

LÉON BRUNSCHVICG

Membre de l'Institut
(1869-1944)

HÉRITAGE DE MOTS HÉRITAGE D'IDÉES

Paris : Les Presses universitaires de France, 1945,
Collection : Bibliothèque de philosophie contemporaine.

Un document produit en version numérique conjointement
par Réjeanne Brunet-Toussaint, et Jean-Marc Simonet, bénévoles.
Courriels: rtoussaint@aei.ca et jmsimonet@wanadoo.fr.

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

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

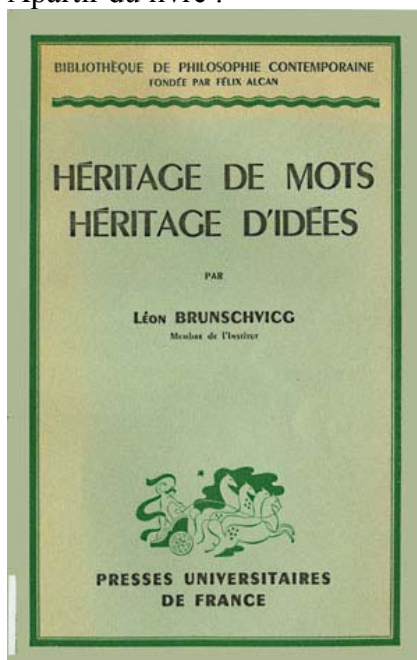
Cette édition électronique a été réalisée conjointement par Réjeanne Brunet-Toussaint, bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec, et Jean-Marc Simonet, bénévole, professeur des universités à la retraite, Paris.

Correction : [Réjeanne Brunet-Toussaint](mailto:rtoussaint@aei.ca)

Relecture et mise en page : [Jean-Marc Simonet](mailto:jmsimonet@wanadoo.fr)

Courriels: rtoussaint@aei.ca et jmsimonet@wanadoo.fr.

Apartir du livre :



Léon Brunschvicg
Membre de l'Institut
(1869-1944)

Héritage de mots
Héritage d'idées

Dic quod dicis.

Paris : Les Presses universitaires
de France, 1950, 2^e édition, 87 pp.
Collection : Bibliothèque de
philosophie contemporaine.
(Première édition : 1945)

Polices de caractères utilisées :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 13 avril 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



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.

Table des matières

[Avant-propos](#)

[Chapitre I. Raison](#)

[Chapitre II. Expérience](#)

[Chapitre III. Liberté](#)

[Chapitre IV. Amour](#)

[Chapitre V. Dieu](#)

[Chapitre VI. Âme](#)

[Appendice I](#)

[Appendice II](#)

AVANT-PROPOS

[*Retour à la table des matières*](#)

On rapporte que le grand philosophe, Jules Lachelier, nommé au Lycée de Toulouse, commença son cours en demandant : *Qu'est-ce que la philosophie ?* et il ajouta immédiatement : *Je ne sais pas*. Sur quoi toute la ville s'égaya ; le professeur de philosophie qu'on lui avait envoyé de Paris ne savait pas ce que c'était que la philosophie !

Peut-être, à la vérité, ne le savait-il que trop ; et sommes-nous simplement en présence d'un cas particulier de la querelle des générations. L'élève désire être nanti d'un savoir qui le garantisse de toute surprise le jour où il sera invité à en justifier ; c'est de ce point de vue qu'il apprécie les dates de l'histoire ou les formules de la physique. Le maître, lui, songe moins à la philosophie, qui serait un métier, qu'au philosophe, qui est un homme. Aussi ne se soucie-t-il guère de fournir des réponses convenues à des questions préalablement déterminées ; il ne s'emparera des solutions que pour en faire surgir des problèmes nouveaux. L'étude de la géométrie plane peut servir de préparation à la géométrie dans l'espace ; mais la réflexion philosophique ne connaît pas de domaine élémentaire par où faire passer l'apprenti ; le primordial et l'ultime s'y rejoignent, au risque de déconcerter le profane.

Ernest Lavisse aimait à raconter qu'examinant les aspirants-bacheliers il avait un jour jeté les yeux sur la feuille où son collègue philosophe avait inscrit le sujet de l'interrogation et la note obtenue ; celui-là était *Dieu*, celle-ci était *6 sur 20* ; d'où la conclusion se dégageait en toute objectivité : qu'il avait manqué au candidat quatre points exactement pour atteindre touchant la nature du divin la

moyenne précise de connaissances qu'exigeaient alors les règlements de l'Université.

Critique du baccalauréat, qui aurait voulu être du même coup une critique de la philosophie, mais à laquelle le philosophe échappe en la généralisant. Ce n'est pas seulement Dieu dont nous dirons qu'il est légué à chacun de nous comme un simple signe sonore, laissant d'abord l'idée dans l'incertitude et l'obscurité ; ce sont les termes les plus familiers auxquels d'ailleurs il est intimement lié : *bien ou vrai, monde ou âme, personne ou société*. Nous ne pouvons pas ne pas en faire usage ; mais à quel titre et dans quelle intention ? la plupart d'entre nous n'ont pas songé à se le demander. Le langage parle pour eux, les mots qu'ils ont appris à prononcer leur apparaissent assurés contre tout péril de méprise et d'équivoque. Leibniz, si attentif à ménager l'instinct conservateur, n'en a pas moins remarqué : « Les enfants reçoivent des propositions qui leur sont inculquées par leurs père et mère, nourrices, précepteurs et autres qui sont autour d'eux ; et ces propositions, ayant pris racine, passent pour sacrées, comme si Dieu lui-même les avait mises dans l'âme. On a de la peine à souffrir ce qui choque ces oracles internes, pendant qu'on digère les plus grandes absurdités qui s'y accordent. »

Ainsi s'expliquent le geste de réflexe collectif, le mouvement de recul et presque d'effroi, dont l'histoire témoigne, chaque fois qu'un philosophe pour de bon, inspiré par le génie de l'anti-dogmatisme, Socrate ou Descartes, Hume ou Kant, a entrepris de débarrasser la cargaison qui était enveloppée dans les plis du langage, et de la passer au crible d'une réflexion appelée à consolider ceci et à rejeter cela.

Tel est cependant le devoir de l'intelligence, et il n'est guère d'œuvre aussi bienfaisante à cet égard que celle dont M. André Lalande a pris l'initiative lorsqu'il a convié les philosophes à mettre en commun, pour la constitution d'un *Vocabulaire* d'autorité impersonnelle, leurs efforts méthodiques d'éclaircissement et de distinction. Or, dans ce travail en vue de rendre la pensée transparente à elle-même par la grâce des liaisons fixées entre le mot et sa signification, l'embarras le plus grave s'est rencontré là même où la difficulté devait être le moins attendue, lorsqu'il s'est agi de définir la définition. M. Marcel Bernès caractérisait excellemment les tendances qui s'y sont

affrontées : « *tendance psychologique* qui intègre la définition dans la vie de l'esprit, et insiste sur les opérations qui constituent la genèse de la définition — *tendance logique pure ou formelle*, qui ne garde de l'opération que sa forme, l'équation de deux membres, *membrum definiens, membrum definitum*, abstraction faite de leur origine ».

Le différend est irréductible ; il a, en effet, sa source dans un problème qui domine la condition humaine aux confins exactement de l'intelligence et de son expression, rendu plus ardu encore et plus embrouillé par cette circonstance que les Grecs se servaient du même terme, *Logos*, pour désigner ce qui se conçoit au dedans et ce qui se profère au dehors, la pensée et la parole ; et de cette duplicité de sens l'héritage s'est, aussi fidèlement que fâcheusement, transmis au Verbe latin : *Verbum ratio* et *Verbum oratio*.

Les Stoïciens avaient exalté « l'unité et la toute puissance » du *Logos*, mais ils le situaient aux deux extrémités de leur doctrine, de telle sorte que, suivant une remarque due à M. Émile Bréhier, cette unité et cette toute puissance constituaient à la fois « le plus intime de nous-même et le plus extérieur à nous ». La souveraineté des idées claires et distinctes, que proclama Descartes, commande la dissociation des plans ; l'auteur de la *Recherche de la Vérité* professera que « le Verbe ou la sagesse de Dieu même », n'est rien d'autre que « la Raison universelle qui éclaire l'esprit de l'homme », tandis que « c'est sur les préjugés et sur les impressions des sens que le langage se forme ». La netteté de l'avertissement n'a pas empêché que Bonald ait osé invoquer l'autorité de Malebranche à l'appui de la doctrine inverse, qui voudrait que la pensée dérivât du langage. Les romantiques se placent sous le couvert du Verbe éternel, pour céder, en toute tranquillité de conscience, à la séduction de l'idolâtrie verbale :

Car le mot c'est le verbe, et le Verbe c'est Dieu.

Le dogmatisme sociologique, dont Auguste Comte avait fini par renouer la tradition, a du moins eu cet heureux effet qu'il nous interdit de fermer les yeux sur l'antagonisme des attitudes fondamentales : nous devons choisir de nous incliner devant la puissance magique des mots ou de travailler pour une franche intelligence des idées. De cette obligation d'opter le présent livre prendra comme exemples les notions les plus usitées : *raison, expérience, liberté, amour, Dieu, âme*.

Elles sont d'apparence univoque. En fait les façons de penser qu'y recouvre la façon de parler ont été au cours des temps si diversement tournées et retournées, contournées et détournées, un tel cortège les accompagne d'harmoniques et de parasites, que nous avons l'impression de pouvoir conférer à ces termes vénérables l'acception qu'il nous plaira. Cependant, une fois dissipées les fumées de l'ivresse dialectique, l'arbitraire se révèle cause de trouble et d'illusion. Sous peine de perdre l'équilibre il faudra bien nous appuyer à la raison d'être primordiale du langage, la communication avec autrui, laquelle à son tour conditionne et prépare la communication avec soi.

S'exercer à entrer dans la pensée de ceux qui ne pensent pas comme nous, c'est susciter l'effort méthodique qui nous rapprochera de notre but essentiel, la conquête de l'être intérieur. N'est-ce pas la caractéristique de l'ordre spirituel que les richesses reçues du dehors n'y prennent de valeur véritable qu'une fois retrouvées et comme créées à nouveau ? Les thèmes d'imitation doivent se transformer en versions originales. Le salut est au prix d'une seconde naissance, qui seule ouvre le royaume de Dieu.

