a décrit les origines et les premières manifestations historiques avec beaucoup de finesse et de lucidité. Mais ils nous intéressent moins encore par l'originalité qu'ils nous obligent à reconnaître à Auguste Comte dans la formation du positivisme, que par la révélation d'un état d'âme commun à ces deux Messies, qui était celui de leur époque, qui s'est conservé jusqu'à la nôtre, et dont il semble que [207] le positivisme d'Auguste Comte soit l'expression la plus parfaite : c'est qu'il faut demander à la science seule la connaissance de la réalité, que par elle nous devons devenir maîtres de la nature, et que l'humanité est la valeur suprême dont chaque homme doit se faire le serviteur. Tels sont les traits de cette religion proprement *terrestre* qui continue à séduire un si grand nombre de consciences et dont on pense souvent que c'est la seule qui ne soit point chimérique.

\*

On peut établir un rapprochement entre Auguste Comte et Descartes. Peut-être faut-il dire qu'ils ont créé les deux mouvements de pensée entre lesquels se partagent tous les esprits de notre pays. Tous deux sont des mathématiciens philosophes. Tous deux mettent leur confiance dans cette raison scientifique qui doit permettre à la fois d'étendre indéfiniment notre action sur les choses et de régler notre conduite. Tous deux enfin cherchent à embrasser dans le même regard l'universalité du savoir. Mais Descartes ne cesse d'inventer des connaissances nouvelles, là où Comte systématise des connaissances acquises. Descartes pense indépendamment de son temps et en un sens contre son temps, au lieu que Comte trouve dans le sien les problèmes qu'il se pose et la forme même de ses solutions. Descartes est étranger à l'histoire, au lieu que Comte veut la connaître pour la continuer. Enfin Descartes abandonne la politique et la religion à ces pouvoirs traditionnels qui en ont la charge, au lieu que Comte reven-

dique ces deux domaines comme les conquêtes les plus hautes de l'esprit positif, dès qu'il a réussi à s'affranchir de ses dernières chaînes.

Les préoccupations de Comte sont avant tout [208] didactiques et politiques. Il s'agit seulement pour lui d'organiser et d'achever le système du savoir afin d'y comprendre encore la science de l'homme et de la société qui commande toutes les autres et les récapitule. Sur ce point il prolonge l'effort de Montesquieu et de Condorcet et pense comme eux qu'il y a des lois auxquelles obéit le devenir de l'humanité et qu'il faut apprendre à connaître pour être capable de coopérer avec lui et de le promouvoir. Elles nous enseignent comment l'esprit, après avoir longtemps regardé vers le ciel pour y trouver l'origine et la fin chimériques de toutes ses aspirations, doit se tourner vers la terre pour y créer les conditions d'un ordre et d'un progrès capables de lui suffire. « Tout est relatif, disait Auguste Comte, voilà le seul principe absolu. » Il ne s'agit donc pas de renoncer à l'absolu ; et si la science nous fait connaître le relatif, c'est-à-dire les choses de la terre, puisqu'il y a un absolu de ce relatif, la science elle-même doit nous conduire vers la religion qui sera une religion de la terre. Ici, l'ambition de Saint-Simon est la même que celle d'Auguste Comte. Il importe d'abord de chasser le surnaturel, de comprendre qu'il n'y a pas d'autre vérité que la vérité scientifique, qu'elle seule peut nous permettre de régner sur la nature, de fonder une politique rationnelle et de réconcilier la religion avec le savoir.