Encore la parole de l'Évangile souffre-t-elle d'un embarras d'interprétation qu'il nous semble salutaire de méditer pour mesurer à quel point notre problème est difficile et profond. A la prendre littéralement, l'opération de la seconde naissance s'accomplirait aussi bien du dehors qu'au dedans, *ex aqua et Spiritu sancto*, comme si le rédacteur johannique hésitait au moment de prendre catégoriquement parti entre la figuration symbolique qui relève de la matière, et la spiritualité toute pure qui est le siège unique de la vérité. Mais sitôt après, se souvenant que Jésus est venu apporter sur la terre non la paix mais le glaive, il répare sa défaillance, et nous fait entendre la voix dont l'accent décisif coupe court à tout malentendu, rendant désormais impossible, presque sacrilège, la mollesse d'un compromis : « *qui est né de la chair est chair ; qui est né de l'esprit est esprit* ». Nous renonçons donc, et quoiqu'il en puisse coûter par ailleurs, à escompter la vertu magique d'un trait d'union pour apaiser les contradictions qui se rencontrent dans le monde et dans la vie : la chauve-souris de la fable ne saurait être érigée en modèle de l'être ou en prototype de l'idée. L'impératif de la conscience demeure inéluctable : dire *oui* si c'est *oui*, et *non* si c'est *non*. En d'autres termes la conjonction doit céder la

place à la disjonction ; la synthèse ambitieuse et ambiguë à la probité incorruptible de l'analyse.

Pourtant cela ne signifie nullement que les ressources analytiques seraient épuisées par la position simple et raide d'une alternative absolue. Au premier abord sans doute la raison et l'expérience semblent s'opposer jusqu'à s'exclure ; il y a un contraire de la liberté, qui est la nécessité, comme il y a un contraire de l'amour qui est la haine ; l'athéisme nie Dieu, le matérialisme nie l'âme. Or, si les pages qui suivent ont quelque intérêt, il consiste à montrer que cette répartition élémentaire des thèses et antithèses nous laisse à la surface des choses. C'est en nous transportant dans l'intérieur de l'idée comme les microphysiciens ont pénétré à l'intérieur de l'atome, que nous aurons chance de parvenir au contact des questions véritables qui plongent par leurs racines dans l'histoire de l'esprit humain.

La raison délimitée par les principes et les cadres de la logique formelle, qui offre, comme disait Montaigne, « certaine image de prudence scolastique », rencontre le dynamisme constructeur de l'intelligence cartésienne, la fécondité infinie de l'analyse mathématique. Semblablement, en face de l'expérience telle que l'empirisme pur la conçoit, expérience passive dont l'idéal serait de rejoindre les données immédiates et de s'y borner, s'est constituée l'expérience active de la méthode expérimentale. Quand nous prononçons le mot de liberté, il importe de savoir ce que nous entendons par là, le mouvement de révolte contre la loi ou le labeur méthodique en vue de créer les conditions d'un ordre plus juste. Si l'amour implique dévouement et sacrifice, il aura pour contraire moins la haine que l'amour encore en tant qu'instinct de convoitise et de jouissance. Dieu lui-même livre combat à Dieu, lorsqu'un Blaise Pascal, au moment crucial de sa vie religieuse, nous somme de nous décider entre le Dieu de la tradition judéo-chrétienne et le Dieu d'une pensée universelle : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. » Et comment ne pas nous rendre compte que notre destinée est engagée dans la manière dont nous nous comportons envers notre âme, selon que nous en rejetons l'image statique dans un au-delà inaccessible à nous-même ou que nous travaillons effectivement pour intégrer à la conscience claire le foyer de notre activité spirituelle ?

Si profonds que la réflexion fait apparaître ces antagonismes, on imagine sans peine à quelles nuances de transition, à quels glissements de sens, ils ont pu se prêter tout le long des siècles ; comme les jeux de la rhétorique s'en sont trouvés favorisés. Mais le philosophe ne tournera autour d'un mot, ne parcourra la périphérie de ses significations usuelles, qu'avec le souci d'atteindre le point central où doit s'arrêter sa méditation. Il se donnera donc pour première tâche de dénoncer les pièges, de repousser les complaisances du langage, se réservant de le traiter au besoin en ennemi déclaré pour mieux s'en rendre maître et pour ne plus l'employer qu'à bon escient et à bonne fin.

[*Retour à la table des matières*](#)

CHAPITRE PREMIER

RAISON

[*Retour à la table des matières*](#)

Lorsque l'homme cherche à se connaître, et par le fait même d'un tel effort, il se distingue, en tant qu'être raisonnable, des espèces animales parmi lesquelles il est physiologiquement contraint de se classer. Précoce ou tardif suivant les codes ou les Églises, l'âge de raison semble consacrer en chacun de nous l'avènement d'une valeur positive d'humanité. Pourtant de larges courants de pensée, particulièrement violents depuis l'échec de la Révolution française et sous l'influence de la réaction romantique, contestent à la raison le droit de se donner raison. Le procès du rationalisme est devenu presque un lieu commun, au risque de jeter le trouble sur l'interprétation d'un mot qui entre tous avait promis de porter la lumière avec soi.

On entend encore répéter que Blaise Pascal inventa la brouette, et périodiquement des érudits prennent le soin de démontrer que cela n'est pas vrai, qu'elle était utilisée au moyen-âge. Mais, quand on remonte à la source, on s'aperçoit que l'abbé Bossut, auteur innocent de la légende, a simplement parlé de la *birouette* ou *vinaigrette*, voiture à deux roues que Pascal, après le succès des carrosses à 5 sols, se proposa de mettre également au service du public. L'énigme disparaît dès l'instant où l'analyse historique a rétabli les termes du problème. Assurément il ne sera pas aussi aisé d'appliquer une méthode analogue à une faculté de l'âme qui souffrira sans résistance d'être baptisée, débaptisée, rebaptisée, au gré de préférences personnelles et de conventions arbitraires que précisément elle semblait destinée à réprimer. Notre dessein est pourtant de nous y essayer.

Reportons-nous au moment, presque solennel, dans notre vie, où tout d'un coup la différence radicale nous est apparue entre les fautes dans nos devoirs d'orthographe et les fautes dans nos devoirs d'arithmétique. Pour les premières nous devons ne nous en prendre qu'à un manque de mémoire ; car nous ne savions pas, et nous ne pouvons jamais dire, pourquoi un souci de correction exige que le son *fame* soit transcrit comme *flemme* et non comme *flamme*. En revanche pour les secondes on nous fait honte ou, plus exactement, on nous apprend à nous faire honte, de la défaillance de notre réflexion ; on nous invite à nous redresser nous-même. Notre juge, ce n'est plus l'impératif d'une contrainte sociale, la fantaisie inexplicable d'où dérivent les règles du *comme il faut* et du *comme il ne faut pas*, c'est une puissance qui, en nous comme en autrui, se développe pour le discernement de l'erreur et de la vérité.

Cette impression salutaire d'un voile qui se déchire, d'un jour qui se lève, l'humanité d'Occident l'a ressentie, il y a quelque vingt-cinq siècles, lorsque les Pythagoriciens sont parvenus à la conscience d'une méthode capable et de gagner l'assentiment intime de l'intelligence et d'en mettre hors de conteste l'universalité. Ainsi ont-ils découvert que la série des nombres carrés, 4, 9, 16, 25, *etc.*, est formée par l'addition successive des nombres impairs à partir de l'unité : $1 + 3$; $4 + 5$; $9 + 7$; $16 + 9$, *etc.* Et la figuration des nombres par des points, d'où résulte la dénomination de *nombres carrés*, achevait de donner sa portée à l'établissement de la loi en assurant une parfaite harmonie, une adéquation radicale, entre ce qui se conçoit par l'esprit et ce qui se représente aux yeux.

Les siècles n'ajouteront rien à la plénitude du sens que l'arithmétique pythagoricienne confère au mot de Vérité. Pouvoir le prononcer sans risquer de fournir prétexte à équivoque ou à tricherie, sans susciter aucun soupçon de restriction mentale ou d'amplification abusive, c'est le signe auquel se reconnaîtra l'*homo sapiens*, définitivement dégagé de l'*homo faber*, porteur désormais de la valeur qui est appelée à juger de toutes les valeurs, de la valeur de vérité.

Après cela, et malgré cela, on doit constater que le pythagorisme n'en a pas moins failli à son propre idéal. La victoire de la raison aurait pu être décisive ; elle a été immédiatement compromise par une

double faiblesse vis-à-vis de soi, par un double péché contre l'esprit, dont on ne peut certifier qu'aujourd'hui encore les traces aient complètement disparu. Pour le but que nous poursuivons l'aventure pythagoricienne offre un enseignement privilégié, sans doute irremplaçable.

Les Pythagoriciens, qui aimaient à se proclamer amis de la sagesse, n'ont pas su résister à la tentation de généraliser et de transcender les résultats de leur savoir mathématique, sacrifiant délibérément la méthode qui leur avait permis de les obtenir. Fiers d'avoir pénétré la structure interne des nombres, ils ont voulu que l'essence de toute chose fût révélée à l'homme par la vertu des nombres ; ce qui supposait que les nombres cessent d'être des unités homogènes, entrant à titre égal dans des combinaisons d'ordre purement arithmétique, que ce sont des entités qualitatives, véhicules de propriétés qui échappent à l'observation ordinaire. On dira de 5 qu'il est le nombre du mariage, somme du premier nombre pair 2 et de 3, premier nombre impair, l'unité demeurant hors série et, comme l'imaginaient déjà les Chaldéens, le féminin étant pair, le masculin étant impair. Parce que 7 est dans la sacrosainte décade, le seul nombre qui n'est ni produit ni producteur d'aucun autre, il passe pour le symbole tout à la fois et de la parthénogenèse et de la virginité de Pallas-Athéna. Aucun frein n'arrêtera le jeu d'analogies puériles et surnaturelles que les initiés se confieront jalousement. Recueillies de la bouche même d'un Maître qui était moitié homme et moitié dieu, entourées d'une auréole religieuse, elles rejoindront pour le peuple, à nouveau, l'univers fantastique de la mentalité primitive où Lévy-Bruhl nous donne à remarquer que « les nombres enveloppés d'une atmosphère mystique ne vont guère au delà de la décade ». La raison pythagoricienne semble ainsi s'être retournée contre elle-même ; l'avènement de l'*homo sapiens*, du *mathématicien*, n'aurait servi qu'à remettre en selle l'*homo credulus*, l'*acousmatique*, sensible avant tout à l'autorité de la tradition orale, au pouvoir magique du mot en tant que mot. Et il faut voir là beaucoup plus qu'un accident de l'histoire.

M. Delatte, l'un des érudits qui ont le plus profondément éclairé l'évolution de l'école pythagoricienne, propose ingénieusement d'appeler *arithmologie* cet ensemble de spéculations aberrantes qui empruntent le langage et le prestige de l'arithmétique sans cependant s'astreindre aux lois d'une démonstration exacte. Et sans doute cette

arithmologie serait apparentée à l'astrologie et à l'alchimie ; une différence subsiste cependant qu'il importe de relever. Tandis que les observations précises des astrologues, les pratiques obstinées des alchimistes, préludaient et déjà contribuaient aux recherches sévères et solides des astronomes et des chimistes, le dépassement *imaginaire* de l'arithmétique par l'arithmologie a eu, lui, pour conséquence d'entraver un dépassement *effectif* dans le domaine des mathématiques, de stériliser la découverte la plus étonnante à laquelle l'exigence de pensée rigoureuse avait conduit les Pythagoriciens. De l'apothéose de la raison va surgir le spectre de l'*irrationnel*, paradoxe qui ne sera pas sans effet sur l'arrêt de la civilisation antique comme sur la crise de spiritualité spéculative que traversera le moyen-âge. Le théorème de Pythagore était connu avant Pythagore pour les cas simples où se dégage d'elle-même la correspondance des relations géométriques aux rapports numériques : l'hypoténuse est 5 dans le triangle rectangle dont les côtés de l'angle droits sont 3 et 4. Il semble néanmoins que la démonstration du théorème en son énoncé général ait été réservée à la méthodologie de l'école pythagoricienne. Par là elle devait se trouver en présence du cas qui paraît le plus simple de tous, celui du triangle rectangle isocèle. Or ici le calcul de l'hypoténuse (qui est aussi la diagonale d'un carré) déjoue tout effort pour en déterminer le rapport numérique aux côtés de l'angle droit. Les Pythagoriciens, par un emploi subtil de la réduction à l'absurde, avaient de bonne heure réussi à faire la preuve que dans l'hypothèse de la commensurabilité la grandeur en question serait contradictoirement paire et impaire à la fois.

C'est un fait cependant qu'une telle grandeur existe avec ses limites exactes dans l'espace idéal du géomètre ; si donc elle brise les cadres de l'arithmétique pure n'est-ce pas l'annonce que la prise de contact avec une première quantité incommensurable ouvrira un nouveau chapitre dans le livre des explorations et des conquêtes rationnelles ? Il en est advenu tout autrement dans la réalité : on a vu la foi aveugle de l'acousmatique, le préjugé qui naît de l'ouï-dire, se mettre en travers de l'intérêt scientifique et interdire aux mathématiciens l'accès d'une terre cependant promise à leur appétit de vérité vraie.

Transformés en docteurs d'une Église, les philosophes de l'École se sont fait honte de ce qui est pour nous leur titre le plus glorieux. La découverte des grandeurs incommensurables, parce qu'elle rompt un

charme magique, qu'elle ébranle l'harmonie d'un monde soumis dans les cieux comme ici-bas à l'empire du nombre, leur inspire une sorte de terreur panique. Ils pousseront le zèle jusqu'à implorer les Dieux infernaux, et obtenir la mort misérable d'un Hippase de Métaponte, qui, en divulguant, le secret des incommensurables, a osé, selon les termes de la légende, « exprimer l'inexprimable, représenter l'infigurable, dévoiler ce qui aurait dû rester caché ».

Le pis est que ce crime supposé contre la religion sera aussi réputé crime contre la raison. Jamais ne s'est appliquée de façon plus juste et plus sinistre à la fois la parole que Vigny prête à son *Chatterton*, et qu'il serait utile de rappeler à chaque page, presque à chaque ligne, de notre étude : le mot entraîne l'idée malgré elle. Le *Logos* ne souffrait pas seulement de l'ambiguïté que nous avons eu l'occasion d'indiquer, signifiant indistinctement *parole* et *pensée* ; les Grecs y recouraient encore pour désigner le calcul d'un rapport déterminé ; d'où résulte que la grandeur incommensurable, une fois rejetée hors du domaine numérique, va encourir l'infortune d'être implicitement, inconsciemment, d'autant plus implacablement, réprochée en tant qu'*ineffable* et en tant qu'*irrationnelle*. La confusion du langage menace de rendre irrémédiable le désordre des idées.

Ce n'est pas tout encore : le maléfice du hasard philologique a été renforcé par le crédit des arguments de Zénon d'Élée ou, pour mieux dire, par le contresens séculaire qui s'est emparé d'eux. Dans l'intention de leur auteur ils avaient une portée toute polémique, dirigés précisément contre les Pythagoriciens qui veulent que le continu se résolve en unités discrètes telles que les points mathématiques. Une semblable hypothèse apparaît dépourvue de toute consistance, l'espoir de saisir des éléments absolus s'évanouit, dès le moment où entre en jeu, avec le processus de la dichotomie, la série des valeurs indéfiniment décroissantes $1/2$, $1/4$, $1/8$, $1/16$, etc. Que cette série, à laquelle les historiens des mathématiques ont proposé de donner le nom de Zénon d'Élée, ait pour somme l'unité, ce sera l'exemple favori de Leibniz pour expliquer de la manière la plus simple et la plus frappante comment le calcul dont il a été le fondateur introduit l'infini dans la structure d'une quantité finie. D'une part, en effet, on possède la connaissance de la série en sa totalité, sans qu'il y ait besoin d'en parcourir les termes un à un, puisque la loi de formation est définie par la

« raison ». D'autre part, le dynamisme constitutif de l'esprit nous assure que la somme de la série est bien égale à l'unité. « L'égalité peut être considérée comme une inégalité infiniment petite, et on peut faire approcher l'inégalité de l'égalité autant qu'on voudra. »

Or, et ici se précise le contraste entre la pensée moderne et la pensée antique, ce qu'un Leibniz apercevra de façon positive et en quelque sorte à *l'endroit*, n'a pour un Zénon de sens et d'usage que regardé à *l'envers* comme instrument d'une dialectique négative, mais devenue si populaire que le procès du dogmatisme pythagoricien s'est enflé, ou plutôt peut être a dégénéré, en procès de l'intelligence humaine qui serait désormais convaincue d'incapacité dans le maniement du continu et de l'infini. De là l'obsession de « mauvaise conscience » qui ne s'apaise qu'en recourant au détour de la méthode d'exhaustion, et nous aurons près de vingt siècles à compter avant le jour où, pour parler avec Gaston Milhaud, « le moment infinitésimal de tout devenir » dans l'espace comme dans le temps sera doté d'une expression directe, où l'intégration sera comprise et admise comme opération normale. Dans l'intervalle le rationalisme *mathématique*, qu'ont inauguré des Pythagoriciens, que Platon approfondit, sera supplanté par un rationalisme orienté en un tout autre sens, *rationalisme logique* qui invoque la valeur absolue et la portée universelle du raisonnement syllogistique.

Le principe d'identité, formulé par Aristote, interdit de nier de la partie ce que nous avons commencé par affirmer du tout. Or, le genre des mortels embrasse l'espèce des *hommes*, et Socrate est un individu de cette espèce. Donc, si nous posons les deux prémisses : *tous les hommes sont mortels* et *Socrate est un homme*, la conclusion : *Socrate est mortel*, ressort avec une évidence de nécessité qui caractérise le règne de la raison.

Sur la base simple et presque rudimentaire de la déduction syllogistique une philosophie de la nature s'édifie qui dominera le monde intellectuel jusqu'à l'avènement de la physique en tant que science positive. Le secret de l'entreprise est dans le rôle capital qui est dévolu au *moyen-terme*. La forme spécifique, c'est-à-dire ici l'*humanité*, met en relation la *mortalité*, propriété générique, et *Socrate*, réalité individuelle ; en même temps elle est une force interne, ce principe de

croissance et de détermination qui fait que la *puissance* passe à l'*acte*, que la graine devient telle ou telle plante, que l'enfant devient homme. Entre l'enchaînement logique des propositions et la connaissance concrète des causes, il semble qu'un équilibre tende à se manifester, équilibre instable cependant, sinon trompeur, et cela pour deux motifs, qui ne peuvent pardonner.

En premier lieu le passage du plan de la logique au plan de l'ontologie implique une appréhension intuitive de l'être en tant qu'être, et cette intuition revêt chez Aristote un double aspect, né d'un dédoublement du sujet grammatical, οὐσία, substantif du verbe *être* que les livres de la *Métaphysique* interpréteront tantôt comme une réalité d'essence formelle, l'*humanité*, tantôt comme une réalité d'existence matérielle, *Socrate*. Laquelle des deux sera donc la plus vraie et commandera l'autre ? en termes scolastiques l'individuation se fera-t-elle par la forme ? se fera-t-elle par la matière ? Sur ce point, qui est pourtant central, l'armée des commentateurs se divise ; c'est qu'en effet Aristote a soutenu explicitement les deux thèses contradictoires, hors d'état de renoncer soit à l'une soit à l'autre des expériences qui ont présidé à l'élaboration de la doctrine ; expérience du sculpteur qui d'un même bloc de matière saura tirer une diversité de formes originales ; expérience du biologiste qui voit une même forme s'incarner dans une série d'êtres existant chacun pour soi.

L'ambiguïté n'est pas moins certaine et ruineuse en ce qui touche le rapport du système à sa substructure logique. Le syllogisme ne contraint l'intelligence que s'il va du *plus* au *moins*, prenant les choses du point de vue de la classification : l'espèce est partie du genre, l'individu partie de l'espèce. Mais ce n'est là qu'une considération extérieure. Aristote lui-même nous invite à nous transporter dans l'intimité de l'être pour en suivre la genèse. Alors l'ordre se renverse : les caractères constitutifs du genre ne rendent pas compte des caractères de l'espèce, il y a d'autres mortels que les hommes, et pas davantage l'individualité de Socrate ne se laissera réduire, ne fût-il considéré qu'en son essence, au type commun de l'humanité. Bref, dans le langage de l'*extension* où le syllogisme est correct, le grand terme c'est *mortel*, tandis que dans le langage de la *compréhension* qui seul intéresse le réel, ce serait *Socrate* ; et s'il devait en être ainsi le mouvement du syllogisme irait du *moins* au *plus*, dépourvu dès lors de

toute nécessité déductive. Ainsi s'explique dans l'histoire le martyre du dogmatisme logique, écartelé entre l'extension et la compréhension, ne ressuscitant que pour provoquer une fois de plus le triomphe du nominalisme. Le spectacle se renouvelle avec les Stoïciens contre Aristote, avec les Terministes du XIV^e siècle contre les Thomistes du XIII^e, comme de nos jours avec la seconde philosophie conceptuelle de M. Bertrand Russell contre la première.