Le prestige exercé par la science dès ses premiers pas vient beaucoup moins sans doute de la satisfaction qu'elle donne à notre curiosité que du pouvoir qu'elle nous donne sur les choses. Telle était déjà l'ambition de Descartes, qui voulait devenir « maître et possesseur de la nature » au lieu de lui demeurer asservi. C'est là aujourd'hui encore ce que nous demandons à la science, et la raison de la confiance qu'elle nous inspire. Or, à l'époque où se constituait [209] le positivisme, l'industrie commençait à transformer le monde et à transformer en même temps la société : c'est là ce qu'avait bien vu Saint-Simon, qui cherchait en elle du même coup un principe de régénération morale ; car cette action de l'homme sur la matière à laquelle nous donnons le nom de travail nous dicte aussi notre devoir essentiel. Elle impose notre marque aux choses, elle les humanise, elle les met en rapport avec nos besoins, elle en fait les instruments de notre bonheur et le



moyen de faire du bien aux autres hommes. Ainsi, l'industrie est au service de la philanthropie. Et ces productions de l'activité humaine qui ne cessent de changer la face des choses en leur donnant la forme de nos désirs constitueront les véritables « œuvres saintes » selon Michelet. Tous les hommes ne le comprennent pas encore. Il y a toujours dans la société des abeilles et des frelons, et des hommes qui mettent l'oisive contemplation au-dessus du travail efficace. Saint-Simon se montre l'adversaire décidé des couvents où l'on poursuit encore un idéal spirituel illusoire et périmé. Le travail qui nous attache à la terre et qui était considéré autrefois comme une malédiction est la source de toutes les bénédictions : il se suffit à lui-même ; il n'est pas le marchepied d'une autre vie qui lui serait supérieure. A aucun moment on ne se demande si l'industrie ne consomme point notre assujettissement à la matière, au lieu de nous en délivrer ; si elle ne multiplie pas les maux issus en nous de la volonté de puissance, à savoir l'égoïsme, la concurrence et la guerre ; si elle n'est pas seulement un moyen dont il ne faut jamais faire une fin. Mais Auguste Comte, dont l'esprit avait plus de profondeur théorique que celui de Saint-Simon, sentait bien que la valeur propre de l'industrie provient de la science dont elle dépend, [210] à l'inverse de ce que l'on pense presque toujours, et que la science qui lui a donné naissance ne doit jamais l'abandonner à elle-même, mais continuer toujours à en diriger l'emploi. Cependant cette science restait toujours la science des choses terrestres, et elle ne poursuit pas d'autre but que d'organiser la société terrestre.

Saint-Simon pense que la politique doit être mise entre les mains d'un patriciat industriel. Il n'y a point d'idée à laquelle il ait été plus attaché qu'à celle de l'avènement d'une élite nouvelle. L'ancienne aristocratie a vécu : il est temps de réaliser la relève des chefs. Et les chefs véritables ne peuvent être que les chefs d'industrie, qui sont les hommes les plus utiles à l'humanité, et doivent remplacer les chefs militaires qui cherchent à fonder les relations entre les hommes sur la force et non point sur le travail. Nous nous trouvons donc en présence de deux conceptions toutes différentes du pouvoir : car exercer le pouvoir c'était autrefois commander aux hommes, maintenant c'est disposer des choses. Aussi le pouvoir autrefois s'accompagnait-il naturellement de violence, au lieu qu'aujourd'hui il exige des capacités. De là cette conséquence que si l'homme doit songer seulement à agir sur la matière, cette action doit tourner à l'avantage de l'homme et