Que la raison logique, envisagée dans les stades successifs de son développement, se trouve déçue de sa prétention à l'absolu, cela ne signifie cependant pas la déroute du rationalisme qui sans doute n'a été engagé dans la querelle des universaux que par une fausse position des termes de son problème : c'est bien plutôt l'abandon d'un réalisme verbal et stérile, un mouvement de conversion salutaire qui s'accomplit à l'intérieur de la pensée.

Chose curieuse, l'événement s'est produit sur le terrain même de la mathématique. L'effort méthodologique de l'antiquité avait abouti avec Euclide à la mise en forme déductive de la géométrie considérée comme science entièrement *a priori* ; et l'entreprise aurait passé pour tout à fait réussie sans la résistance du fameux postulat des parallèles.

Les modernes n'ont pas été plus heureux jusqu'au moment où l'échec des tentatives pour surmonter l'obstacle a suggéré l'idée de le prendre pour auxiliaire et de proposer ainsi la plus paradoxale en un sens et en un autre sens la plus simple solution du problème. Puisque le postulat d'Euclide n'est rien qu'un postulat, n'est-il pas naturel de lui juxtaposer des postulats différents auxquels nous suspendrons l'invention de formes différentes de métrique ? L'espace spécifiquement euclidien s'encadre à titre de cas particulier dans une science plus générale des types spatiaux. Fantaisie mathématique dont les physiciens ont pu se défier d'abord, mais que le génie d'Einstein saura utiliser pour déchiffrer enfin l'énigme de la gravitation universelle.

Nous sommes avertis, et nous voilà libres. Sous le nom de raison pure nous pouvons entendre une faculté raide et abstraite qui dépense toute son ingéniosité à tourner autour de *A est A*, en variant les expressions sous lesquelles se dissimule « l'axiome éternel » dont Taine rêvait qu'il « se prononce au suprême sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux inaccessible ». Ou bien nous y opposons l'idée de

cette raison que M. Gaston Bachelard appelle *raison fine*, puissance capable de s'assouplir indéfiniment pour créer des instruments de mieux en mieux adaptés à une investigation toujours plus subtile de données plus complexes.

Que cette antithèse touche aux conditions fondamentales de la rencontre entre l'homme et la nature, nous en avons la preuve dans les débats auxquels a donné lieu l'établissement des principes de la thermodynamique, *conservation* d'une part et d'autre part *dégradation* de l'énergie. Tant que l'on réduit le rôle de la raison à la norme de l'identité, seul le principe de conservation sera considéré comme rationnel ; mais il convient d'ajouter immédiatement qu'une telle raison serait radicalement absurde puisque, suivant la démonstration mémorable qu'en a fournie Émile Meyerson, elle en arriverait, sous prétexte de maintenir la formule de l'identité, à nier le cours du temps et le fait du changement, elle aboutirait à l'anéantissement de son objet propre, qui est le monde. Aussi bien c'est contre quoi la réalité a dû se révolter par le principe de Carnot-Clausius, par l'accroissement de l'entropie, qui prendrait ainsi figure d'un *irrationnel* en soi comme jadis la grandeur incommensurable au regard des Pythagoriciens.

Mais à nouveau se vérifie la réflexion incisive de Vauvenargues : « Quand je vois l'homme engoué de raison, je parie aussitôt qu'il n'est pas raisonnable. » Et en effet la raison risque d'être une machine déraisonnable à fabriquer de l'irrationnel tant que nous nous obstinons à la mutiler de parti pris, que nous refusons de lui restituer ses propres créations. Cependant c'est bien la raison proprement et simplement raisonnable qui s'est annexé le principe de Carnot en s'armant du calcul des probabilités que le positivisme étroit et cassant d'Auguste Comte prétendait exorciser, dans lequel dès son invention Pascal avait aperçu l'alliance féconde, à l'intérieur de la mathématique, entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. Boltzmann a montré que l'accroissement de l'entropie exprime l'évolution statistique d'un système isolé vers un état plus probable que l'état précédent. Dès lors, là où un dogmatisme intransigeant faisait surgir un conflit d'apparence dramatique, on s'est trouvé en possession paisible de procédés qui se rejoignent, de principes qui se complètent, pour la mise en équation de l'univers.

Il y a plus, et la remarque en a été souvent faite, ces conclusions qui ressortent avec évidence des progrès de la physique au XIX^e siècle, étaient acquises à l'esprit humain depuis l'apparition de la *Critique de la Raison pure*. Conservation et dégradation de l'énergie satisfont très exactement aux requêtes énoncées par Kant : le principe de substance exige que quelque chose persiste à travers le temps ; l'irréversibilité du cours temporel est une exigence du principe de causalité. Avec la « déduction transcendantale » des deux premières « analogies de l'expérience », la réflexion philosophique anticipait d'une façon frappante les résultats de la science, achevant de préciser la notion moderne d'une raison qui fait sans doute fond sur l'essor de ses initiatives pour coordonner les phénomènes mais sans rompre jamais le contact de l'expérience qui lui apporte sa matière.

Cette raison, *entendement compréhensif* dont la fonction essentielle est le jugement, Kant l'a définitivement dégagée de l'autre type de raison que le panlogisme de la scolastique leibnizowolffienne lui superposait et qui prétendait s'affranchir de toute relation aux conditions de la connaissance humaine pour atteindre l'*en soi* de l'âme, du monde et de Dieu. Entre celle-ci, *Raison dialectique*, dans le langage de Kant, et celle-là, *Raison analytique*, il n'y a pas plus de rapport qu'entre la brouette que Pascal n'a jamais eu la peine d'inventer et la voiture à deux roues qu'il avait le dessein de mettre à la disposition du public.

De l'Analytique procède la logique de la vérité, tandis que la Dialectique, au sens critique du mot, est un faisceau d'illusions. Les cadres qu'elle trace n'acquerraient le contenu dont ils auraient besoin pour exister, fût-ce comme cadres, que s'il était permis de prendre au sérieux les visions fantastiques d'un Swedenborg. En d'autres termes toute l'espérance dogmatique repose sur le mirage d'une intuition intellectuelle que l'on imagine symétrique de l'intuition sensible. Et bien entendu il ne s'agit pas de l'intuition cartésienne, immanente au développement de la pensée rationnelle et qui ne fait qu'en concentrer les articulations successives en un moment unique d'aperception. Ce qui est en cause, c'est une intuition transcendante, recueillie dans l'héritage d'Aristote, et qui porterait sur l'absolu de l'être en tant qu'être. Or, dans cet être qui n'est qu'être, on ne saurait à aucun titre voir un objet donné. Seule une vicieuse façon de parler l'érige en

substantif ; l'être est un verbe, correspondant à une certaine attitude du sujet pensant vis-à-vis de sa propre affirmation ; il exprime l'estimation du degré de vérité qu'il est légitime de lui reconnaître ; bref, c'est une modalité du jugement. Et du coup les disciplines que la tradition classique s'était plu à parer du nom de rationnelles, *psychologie*, *cosmologie*, *théologie*, sont ramenées à une accumulation de paralogismes, d'antinomies, de sophismes, que Kant dissèque avec une verve et une vigueur impitoyables. Les Idées qui constituaient le corps de l'ontologie nouménale s'effondrent l'une après l'autre, et laissent à nu le jeu dialectique des mots, d'autant plus séduisant et fallacieux que, suivant la remarque de Kant, il se déploie dans une région dont il nous est impossible de rien savoir.

Ainsi, et en nous tenant volontairement à l'examen des racines spéculatives du rationalisme, nous mesurons quel intérêt s'attache à séparer entièrement dans leur origine et dans leur destinée l'usage analytique et l'abus dialectique de la raison ; faute, de quoi, et en quelque sens qu'elle soit dirigée, toute argumentation serait également vaine. On ne ruine pas l'analyse parce qu'on dénonce l'inconsistance de la dialectique ; on ne sauve pas la dialectique parce qu'on démontre le bienfait de l'analyse.

L'utilité de la distinction est soulignée par cette circonstance singulière que l'exemple de ce même Kant à qui nous en sommes redevables, risque de donner le change. Peut-être le philosophe pur de toute inconséquence est-il encore à naître, et les plus profonds sont-ils les plus exposés à se laisser trahir par la richesse divergente de leurs sources d'inspiration. Toujours est-il que la Dialectique de la Raison pratique nous met en présence d'un revirement complet dans le vocabulaire sinon dans l'esprit de Kant. On dirait que comme le Dieu de la Genèse s'est repenti d'avoir créé le genre humain, Kant en est venu à regretter d'avoir plongé dans le néant l'univers « enchanté » de Leibniz et de Wolff ; ses derniers efforts seront pour le relever de sa ruine. Notons toutefois que, si l'auteur de la *révolution* critique se tourne vers la raison pour l'engager maintenant au service d'une *restauration* métaphysique, c'est, ainsi que l'atteste la phrase fameuse de la *Seconde Préface* à la *Critique de la Raison pure*, après l'avoir explicitement détachée du monde du « savoir », afin de la faire passer brusquement du parti de la loi, dans le camp de la FOI. Tel sera finalement,

observe Jules Lachelier, « le paradoxe de la langue de Kant que l'intelligible, c'est-à-dire le propre objet de notre intelligence, échappe à toutes les prises de notre intelligence ».

Paradoxe qui confine au scandale lorsque Jacobi, l'un des protagonistes de la réaction romantique, plus fidèle que jamais au primat de l'intuition sentimentale, prendra texte des postulats kantien de la *Dialectique de la Raison pratique* pour désigner sous le nom de raison une faculté d'absolu, métacritique et anticritique, et lui demander d'alimenter le courant d'irrationalisme qui devait emporter le XIX^e siècle et qui demeure à certains égards un des caractères saillants de la pensée contemporaine.

[Retour à la table des matières](#)

CHAPITRE II

EXPÉRIENCE

[*Retour à la table des matières*](#)

C'est une chose de considérer le rationalisme et l'empirisme comme systèmes fermés chacun pour soi et s'excluant mutuellement ; c'est une autre chose, ainsi que le laisse prévoir le chapitre précédent, de suivre à l'œuvre la raison et l'expérience en vue de saisir et de préciser les circonstances de leur collaboration effective.

Dans la vie courante l'être raisonnable par excellence est l'homme d'expérience, que l'on sait de conduite prudente et de bon conseil, ce paysan familier avec le rythme des saisons, l'alternance des vents, la brusquerie des orages, ce médecin qu'une curiosité avisée a rendu sensible au tempérament des malades, à la gravité des symptômes, à l'opportunité des remèdes, art tout individuel et qui bien souvent serait difficile à justifier de façon explicite.

Si on tente de généraliser afin de dégager ce qui exprimerait pour elle-même la moralité de l'expérience, l'embarras saute aux yeux. Nous n'obtiendrons rien de la Sagesse des Nations sinon qu'il convient de nous attendre à tout, et particulièrement à l'inattendu. Les auteurs de maximes, pour se gagner une réputation de finesse sur le dos des proverbes qui déjà sont loin d'être d'accord entre eux, se sont ingénies à prendre le contre-pied de l'opinion commune ; cependant le contre-pied de ce contre-pied ne sera pas dépourvu de quelque grâce ironique et d'un certain air d'originalité.

Ainsi, en essayant de se maintenir sur le plan de ce qui pourrait passer pour expérience pure et d'en recueillir le « tout-venant », on aboutirait, simplement à reconnaître les diversités et les contrariétés inhérentes au flux et au reflux d'un imprévisible *mouvant*. En fait, pourtant, l'humanité ne s'est jamais résignée à être mise perpétuellement hors de jeu par l'incohérence des événements dans l'univers et dans la société. La recherche passionnée de l'ordre est un trait notable de sa vocation, cet ordre ne fut-il encore que le signe d'un vouloir d'en haut, qui se traduit par une fatalité inexorable ou par un caprice providentiel ; sur quoi on conserve néanmoins l'espérance d'avoir prise, comme l'atteste la foi inlassablement entretenue à travers les siècles dans l'efficacité des rites magiques, sublimés par la prière et le sacrifice, exaltés jusqu'au « rapt violent » de faveurs surnaturelles.

Concurremment un effort se déploie pour entendre l'ordre dans son sens plus intérieur et plus profond. De cela seul que nous apprenons à désigner les choses par des noms, nous sommes en présence d'un univers *distribué*. La tradition du langage va au devant du travail méthodique qui soutiendra l'édifice de la philosophie prise au sens que devait imposer la tradition issue d'Aristote. En effet si le syllogisme doit se suffire à lui-même en tant qu'il est l'expression de l'*ordre en soi*, il reste que cet ordre ontologique est greffé sur un *ordre pour nous*, dont il se détache sans doute afin de se poser dans l'absolu, mais qu'il a préparé psychologiquement grâce à l'approfondissement des conditions de l'expérience. Et la face empirique du système n'a pas eu moins d'influence que la face rationaliste.

Tout d'abord, dit expressément Aristote, quand nous apercevons Callias ou Socrate, nous ne reconnaissons pas seulement des individus, nous éprouvons le sentiment immédiat, nous avons comme la sensation, que nous voyons des hommes. Cette intuition du spécifique est au départ d'une nouvelle démarche de l'esprit : remarquant que l'homme, le cheval et le mulet ont un caractère commun, nous les réunissons pour former la classe des animaux sans fiel. Une gradation régulière va donc permettre d'établir une hiérarchie de concepts de plus en plus généraux ; d'où résulte que la déduction syllogistique n'aura qu'à parcourir en sens inverse la route frayée par le processus inductif.

Tels sont les cadres à l'intérieur desquels l'intelligence va se mouvoir durant la longue période qui précède le triomphe de la méthode positive. Tandis que l'*homme* s'y explique par sa définition d'*animal raisonnable*, ce qui le concerne en tant qu'individu échappe au savoir organisé pour ne relever que de l'accidentel et du fortuit. L'adage a fait fortune qui veut *qu'il n'y ait de science que du général*. Pourtant la pétition de principe en est visible, comme aussi le démenti que l'expérience lui oppose à chaque pas. On aura beau baptiser de forme essentielle l'ensemble des caractères qui chez un être lui sont communs avec les êtres de la même espèce ; on n'aura pas le droit d'en conclure que ce qu'il y a de plus important à savoir ne consiste pas avant tout dans ce qui lui appartient en propre, fût-ce seulement la place unique qu'il occupe à un instant donné par suite des mouvements qui lui ont été imprimés.

L'empirisme conceptuel d'Aristote se figurait avoir rendu compte des phénomènes de la pesanteur lorsqu'il avait classé les corps en *graves* et en *légers*, et qu'il attribuait à la pierre ou à la fumée un désir de trouver le repos dans le lieu qu'on dira naturel, en haut pour celle-ci, en bas pour celle-là. L'investigation expérimentale d'un Galilée apparaît au contraire tournée vers la connaissance de l'individuel, en tant qu'elle substitue à la généralité des *formes*, qui aurait marqué le terme de la recherche physique, la généralité des *lois*. Loin de négliger les traits particuliers, elle s'efforcera d'en préciser la causalité à mesure qu'elle détermine avec plus d'exactitude les effets qui relèvent de chacune des lois en action, qu'elle les additionne de façon à rejoindre toutes les circonstances du problème. Ainsi, pour rester dans le même exemple, elle combine la formule de la chute des corps dans le vide avec les conditions dans lesquelles s'exerce la résistance de l'air ; et c'est là l'origine d'une révolution complète dans la notion et dans l'usage de l'expérience.

Tandis que l'antiquité avait légué au moyen-âge l'idéal d'une contemplation toute passive devant la hiérarchie de formes qui traduit la finalité d'un ordre divin, désormais l'homme se déclare en droit d'aspirer à se rendre, suivant les expressions de Descartes, « maître et possesseur de la nature ». A quoi l'école baconienne soutient que l'expérience suffit dès lors que nous avons l'audace de mettre la nature à la question pour surprendre et mentalement isoler l'antécédent

dont dépend l'apparition de l'effet considéré. La nature cesse de se faire admirer dans son ensemble pour l'harmonie interne, pour l'équilibre heureux, de ses parties ; elle se laissera décomposer « fil à fil ». La causalité, déçue du plan transcendant, livre son secret au savant capable de la manier pour le service de nos besoins et de nos penchants.

Matériellement du moins, et comment exagérer la gravité sinistre de la réserve ? les espérances grandioses de Francis Bacon dans le progrès continu du savoir positif et de la technique utilitaire n'ont pas été déçues. Du point de vue spéculatif où nous nous plaçons il reste à nous demander si le succès de la méthode expérimentale, qui déborde du mécanique et du physique sur le biologique et le psychologique, n'a pas conduit à une conception des choses singulièrement sèche, monotone et pauvre, en comparaison de ce que l'univers nous présente effectivement. Pour faire pièce à la scolastique déductive un logicien comme John Stuart Mill n'a-t-il pas versé en un empirisme d'école où la nature apparaît coulée dans le schème factice des soi-disant règles de l'induction ?

L'expérience véritable, celle dont se sont réclamés un Montaigne et un Maine de Biran, ne souffre pas d'être canalisée *a priori* ; elle prend son siège dans l'intérieur de la conscience, et de là elle rayonne en directions différentes, également soucieuse de se ressaisir dans sa pureté originelle et de ne demeurer étrangère à aucune de ses manifestations aussi raffinées et paradoxales qu'elles puissent paraître. L'absurde au jugement de la raison n'est pas absurde en soi ; bien au contraire, dira Nietzsche, si, par delà ce que le commun des hommes appelle le bien ou le mal, il contribue à l'exaltation d'une volonté de puissance. William James reprend le thème sur un autre ton. A la sympathie d'une curiosité qui refuse de s'enfermer dans les bornes de la conscience et du bon sens, il joint le rêve d'« expériences extraordinaires » qu'il s'est promis d'entreprendre et de communiquer par delà le temps de la mort et les limites de la planète. L'intuition bergsonienne tend à transcender la condition humaine jusqu'à se mettre en état de toucher, sinon d'êtreindre, l'absolu de la matière, de l'âme, de Dieu.

Ni le pragmatisme ni l'intuitionisme cependant n'épuisent les bases de référence auxquelles pourra correspondre une philosophie de l'expérience. L'un et l'autre postulent qu'il n'y a qu'un moyen d'échapper aux conséquences stérilisantes d'un empirisme abstrait comme celui de John Stuart Mill, c'est d'en appeler à une forme d'empirisme, « radicale » ou « intégrale », qui pousse l'expérience au delà des apparences immédiates. Mais si les théories logiques de Mill sont récusées comme fallacieuses et vaines, l'alternative dont on s'est prévalu contre son interprétation de la science et de l'univers devient caduque à son tour.

Il faut donc reprendre le problème, et nous demander si l'on avait bien le droit d'admettre que les lois de la nature se dégagent telles quelles au terme d'une induction élémentaire qui serait modelée sur le processus de l'analyse chimique. Est-ce par une marche uniforme, en prolongeant sans à coup ni rupture le mouvement qui porte déjà les animaux à régler leur comportement sur l'ordre de ce que Leibniz appelait « consécutives empiriques », que l'humanité serait entrée en possession de formules comme la loi de gravitation ? Sans doute l'école baconienne ne conteste pas que l'esprit du savant intervient dans le travail expérimental, mais ce serait à titre provisoire et dont on semble s'excuser ; nous devons soumettre au contrôle des faits l'hypothèse que nous avons conçue, et une fois qu'elle a été vérifiée, elle s'insérera comme partie intégrante dans la structure des choses. La perfection de la méthode inductive exigerait que la nature se constituât en quelque sorte d'elle-même, excluant du savoir positif ce qui appartient proprement au sujet. Or il est à craindre que cet empirisme simpliste auquel se sont référés dans un intérêt polémique les défenseurs de l'empirisme métaphysique ne demeure impuissant à rendre compte des richesses accumulées par l'expérience scientifique et de sa signification profonde.