engendrer entre tous les hommes une solidarité qui doit remplacer l'oppression inséparable d'une politique où les uns semblent faits pour commander et les autres pour obéir. La société alors cesse d'être gouvernée pour être administrée. Elle l'est par les hommes les plus compétents, qui savent comment il faut s'y prendre pour modifier les choses, dont la pensée est toujours tournée vers l'utilité et qui sont au service du bonheur général. Mais il y a dans ce rêve une grande part de chimère. Car la fin de l'industrie est [211] elle-même une fin matérielle, qui ne devient pas une fin morale par sa seule réussite. Elle n'exclut pas la force, mais fait apparaître une force nouvelle à laquelle il arrive de mettre l'autre à son service au lieu de l'abolir. Elle a un caractère temporel et tyrannique, si elle n'est pas subordonnée à des valeurs spirituelles dont elle ne tient pas lieu. Sur ce point encore Auguste Comte se sépare de Saint-Simon : comme il met la science au-dessus de l'industrie, c'est aussi la science politique, et non pas la pratique industrielle, qui confère l'autorité ; et ceux qui dirigent ne doivent pas être ceux qui ont besoin de l'ordre, mais ceux qui en connaissent les lois ; en reprenant une formule qui est devenue célèbre, il entend maintenir la prépondérance du politique sur l'économique. Saint-Simon le savait bien, qui disait que les « savants pourraient bien nous donner plus de fil à retordre que les théologiens ». Le mot est profond, car chez Auguste Comte cette même science qui avait assuré le règne de l'homme sur la nature, et à laquelle il voulait confier la direction politique de la société, devait s'achever en une religion nouvelle qui serait la religion de l'humanité.

Comme beaucoup d'hommes pleins d'un enthousiasme réformateur, qui se croient eux-mêmes inspirés et appelés par leur génie à remplir une mission divine, Saint-Simon avait besoin lui aussi de donner à sa doctrine le caractère d'une religion. Dans son admiration pour Newton, il avait mis un moment le principe de la gravitation universelle à la place de Dieu. Mais en réalité il aspirait à réaliser une relève des prêtres, comparable à la relève des chefs. La religion est un ensemble de pratiques collectives par lesquelles les hommes éclairés dirigent la conduite des hommes ignorants. La religion, c'est le savoir [212] communiqué aux peuples. Mais le scandale aujourd'hui, poursuit le philosophe, c'est que le savoir, les clergés ne le possèdent plus. Seuls les véritables serviteurs de l'esprit doivent recevoir le caractère sacerdotal : car ils détiennent la science dont le rôle est de réconcilier

l'utilité avec la fraternité. Et désormais Saint-Simon entend substituer au sentiment chrétien de la fraternité *l'intérêt de la fraternité*. La religion d'Auguste Comte a des traits mieux accusés. Elle ne rompt pas avec la théologie, qui est elle-même une étape de cette philosophie de l'histoire dont on peut dire à la fois qu'elle la contient et qu'elle la remplace. Elle est pénétrée et illuminée par l'amour de Clotilde de Vaux, qui, comme tout amour réel et vivant, laisse loin derrière lui le sentiment philanthropique. Elle annonce cette découverte de la « subjectivité » si tardive, et si naïve, mais qui commence à interioriser une pensée orientée jusque-là tout entière vers l'objet. Elle est encore une adoration de l'humanité par l'homme, mais dans la totalité continue de son développement, dans ses morts autant que dans ses vivants, dans ses modèles les plus hauts et les plus représentatifs, dans son passé spiritualisé plus encore que dans son avenir préparé et espéré.

Telle est cette religion terrestre par laquelle le positivisme a prétendu remplacer l'autre. Qu'il n'ait pas pu se passer d'une religion, c'est le signe sans doute qu'il voulait trouver sur la terre les marques mêmes de cet absolu dont il avait prétendu d'abord nous délivrer. Il tendait vers la religion à mesure qu'il s'approfondissait davantage. Or il n'y a de religion que de l'esprit. Le positivisme a paru asservir l'esprit aux choses matérielles, alors qu'elles sont seulement pour la vie de l'esprit des obstacles et des instruments. Il a été préoccupé avant tout du gouvernement [213] de la société temporelle : il en a demandé les moyens à la science, et la religion n'a été pour lui en un sens que le sommet de la politique. Mais derrière cet apparent asservissement de l'esprit aux choses il y avait sans doute le désir d'asservir les choses à l'esprit et, pour ainsi dire, d'incarner l'esprit dans les choses, au lieu de l'abandonner à lui-même dans une solitude pleine de virtualités impuissantes. De là la méfiance marquée par Comte dès le début de sa carrière à l'égard de l'observation intérieure. C'est que l'observation intérieure ne nous donne pas des réalités déjà faites, mais seulement des possibilités qui ne sont rien si nous négligeons de les mettre en œuvre. Cependant, c'est elle qui nous permet de saisir l'activité propre de l'esprit dans la responsabilité qu'il a à l'égard de lui-même et à l'égard du monde. Car ce qu'elle nous découvre, c'est non pas le moi, mais un pouvoir qui le dépasse, auquel tous les êtres participent, par lequel chacun d'eux est appelé à se créer lui-même en transformant le monde. C'est cette révélation tout intime