Ainsi posé, le problème nous met à nouveau en présence d'un renversement dans l'emploi de termes tellement familiers qu'ils auraient dû, semble-t-il, ne laisser place à aucune ambiguïté. Tout le monde comprend, ou du moins tout le monde croit comprendre, ce qu'on veut dire lorsqu'on parle de *concret* et d'*abstrait*. Le bleu du ciel, que je contemple en cet instant de la matinée, est une donnée concrète dont l'esprit s'écarte quand il forme les idées du bleu en général ou de la

couleur. Le concret sera le *sensible*, qui pour les peuples enfants comme pour les enfants eux-mêmes se confond avec le réel. Mais, si la civilisation moderne s'est constituée définitivement sur les ruines de la cosmologie médiévale, c'est à partir du moment où avec Copernic et avec Galilée il est devenu certain que l'univers de l'observation immédiate, de l'évidence sensible, l'univers d'Aristote et de Ptolémée où le globe rayonnant du soleil tourne autour de la terre, est faussement concret ; il se résout en apparences trompeuses, en fantômes inconsistants, qu'il a fallu dissiper pour parvenir au contact d'un monde auquel conviendra authentiquement le qualificatif de *concret*, car il est l'univers de la vérité.

Le soleil dont les astronomes ont réussi à préciser les dimensions et la masse, à évaluer les températures depuis les couches superficielles jusqu'aux régions centrales, n'est rien d'autre qu'un système d'équations, qui a sans doute une attache dans les données sensibles, mais qui s'en est affranchi progressivement et finit par défier tout effort de représentation figurée. En lui demeure la marque du génie humain qui a su percer la nuée d'illusions auxquelles l'instinct réaliste semblait nous avoir condamnés pour toujours¹. « Il ne faut pas oublier, aimait à dire Max Planck, que la masse de Neptune a été mesurée avant qu'aucun astronome ait aperçu la planète dans sa lunette. » C'est qu'en effet comme le remarque Sir Eddington dans son étude sur *l'Univers en expansion* « il n'y a pas, en ce qui concerne les corps célestes, de faits d'observation pure. Les mesures astronomiques sont toutes, sans exception, des mesures de phénomènes qui se passent dans un observatoire ou une station terrestres ; ce n'est que grâce à la théorie que ces mesures ont été traduites en connaissance d'un univers extérieur ».

Les découvertes qui, depuis trois siècles, déferlent au rythme accéléré du laboratoire sur le monde font ressortir dans toute sa profondeur et dans toute sa fécondité l'aphorisme des *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* où Leibniz a dégagé l'inspiration qui animait les initiateurs de la pensée moderne : *le concret n'est tel que par l'abstrait*. Le paradoxe de l'expression souligne utilement le contraste

¹ Voir l'appendice I.

des bases de référence entre le réalisme vulgaire et le spiritualisme scientifique. Si l'on dit que le ciel est bleu, cette façon de parler qui paraît tout innocente, implique l'imagination d'une substance à laquelle une certaine propriété serait inhérente, et Dieu seul peut savoir de quel héritage de superstitions naïves, de croyances fallacieuses, ont été, sont encore, génératrices les propositions où le ciel est introduit à titre de sujet grammatical. Or nous avons en réalité affaire à un effet d'optique fondé sur l'inégale diffusion des rayons du spectre solaire, et la théorie qui l'explique prend place à son tour dans une conception plus ample où le fait d'être visible n'est plus un caractère essentiel, mais simplement un accident par rapport à l'ensemble des phénomènes de radiation ; le concret, c'est le *total*.

Sans doute est-il loisible de dire qu'on s'est ainsi élevé dans les degrés de la généralité ; ce sera aussi l'occasion de répéter que la généralité dont il s'agit, n'a plus rien de commun avec la généralité *conceptuelle*, qui se perd dans le vide à mesure qu'elle s'éloigne du sensible ; c'est une généralité *compréhensive* qui ne se détache des données immédiates que pour les délivrer de leur isolement et de leur incomplétude, en faisant surgir de l'initiative de l'intelligence humaine un monde qui déborde de toutes parts les cadres mesquins où s'enfermait la tradition d'un empirisme strict.

De ce point de vue il n'y a guère d'exagération à considérer que le *Novum Organum* était périmé dès le lendemain de son apparition, et M. Émile Bréhier dit excellemment pourquoi. « Bacon n'a jamais connu d'autre intellect que cet intellect abstrait et classificateur qui vient d'Aristote par les Arabes et saint Thomas. Il ignore l'intellect que Descartes trouvait au travail dans l'invention mathématique. » Une doctrine court un péril mortel, elle est tout près de se trahir, lorsqu'il lui arrive de ne pas se rendre compte exact de son adversaire véritable, et qu'elle met l'erreur à profit pour une victoire trop facile.

Réfléchissons maintenant que Shakespeare était contemporain de Bacon, et nous apercevons ce que visait précisément et à quelle heure de l'histoire pouvait être prononcée la parole si souvent invoquée : « Il y a plus de choses, Horatio, dans le ciel et sur la terre que dans toute votre philosophie. » La même faiblesse qui a entraîné l'échec d'un empirisme quasi positif, explique également l'instabilité d'équilibre à

laquelle s'est condamné l'empirisme quasi mystique dans ses tentatives persistantes pour découvrir une lumière qui ne devra plus rien à la clarté vigilante de la conscience, pour prendre pied dans la contrée mystérieuse où s'infléchit la rigueur du contrôle proprement expérimental. Sans avoir à suivre la série de ses aventures séculaires il nous suffira de relever, chez le penseur qui a le mieux approfondi les ressources d'une intuition imperméable à la raison et qui paraissait en avoir obtenu la promesse de joie et d'éternité cette déclaration émouvante de l'*Évolution créatrice* : « L'intuition est pénible et ne saurait durer. » Et, en effet, dès l'époque où Bergson introduisait la notion de l'inconscient dans la doctrine, il devait rendre malaisé de joindre en une même expérience la certitude infaillible de l'immédiat et la possession privilégiée de l'absolu. Force a été de se rabattre sur la mémoire, dont le témoignage demeure suspect aussi bien par ce qu'elle ajoute malgré soi que par ce qu'elle laisse échapper, et d'autant plus suspect ici qu'il n'y a point de domaine où se manifeste davantage la puissance « intersubjective » de la suggestion et de l'imitation. L'uniformité dans la description des états mystiques est loin d'en prouver la spontanéité ; ce serait plutôt l'inverse comme l'incline à penser le titre du grand ouvrage où Henri Brémond entreprit d'étudier le mouvement qui va de saint François de Sales à Fénelon : *Histoire littéraire du sentiment religieux*.

Il est donc sage d'abandonner à leur sort les idoles de systèmes qui n'ont réussi qu'à diviser leurs partisans. L'empirisme qu'on est tenté de dire *métempirique* semble logé à la même enseigne que le rationalisme *supraintellectuel*. En forçant les ressorts de l'expérience comme celui-ci forçait les ressorts de la raison, il a risqué une disgrâce analogue ; il s'est exposé à perdre de vue ce qui caractérise le plus essentiellement la contribution de l'expérience à la recherche et à la conquête de la vérité .

Empirisme et rationalisme peuvent se tourner le dos ; expérience et raison coopèrent. Nous retrouvons ainsi le problème dont nous avons rappelé que Kant apportait une solution prophétique lorsqu'un demi-siècle avant l'énonciation des principes de Carnot il montrait l'exigence rationnelle de causalité prenant corps dans l'irréversibilité du flux temporel, c'est-à-dire dans l'expérience originale d'un *avant* et d'un *après*. Cette expérience à son tour s'apparente en ce qui

concerne le temps au fait dont la méditation en ce qui concernait l'espace a marqué, un moment décisif pour l'histoire de la pensée kantienne et par suite de la pensée humaine en général. Le développement d'une discipline que la raison se flattait d'avoir constituée en science nécessaire et universelle, la met brusquement en présence d'une donnée qui lui semble étrangère et qui demeure irréductible : deux trièdres, formés d'éléments identiques, mais orientés l'un à droite l'autre à gauche, ne sauraient être superposés. Échec apparent, et qui aurait été définitif si le propre du génie n'était précisément d'en faire une occasion de victoire, de tourner l'obstacle en appui. Le paradoxe des objets symétriques conduit Kant à définir l'espace et le temps comme formes *a priori* de l'intuition sensible qui en reçoivent et permettent d'en ordonner le contenu, à jeter ainsi un jour nouveau sur le mouvement que la raison accomplit pour aller au-devant de l'expérience et de s'en annexer l'enseignement.

Et ce n'est là encore qu'un point de départ. La connexion des sources de connaissance que l'empirisme brut et le rationalisme absolu s'obstinent à séparer et à opposer, il paraît possible de la faire remonter plus haut que la géométrie jusqu'à la « mathématique pure » où la lumière est la plus vive et la plus pénétrante.

D'un point de vue réaliste la notion de nombre négatif est nécessairement nulle et non avenue. N'est-ce pas l'évidence même que le tout est plus grand que la partie ? Or l'addition de -2 et de -7 donnerait une somme -9 qui serait plus petite que chacune de ses composantes ; c'est pourquoi nous lisons dans le manuscrit de Pascal : « Trop de vérité nous étonne : j'en sais qui ne peuvent comprendre que qui de zéro ôte 4 reste zéro. » Mais le spiritualisme cartésien passe outre aux prétendus impératifs de l'intuition ; il fait de l'algèbre une discipline autonome où les nombres négatifs ont naturellement droit de cité.

Reste à justifier les règles d'opération dans ce nouvel ordre de science, en particulier pour la multiplication entre nombres négatifs qui, prise à la lettre, n'offre aucun sens immédiat. Il est vrai pourtant, et il est reconnu, que le produit de -2 par -7 est positif $+14$. Comment cela se fait-il ? Les grammairiens disent bien que deux négations valent une affirmation ; mais il faudrait avoir démontré que la mathématique est une espèce du genre grammairien. Du moment que la som-

me de nombre négatifs est négative on ne s'explique pas *a priori* le renversement des signes pour la multiplication qui dans le domaine des nombres positifs apparaît comme une forme condensée d'addition. Sans doute, et il a été largement usé de la permission, est-il loisible de répondre qu'on ne doit voir là rien de plus qu'une convention, façon de parler paresseuse à laquelle les mathématiciens de race ne se sont résignés qu'en boudant contre leur propre génie. Chercher un refuge dans l'arbitraire, c'est ébranler jusqu'en ses bases l'édifice de la science.

Et voici le moment où l'expérience entre en scène, elle va prendre sur elle les difficultés de la raison et l'aider à franchir le « gué » qui la séparait de son nouveau champ d'exploration. Considérons le produit $+ 3 \times 4$; et remplaçons $+ 3$ par $+ 5 - 2$ et $+ 4$ par $+ 11 - 7$; nous aurons à effectuer une suite d'opérations qui nécessairement conduira au même résultat : $+ 12$. Pas d'hésitation pour $+ 5 \times + 11$ ($+ 55$), ni même pour $- 2 \times + 11$ ($- 22$) ou $- 7 \times + 5$ ($- 35$). Quant à la valeur du produit $- 2 \times - 7$ nous ne sommes à l'avance liés par rien ; nous ne pouvons faire fond que sur l'expérience pour parer à l'embarras d'une liberté illusoire. Il suffira, en effet, de la consulter pour nous convaincre que la règle paradoxale qui veut que le produit de nombres négatifs soit lui-même positif, est seule susceptible de satisfaire la raison puisque seule elle nous met en mesure de *coordonner* en les faisant entrer dans un système unique la théorie des nombre positifs et la théorie des nombres négatifs. Si je pose $- 2 \times - 7 = + 14$, la suite des opérations $+ 55 + 14 - (22 + 35)$ ou $+ 69 - 57$ nous ramène bien à $+ 12$.

Cet exemple devait être développé parce que le rôle propre à l'expérience s'y manifeste avec une netteté privilégiée. Entre les diverses combinaisons que la raison était capable de former, l'expérience apporte ce que cette raison ne réussissait pas à tirer d'elle-même, *un critère de décision* qui lui donne la garantie qu'elle use légitimement de son pouvoir constituant. Et ce que nous venons de dire de la mathématique pure sera encore plus vrai, s'il est possible, des « mathématiques appliquées » où, note profondément Leibniz, « l'expérience peut servir d'examen, mais non de guide ». Entendons par là ce paradoxe : à mesure que la physique étend ses conquêtes par la collaboration intime de l'analyse mathématique et de l'investigation expérimentale l'expérience va se déchargeant du contenu intuitif qui

semblait autrefois inséparable de son idée, qui même était réputé la constituer. D'où la menace perpétuelle de rupture, le travail incessant de révision, dans les termes du traité d'alliance sur lequel on pouvait croire que la nature et l'esprit avaient apposé des signatures authentiques. Mais, nous le savons aujourd'hui, l'apparence de définitif tenait à la simplicité relative des moyens. Une raison qui se donne pour une faculté de schèmes *a priori*, de principes immuables, dont l'horizon se borne à l'espace euclidien et au temps universel, est inévitablement tentée d'imposer aux choses les formes dont elle est elle-même prisonnière. Mais l'expérience poussée plus avant, l'*expérience fine*, pour parler encore avec M. Bachelard, a exercé son droit d'examen et de *veto*. Elle a dénoncé les clauses d'un accord prématuré ; par là elle rend aux mathématiciens le service éminent qu'a mis en relief l'œuvre mémorable d'un Joseph Fourier : elle les oblige à l'initiative qui créera de nouvelles ressources pour une organisation plus précise et plus exacte de l'univers physique.

Ainsi l'expérience et la raison, la nature et l'esprit, ne cessent de se provoquer et de se dépasser dans une insatisfaction mutuelle qui se tourne en instrument d'un progrès sans relâche et sans limite. Spectacle magnifique qui ne l'a jamais été davantage qu'en cette période contemporaine où nous aurions le droit de saluer une époque bénie par excellence dans l'effort de l'humanité vers l'intelligence du vrai s'il était permis de distraire notre regard de la catastrophe que les masses barbares ont déchaînée sur la planète ².

Au début de ce siècle les physiciens étaient tout près de s'endormir dans la quiétude dogmatique. La manière dont l'existence de Neptune a été déduite par le calcul avant d'être aperçue dans une lunette semblait consacrer à jamais le système classique de la gravitation. Avec Maxwell et Lorenz la théorie électro-magnétique paraissait établie sur des fondements inébranlables. Même le « demi-scepticisme » qu'affecte un Henri Poincaré ne servait qu'à faire ressortir l'importance dont on entourait les critères de simplicité ou, à son défaut, de continuité. Or, en 1900, à une date qui suit de si près l'année où nous avons relevé en Afrique les résidus de l'héritage médiéval,

² Voir l'appendice II.

voici qu'un représentant éminent de la culture européenne, lord Kelvin, signale aux physiciens deux nuages sombres qui menacent l'équilibre de leur science. Sur deux points vitaux, en effet, l'expérience s'est montrée décidément réfractaire aux conséquences qu'on se croyait autorisé à tirer des principes généralement acceptés. D'une part la technique irréprochable que Michelson et Morley ont mise en œuvre se refuse à révéler aucun mouvement de translation par rapport à ce milieu supposé que l'on appelait *éther*. D'autre part, en prenant comme bases les notions classiques, on rencontre des difficultés insurmontables pour l'interprétation des résultats expérimentaux qui concernent l'émission lumineuse de « corps noirs ».

Les nuages ont crevé ; les bâtiments anciens n'ont pas résisté à la tourmente ; bientôt cependant l'aurore s'est levée sur de splendides édifices : théories de la relativité, mécanique quantique. Non seulement le contenu du savoir scientifique est élargi et purifié ; mais quelque chose de plus inattendu encore éclate aux yeux des savants, la nécessité de modifier radicalement l'idée que leur réalisme ingénu et tenace s'était faite de leur commerce avec la nature ; ils ont, à leur étonnement, dû retrouver le chemin de la philosophie, et prendre enfin conscience de leur propre spiritualité en introduisant la réflexion critique sur les conditions de notre connaissance de l'univers à *titre de partie intégrante de la structure de cet univers*.

Einstein détruit l'idole d'un temps indifférencié que Newton rapportait à l'absolu d'un *sensorium* divin ; il y substitue la considération d'un « temps propre » qui varie avec l'état de repos ou de mouvement de l'observateur. Et c'est de là qu'il en arrive, par l'exploitation des inventions les plus hardies de l'analyse, à remanier de fond en comble les bases d'une cosmologie que l'on avait toute raison de croire assurée de l'éternité. La méthode qui lui a permis de rendre compte des anomalies de Mercure ne doit rien à celle qui avait triomphé des anomalies d'Uranus. La simplicité des principes ne fait plus illusion ; à l'autorité souveraine du fait Einstein sacrifie la rigidité de la loi qui, prise en la généralité de son énoncé, ne conserve plus qu'un caractère d'approximation, selon les vues prophétiques qu'Émile Boutroux développait dans une thèse de 1874 au titre significatif : *De la Contingence des lois de la nature*.

La révolution que les théories de la relativité ont opérée dans les sciences et dans la philosophie des sciences porte si loin que nous pouvions écrire dès 1922 : « Entre le procédé formel de la mesure et l'objectivité de la chose mesurée s'établit désormais une solidarité d'ordre tellement intime et intellectuel que nous ne saurions achever la représentation de l'un des termes isolés. » Autrement dit, l'*homo sapiens* ne se laisse pas éliminer des disciplines qu'il a constituées. Il est présent au point, de départ : c'est du progrès des recherches théoriques que l'*homo faber* a reçu les moyens de perfectionner ses instruments. Il se retrouve au point d'arrivée par « l'action réciproque qui dans toute observation s'exerce nécessairement entre l'objet et l'observateur. » Et l'importance décisive de cette action qui prend maintenant place dans le calcul devait se manifester avec plus d'éclat encore à l'autre extrémité du domaine scientifique, par le développement de ce que l'un de ses plus illustres promoteurs, M. Louis de Broglie, appelle dans ses *Souvenirs personnels sur les débuts de la mécanique ondulatoire*, « la physique des incertitudes ».

A l'origine se présente de nouveau une donnée d'expérience, un fait brutal, d'où la pensée rebondira pour un avancement extraordinaire du savoir humain : la constante de Planck, l'*h* énigmatique et inévitable qui devait permettre à M. Heisenberg de délimiter la zone d'indétermination créée par la rencontre entre deux déterminismes, l'un qui régit le phénomène à observer, l'autre le phénomène de l'observation. Ici les commentaires deviennent superflus, il suffit aux philosophes d'écouter les savants qui parlent aujourd'hui en philosophes pour recueillir de leur bouche certaines déclarations sans équivoques où la génération précédente n'aurait guère aperçu que des rêveries métaphysiques.

« Au fond, note M. Louis de Broglie, ce que la physique classique admettait, c'était, non seulement la possibilité de décrire la réalité physique à l'aide d'êtres mathématiques scalaires, vectoriels ou tensoriels dans le cadre de l'espace à trois dimensions, mais c'était aussi la possibilité de déterminer par l'observation et par la mesure tous les éléments de cette description sans troubler appréciablement la réalité à étudier. Or les profondes analyses de certains fondateurs des théories quantiques contemporaines ont montré comment l'existence du *quantum* d'action ne permet plus d'admettre une telle indépendance com-

plète entre le contenu du monde physique et les constatations qui nous permettent de le connaître. »

La science sera ainsi entraînée dans un processus de dématérialisation de l'objet, dont il est curieux de remarquer qu'il s'offre également à nous dans les voies ouvertes par l'optique ondulatoire de Huygens et par l'émission newtonienne. « La mécanique ondulatoire, pour citer encore M. Louis de Broglie, associe au mouvement du système entier la propagation d'une onde dans un espace abstrait, dit *espace de configuration*, dont le nombre de dimensions est égal à celui des degrés de liberté du système, c'est-à-dire par exemple à $3N$ pour un système de N corpuscules susceptibles de se mouvoir librement. Cet espace de configuration, dont le nombre de dimensions, généralement supérieur à 3, varie avec le nombre de constituants du système, est visiblement une conception abstraite, et il est assez surprenant qu'il forme le cadre nécessaire de notre représentation physique du monde. Il n'est cependant pas douteux que les méthodes de la mécanique ondulatoire des systèmes réunissent et conduisent pratiquement à des prévisions exactes. » Et M. Heisenberg fait écho : « Il n'est nullement surprenant que le langage se montre impropre à la description des processus atomiques, car il est issu des expériences de la vie quotidienne où nous n'avons jamais affaire qu'à de grandes quantités d'atomes et n'observons pas d'atomes isolés. Nous n'avons donc aucune intuition de processus atomiques. Heureusement le traitement mathématique des phénomènes n'exige pas une telle intuition ; nous possédons dans la théorie des *quanta* un schéma mathématique qui semble convenir à toute les expériences de la physique atomique. »