qu'Auguste Comte a méconnue, vers laquelle pourtant il s'est acheminé, qui le guide peut-être encore même quand il semble qu'il la profane, que chacun de nous aussi oublie presque toujours, et que le rôle de la révélation historique est de confirmer et de ressusciter.

*5 mai 1942.*

[214]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**Cinquième partie**

# LE MATÉRIALISME ET L'INDÉPENDANCE DE LA PENSÉE

[Retour à la table des matières](#)

Il y a chez tous les hommes un goût secret pour la philosophie. Mais ils craignent de s'y livrer. Car c'est un lieu commun de reconnaître que les systèmes des philosophes se contredisent, qu'aucun d'eux n'apporte les preuves qu'il promet, qu'ils forment un dédale pour lequel on manque de fil conducteur, et qu'en décidant entre eux on se laisse séduire par des préférences de sentiment. Pourtant ces systèmes sont en petit nombre. Ils ont apparu de très bonne heure dans l'histoire de la pensée. Ils se sont renouvelés, enrichis, approfondis grâce aux progrès de la réflexion, mais ils sont restés fidèles aux mêmes principes. Chacun d'eux semble répondre à l'une des exigences fondamentales de la nature humaine. Ainsi nous découvrons au fond de nous-même, tour à tour et à la fois, un matérialiste qui ne croit qu'à ce qu'il voit et à ce qu'il touche, un idéaliste pour qui l'acte le plus intime de la pensée possède une valeur unique et privilégiée et qui regarde la matière comme une pure apparence, un panthéiste pour qui

une idée ou une action sont des moyens de communier avec la nature universelle, un sceptique qui discerne l'insuffisance de toutes les affirmations particulières et qui oscille de [215] l'une à l'autre sans pouvoir se fixer, et même un mystique qui espère à certaines heures triompher de ses limites individuelles et atteindre, dans une expérience qui le dépasse, un contact momentané avec l'absolu. Et tandis que chaque système isole l'une de ces tendances opposées et montre qu'elle suffit à expliquer tout l'univers, la vie, plus compréhensive et plus souple, accorde à chacune d'elles sa place, accepte et réunit les perspectives différentes qu'elles nous ouvrent sur la réalité.

La vérité philosophique ne réussira jamais à faire l'entente entre les esprits comme la vérité scientifique ; tout le monde sent bien qu'elle est plus personnelle et plus émouvante. C'est que le rôle de la philosophie est de scruter la destinée commune de l'univers et de nous-mêmes. Or, cette destinée, nous ne cessons d'y collaborer et jusqu'à un certain point de la produire. Elle est l'effet d'un acte que l'intelligence a pour but d'éclairer et la volonté d'affermir. La conscience ne peut jamais la saisir d'une manière stable et assurée. C'est une lumière qu'il nous faut mériter : on peut à chaque instant l'acquérir et la perdre. Les plus grands parmi les philosophes, après l'avoir retenue quelque temps sous leur regard, l'ont laissée échapper. Elle demande la collaboration de toutes les puissances de la conscience. Elle réalise entre elles l'équilibre le plus parfait et le plus fragile. Que cet équilibre se rompe, même insensiblement, nous n'apercevons plus que l'une des faces de la vérité, et notre pensée reprend la forme d'un système particulier.

Dans un petit livre intitulé précisément *les Systèmes philosophiques*, M. Cresson essaye de décrire ces différents sillons que le mouvement naturel de l'esprit humain retrace éternellement. C'est un ouvrage d'initiation, un peu schématique, d'une [216] grande limpidité, écrit dans une langue singulièrement agile et qui appartient à la tradition du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il nous apporte une sorte de table d'orientation des différentes doctrines. Parmi celles-ci, le matérialisme retiendra aujourd'hui notre attention.

On trouve dans l'*Histoire du matérialisme* de Lange, qui est devenue presque classique, l'exposé des alternatives successives par lesquelles le système a passé. C'est dans l'atomisme des anciens qu'il représente d'abord sa forme la plus radicale et la plus célèbre. Il ne

s'est jamais tout à fait dégagé des souvenirs de l'épicurisme. Epicure est un moraliste. Il propose aux hommes une sagesse toute terrestre. Il montre qu'ils doivent être les artisans de leur propre bonheur. Pour cela il veut les délivrer de toute inquiétude à l'égard soit d'une puissance supérieure dont leur destinée dépendrait, soit d'une vie future dont leur vie actuelle serait la préparation. S'il fait de l'univers une combinaison d'éléments matériels, comme Démocrite, c'est pour mieux assurer le sentiment de notre indépendance et de notre sécurité. Il n'est pas sûr qu'il y soit parvenu. Car sa doctrine contient le principe d'une nouvelle servitude, plus invincible que celle dont il voulait nous affranchir. Le poème de Lucrèce est le grand poème du matérialisme : c'est un chant d'enthousiasme qui nous émeut comme un chant de désespoir.

À l'époque moderne, on pourrait jalonner le courant de la pensée matérialiste par les noms de Hobbes, de Gassendi, de d'Holbach, de Haeckel et de Le Dantec. Mais nous serions embarrassés pour citer aujourd'hui un grand philosophe matérialiste. On ne nous croirait pas si nous voulions en conclure à la mort du matérialisme : ce serait là plutôt le [217] signe de sa victoire. C'est parce qu'il a pénétré insensiblement dans la plupart des consciences, c'est parce qu'il est devenu pour elles l'atmosphère qu'elles respirent et le pain qui les alimente, c'est parce qu'il vit en chacun de nous sans trahir sa présence qu'il n'a plus besoin du secours de la pensée philosophique pour se défendre et pour s'imposer. La pensée philosophique lance toujours un certain défi à l'opinion ; elle est paradoxale et militante : elle nous invite à approfondir quelque secret de la vie intérieure que nous serions portés sans elle à laisser échapper ou à oublier. Aussi, la renaissance de l'idéalisme parmi les philosophes semble confirmer le succès du matérialisme dans la conscience commune. Mais le matérialisme a trouvé d'autres soutiens. Il a fait alliance avec la science. Avant de devenir la métaphysique naturelle du savant, le matérialisme est pour lui une hypothèse directrice, le principe même de sa méthode. La science n'est possible que si l'univers est considéré comme un ensemble de faits observables unis entre eux par des lois nécessaires. Qu'on ne dise pas qu'elle réserve derrière les apparences l'existence d'un inconnaissable sur lequel elle refuse de se prononcer. La conscience aspire à l'unité. Il n'y a pas d'inconnaissable qui ne soit pour nous l'idée de l'achèvement de notre connaissance et qui ne doive porter jusqu'à

l'absolu tous les caractères de celle-ci. Ainsi, les progrès de la science semblent confirmer tous les jours la vérité du matérialisme. Or, comme la science ne cesse d'accroître notre puissance sur l'univers, le matérialisme semble être devenu pour l'homme un instrument de conquête. Il y a en lui aujourd'hui une activité entreprenante pleine de hardiesse et d'optimisme.

[218]

\*

Il n'y a pas de tendance plus simple ni plus naturelle que celle qui a donné naissance au matérialisme. Il exprime la confiance immédiate que nous avons dans les données des sens. Mais ces données ont une valeur inégale. L'objet matériel, c'est d'abord l'objet solide et résistant, celui qui oppose un obstacle à notre main et limite les mouvements de notre corps. L'ancêtre de tous les matérialistes, c'est l'apôtre saint Thomas qui ne veut croire à la présence du Christ ressuscité que s'il touche ses plaies et à qui il ne suffit pas de les voir. C'est que la sensation visuelle est singulièrement plus subtile et plus fugitive que la sensation tactile. Elle creuse un intervalle entre l'objet et nous ; elle altère sa grandeur selon la distance, elle altère sa forme selon la perspective, elle altère sa couleur selon la lumière. La vue est le sens des illusions et des mirages. Si le sens tactile disparaissait tout à coup et si l'univers n'avait plus d'existence que pour le regard, s'il n'était plus pour nous qu'un jeu infiniment mobile de formes et de couleurs, il nous paraîtrait à demi dématérialisé, il aurait les apparences d'un rêve. L'image visuelle ne nous semble réelle que si elle nous conduit vers un objet que nous touchons et qui nous résiste.

Pourtant nul ne doute de la supériorité des représentations de la vue sur celles du toucher. Quand notre œil s'ouvre sur un objet que nous n'avions fait jusque-là que toucher, nous avons le sentiment d'une révélation. Le toucher nous assurait de son existence. Mais la vue nous découvre sa nature. Elle l'embrasse dans un tableau. Elle en trace le contour et le dessin. Elle met au jour la variété de ses parties [219] grâce à la géométrie immatérielle des ombres et des éclaircissements, à l'accord contrasté des couleurs. En enveloppant l'objet dans une atmosphère de lumière, elle transfigure sa substance corporelle et jusqu'à un certain point la spiritualise. C'est donc une forme de maté-



rialisme déjà raffiné que celui qui identifie la réalité avec ce que l'on voit plutôt qu'avec ce que l'on touche. Or il n'est pas inutile de remarquer que notre représentation scientifique de la matière est subordonnée à la structure de l'œil et des appareils d'optique, et même que la plus rigoureuse de toutes les sciences de la nature, qui est l'astronomie, est une science de la pure vision. Ainsi, on comprend qu'on ait pu se demander si notre image de l'univers n'est pas le produit d'un ensemble de réflexions et de réfractions inséparable de l'emploi de nos instruments.

Une telle remarque ne peut diminuer ni le zèle ni la confiance de nos recherches. Car on admet volontiers que la matière ne nous présente jamais son véritable visage. L'observation la plus exacte et la plus minutieuse ne nous fournit que des matériaux qui demandent à être interprétés. Il importe surtout de les accorder. Dès lors, nous allons substituer à un monde qui nous était donné un monde qu'il nous faudra construire. La matière ne sera plus un objet pour nos sens, mais un objet pour notre pensée : elle pourra différer autant qu'on le voudra de ce que nous voyons à condition qu'elle nous permette de retrouver, grâce à une suite de cheminements intellectuels, les résultats de nos expériences.

Au point où nous sommes parvenus, le matérialisme ne va-t-il pas renier son propre principe ? Il ne le semble pas. Car la pensée se trouve encore subordonnée à son objet. Elle ne cesse d'affirmer l'existence d'une chose extérieure à elle sur laquelle [220] elle règle toutes ses opérations, et chacune de ses victoires devient pour elle une chaîne. Dès qu'elle réussit à introduire entre les phénomènes un ordre intelligible, elle l'interprète comme une fatalité qui est installée au cœur même de la réalité et dans laquelle elle est elle-même emprisonnée. Elle devrait pourtant sentir qu'elle est toujours supérieure à son propre ouvrage et que, si l'univers obéit à des lois inflexibles, « l'univers n'en sait rien » tandis qu'elle-même le sait. Ce n'est pas tout. La pensée n'a pas seulement le pouvoir de nous donner une représentation de la nature ; elle a le pouvoir d'agir sur les choses et de les modifier. Sans doute, ce pouvoir n'est ni arbitraire ni illimité : il faut qu'il utilise les lois mêmes que l'on vient de découvrir. Mais il les fait servir à des fins nouvelles que la conscience elle-même nous propose. Ainsi, le matérialisme se heurte à un double obstacle : en sacrifiant l'acte de la pensée à son objet, il est hors d'état d'expliquer

l'apparition de la pensée elle-même ; en affirmant le caractère absolu de la nécessité naturelle, il est hors d'état d'expliquer comment la volonté la discipline et en infléchit le cours.

Il ne reste au matérialisme qu'à s'attaquer directement à la pensée elle-même afin d'essayer de la réduire et de la faire entrer dans le déterminisme des événements matériels. C'est là le point critique où l'on jugera de son succès : le litige ne peut être tranché que par l'examen des rapports entre l'esprit et le corps. La matière, en effet, n'est pas seulement l'objet de la pensée : il semble qu'elle en soit aussi l'organe. Dès lors, le matérialisme s'attachera à montrer que la pensée est le reflet de la vie corporelle, qu'elle exprime toutes les influences exercées sur l'organisme par l'hérédité et par le milieu et qu'elle les épanouit en réactions qui se préparent [221] et qui déjà s'esquissent. Mais on éprouve les plus grandes difficultés à expliquer la nature de cette traduction du matériel en spirituel, son opportunité et même sa possibilité. Le matérialiste cherche à traiter la pensée comme une chose parmi les choses ; mais elle refuse de s'y prêter. Aussi est-il conduit à en faire un feu follet à la fois insaisissable et inefficace. Le système matérialiste ne parviendrait à son état de perfection que s'il réussissait à anéantir la pensée même qui l'a formé. Il est vrai que ce n'est jamais à cette pensée-là qu'il songe, mais à une autre pensée qui serait un objet pour la première. Or une telle pensée n'a aucune existence : la pensée est un acte, elle n'est jamais un objet : dès qu'on essaye de la saisir comme un objet, il est inévitable de chercher à la résorber dans le corps.

\*

La fortune du matérialisme est singulière. Il atteste d'abord un effort de libération de la conscience personnelle. Car s'il n'y a hors de moi que des choses, je cesserai de les craindre ; je pourrai les dominer par la pensée en découvrant le mécanisme auquel elles obéissent, je pourrai les dominer par la volonté en en faisant des moyens à mon service. La pensée ne semble réduire l'univers à l'état de matière que pour mieux affirmer son indépendance et sa prééminence à son égard. Seulement, l'esprit se prend à son propre jeu : il finit par s'incorporer lui-même à son ouvrage et la même doctrine qui était d'abord l'instrument de son triomphe va devenir l'instrument de son asservissement. Le succès du matérialisme, c'est le succès de l'esprit humain

retourné contre lui-même. Les œuvres de l'esprit étalées devant les yeux apparaissent comme [222] capables de se suffire. On ne trouve nulle part parmi elles la trace de cette activité qui les a tirées des ténèbres et qui, maintenant encore, les contemple et les corrige.

Quelle est donc la véritable place de la matière dans le monde ? Elle semble être l'essence des choses parce que, dès que l'intelligence s'exerce, elle la pense, dès que la volonté s'exerce, elle la modifie. Mais c'est le signe que l'intelligence et la volonté la dominent et qu'on ne peut la définir que par rapport à une activité qui l'élabore. Tel est le sens le plus beau et le plus ancien du mot matière : elle est l'argile à laquelle les doigts de l'artiste ne cessent de donner la forme et la vie. La destinée du monde est inséparable d'une activité spirituelle qui le traverse et qui lui fournit à la fois l'impulsion et la direction. Cette activité constitue la réalité intérieure dont le monde matériel est pour nous le spectacle. Le matérialiste abolit au profit du spectacle à la fois le spectateur et l'acteur. La matière doit apparaître nécessairement dans le monde. Car une activité universelle qui se crée elle-même éternellement ne peut dispenser sa propre fécondité qu'en appelant à l'existence une infinité d'activités particulières qui puisent en elle leur élan, bien que chacune d'elles reste toujours intérieure à elle-même et soit responsable de toutes ses opérations. La matière rend possible l'avènement des individus ; elle exprime à la fois leur limitation et leur solidarité.

Nous n'avons pas l'expérience d'une pensée désincarnée. Et notre pensée enregistre toutes les oscillations de notre vie corporelle. C'est par sa relation avec le corps qu'elle acquiert un caractère de chaleur et d'intimité. Ce corps est fragile et facile à ébranler. Il nous impose une sensibilité tantôt exquise et tantôt déchirée. De sa misère même émane une sorte de [223] tendresse qui le dépasse et qui le justifie. Si la matière doit être considérée comme le point d'application de la pensée, notre corps en est le point d'attache ; par lui nous subissons la pression de tout l'univers, mais par lui aussi nous en devenons membre et coopérateur.

La matière s'offre à nous comme un obstacle qui d'abord nous résiste, mais qui fournit l'instrument de tous nos succès. Elle devient à chaque instant ce que nous consentons à en faire. Elle porte témoignage pour nous ou contre nous. Nos puissances les plus secrètes resteraient ensevelies si la matière ne les obligeait pas à s'exercer, à dé-

couvrir leur présence, à éprouver leur valeur. Sans elle notre vie intérieure la plus profonde ne se distinguerait pas d'un rêve pur. La matière isole les consciences les unes des autres, mais déploie devant elles un champ où elles communiquent. Elle ne peut pas se suffire à elle-même. Elle n'est une apparence que parce qu'elle est une expression. La vérité du matérialisme, tout homme la produit en lui chaque fois que son activité fléchit, que les choses deviennent pour lui un spectacle dépourvu de sens et que le jeu des événements ou les habitudes du corps submergent son initiative spirituelle au lieu de la servir.

*13 avril 1930.*

[225]

**Chroniques philosophiques.  
Panorama des doctrines philosophiques.**

**TABLE CHRONOLOGIQUE**

[Retour à la table des matières](#)

**ANNÉE 1930**

Le matérialisme et l'indépendance de la pensée.	13 avril
Les mythes platoniciens.	28 septembre
Le paradoxe idéaliste.	23 novembre

**ANNÉE 1931**

La vocation philosophique des différents peuples.	18 janvier
Le néo-réalisme en Angleterre : Alexander.	15 février
Le pouvoir spirituel.	10 mai
Méditations cartésiennes.	30 août

**ANNÉE 1932**

Le centenaire de Hegel.	17 janvier
Le réalisme de Whitehead.	6 novembre

**ANNÉE 1934**

Le Tao.	29 avril
Destinée du kantisme.	29 septembre
La jeunesse de la pensée grecque.	2 décembre

[226]

**ANNÉE 1935**

La pensée germanique.  
« Le Politique ».

6 juillet  
29 décembre

**ANNÉE 1936**

La dialectique platonicienne.

1<sup>er</sup> novembre

**ANNÉE 1937**

La contemplation et l'action dans le platonisme.

5 décembre

**ANNÉE 1938**

Le troisième centenaire de Malebranche.

7 août

**ANNÉE 1939**

L'Allemagne d'aujourd'hui.

13 janvier

**ANNÉE 1941**

Une science de la conscience.

22 décembre

**ANNÉE 1942**

Une religion terrestre.

5 mai

**Fin**