L'imagination qui a si efficacement servi les savants en cours de route, finit par les abandonner au seuil de l'inimaginable ; l'appui deviendrait un obstacle. Et cela ne voudra pas dire seulement qu'elle s'épuise vainement à la poursuite de l'immensément grand et de l'indéfiniment petit, accablée par l'énormité impitoyable des chiffres qui correspondent à l'accroissement vertigineux des degrés de température, des coefficients de densité, des années-lumière, comme à la descente sans frein vers les réactions d'une incroyable minutie où réside le secret des phénomènes à notre échelle. C'est pour un motif bien plus profond, que relève justement M. Boutaric : « On peut penser avec Louis de Broglie que si les représentations concrètes ont aidé

et aideront encore souvent les théoriciens dans leurs recherches elles constituent en réalité la partie fragile et périssable des théories. »

Point essentiel pour préciser la signification exacte de l'association *onde-corpuscule* par laquelle un génie de pure spéculation a merveilleusement devancé le verdict de l'expérience. Une fois de plus, en effet, le langage nous induirait en erreur s'il nous donnait à croire qu'il s'agit d'une synthèse à la manière hegelienne où les éléments que l'on se propose d'intégrer seront à la fois « détruits » et « conservés » comme la prédication de l'Évangile déclare à la fois « abolie » et « accomplie » la loi antique de la Bible. M. Louis de Broglie est le premier à dénoncer le péril : « Deux images, en principe inconciliables, nous sont nécessaires pour décrire les faits, mais jamais nous n'aurons à employer simultanément ces deux images dans des conditions qui nous conduiraient à une véritable contradiction. Les images d'onde et de corpuscule ont des validités qui se limitent naturellement, toute tentative faite pour préciser l'une des images introduisant des incertitudes sur l'autre. C'est ce qu'expriment en termes mathématiques les fameuses relations d'incertitude d'Heisenberg. »

Quand la tentation de synthèse imaginative est écartée, nous n'avons plus devant nous que des processus « complémentaires » selon l'expression heureusement introduite par M. Niels Bohr, et dont cependant il faut bien comprendre qu'elle porte moins sur les aspects du phénomène pris en soi que sur les moyens mis en œuvre par l'analyse. La conversion de l'imagination à l'intelligence, triomphe de la méthode sur l'esprit de système, c'est aussi la conversion du réalisme primitif à l'idéalisme si l'on veut bien entendre ce dernier mot, non dans le sens caricatural qui date sans doute d'Aristote, comme une négation du réel au profit d'un idéal chimérique, mais dans l'acception authentique qu'il a reçue de Platon : conquête du *réel par la puissance de l'idée*, et qu'à vingt-cinq siècles de distance Einstein ratifiera : « La science n'est pas une collection de lois, un catalogue de faits non reliés entre eux. Elle est une création de l'esprit humain au moyen d'idées et de concepts librement inventés. » Là où se dérobe l'espérance d'une métaphysique de la nature apparaît la liberté caractéristique d'une philosophie de l'esprit. Grande leçon dont nous sommes redevables au développement prodigieux de la science contempo-

raine et qui ne peut manquer de retentir sur l'orientation de la vie pratique.

[*Retour à la table des matières*](#)

CHAPITRE III

LIBERTÉ

[*Retour à la table des matières*](#)

Il y a quelques années un physicien éminent nous expliquait les conséquences que des jeunes théoriciens tiraient des récents développements de la mécanique quantique et qui n'allaient à rien de moins qu'à doter l'atome de liberté. J'osais l'interrompre : « de libre-arbitre peut-être, mais sûrement pas de liberté » ; ce qui m'attira la réplique : « quelle est cette chinoiserie ? » Je demandai alors de quel droit les mêmes hommes, justement fiers d'avoir décelé dans l'atome, naguère insécable par définition, un détail de complexité qu'ils sont les premiers à qualifier d'« invraisemblable » contesteraient au philosophe une simple distinction qui lui permettra de voir clair dans sa propre pensée.

S'il a été utile de donner des sens divergents à des mots d'apparence presque identique, c'est que l'idéal de l'homme libre, enraciné dans les profondeurs de la conscience occidentale, apparaît, du moment qu'on se soucie de le déterminer nettement, orienté dans deux directions contraires : l'une porte à s'affranchir de la loi, l'autre à se libérer par la loi.

Ici encore l'histoire nous offre la précision de son témoignage. Dès l'éveil de la réflexion critique dans le groupe des auditeurs de Socrate, l'antagonisme des tendances va se faire jour. Aristippe invite l'homme à se détacher de tout ce qui est venu en lui du dehors et du passé, il dissipe l'ombre et il repousse la contrainte du *moi* social pour se détendre dans la jouissance de l'être, tel qu'il sort des mains de la natu-

re, nu et délié. Antisthène, lui, professe que notre personnalité véritable ne nous est pas immédiatement donnée, que nous avons à la conquérir par la vertu de l'effort, par l'énergie de tension, qui nous rattache à l'ensemble de l'humanité — Aristippe se disait « étranger partout » ; Antisthène se proclame « citoyen du monde » — deux modèles de sagesse qui continueront de s'opposer dans les écoles d'Épicure et de Zénon de Cittium, consolidés l'un et l'autre par une harmonie parfaite avec les principes respectifs de physiques contradictoires.

Chez les Stoïciens la thèse du plein et du continu, qui rend chaque être solidaire d'un tout organisé, s'appuie sur l'unité de la raison appelée à faire régner l'ordre en nous comme dans l'univers. Les Épicuriens considèrent, après Démocrite, la simplicité absolue des éléments qui se meuvent dans le vide. Ils leur prêtent en outre la faculté de dévier arbitrairement, si peu que ce soit, de la chute rectiligne qui ne leur permettrait pas de s'agréger entre eux. De cette « déclinaison » qui anticipe à sa manière l'interprétation réaliste du « principe d'incertitude », Lucrèce donne comme preuve la conscience immédiate d'un vouloir soustrait à la force soi-disant inflexible du destin.

Que la dualité se prolonge et se complique à travers les temps, c'est ce que montreraient par exemple les carrières, à certains égards comparables, d'un Jean-Jacques Rousseau et d'un Maurice Barrès. Tous deux ont fait d'abord éclat dans le monde des lettres en se déclarant « ennemis des lois » ; mais le *moi* qu'ils prétendaient arracher à ses chaînes, c'est le *moi* de spontanéité naturelle pour l'un, pour l'autre un *moi* de culture raffinée. Bien plus, lorsqu'ils se repentiront d'une propagande individualiste qui confinait à l'anarchie, on les verra s'incliner, celui-là vers un socialisme révolutionnaire, celui-ci vers un nationalisme conservateur.

La manière la plus directe d'aborder le problème qui est impliqué dans ces oppositions historiques consiste à consulter l'expérience. Quand nous avons à prendre une décision, est-ce que la conscience ne nous atteste pas que de nous, et que de nous seul, il dépend de nous prononcer entre le *oui* et le *non*, que nous sommes maître de choisir la voie où nous nous engageons ? Le monologue des tragédies classiques

illustre le moment où s'explique pour lui-même ce sentiment immédiat d'exercer la dignité d'un être libre.

A y regarder de plus près cependant on s'aperçoit que l'hésitation pourrait bien n'y être qu'une apparence. Lorsque Rodrigue a l'air de « balancer » entre son père et sa « maîtresse », l'honneur espagnol l'a déjà emporté ; et de même chez Titus le préjugé romain. Les considérations adverses sont dépourvues de racine intérieure ; elles n'auraient effectivement de poids et d'intérêt que pour une personnalité différente du vrai Rodrigue et du Titus réel. Les arguments ordonnés et confrontés avec tant de soin leur servent seulement à mieux se persuader qu'étant ce qu'ils sont il leur est impossible de ne pas agir comme ils agissent. Il n'y a donc pas à faire fond sur une rupture des moments de la durée, correspondant à une capacité perpétuelle de bifurquer. De brusques explosions peuvent se produire à la surface, mais qui résulteraient d'un processus lent et profond de maturation grâce auquel se rétablit la continuité du devenir psychologique.

Il est vrai que cette continuité n'est nullement incompatible avec la variation perpétuelle. En nous penchant attentivement sur nous-même, nous admirerons à quel point notre durée est faite d'états qui ne durent pas ; nous savourerons le renouvellement incessant de nos impressions intimes. Mais il y aurait imprudence et quelque naïveté à nous laisser griser par cette mobilité pour imaginer que nous la gouvernons indifféremment à notre gré. « J'aime les nuages, dit l'étranger de Baudelaire, les nuages qui passent.. là-bas... là-bas... les merveilleux nuages. » Si la délicatesse et la complexité des antécédents favorisent les jeux de l'imagination poétique, si à chaque instant le spectacle se présente original et inattendu, cela ne saurait atténuer en rien la rigueur implacable de la nécessité qui régit la formation de ces « mouvantes architectures ». Et quelle raison peut-il y avoir pour supposer qu'il en soit autrement dans la vie de l'âme, comme si mobilité indéfinie et passivité complète devaient s'exclure ? Jamais n'a été réfutée la remarque de Spinoza qui veut que le sentiment d'être libre s'éprouve au plus haut degré là où précisément, comme dans l'ivresse, il est le plus manifeste que le sujet ignore les causes qui le font agir, qu'il a perdu la maîtrise de sa pensée et de sa parole.

La réalité de l'inconscient a mis en déroute le dogmatisme psychologique ; ce qui ne signifie pourtant pas que la liberté rationnelle doive être entraînée dans la ruine du libre-arbitre. Il y aura telle ou telle circonstance dans laquelle l'écart entre le point de départ de notre délibération et la décision qui affleure au point d'arrivée ne se laisse plus combler par une analyse, poussée aussi avant qu'on voudra, des forces inconscientes qui commandent le déroulement des passions.

L'*Andromaque* de Racine nous offre une idée admirablement nette de pareille possibilité. L'alternative semble formelle : ou la veuve d'Hector consent à épouser Pyrrhus, ou la mère d'Astyanax verra périr son fils. Ainsi posée la question se réduirait à un calcul de mécanique portant sur les coefficients respectifs de l'amour conjugal et de l'amour maternel cruellement dissociés. Mais l'héroïne de Racine brise le cercle par l'invention de « l'innocent stratagème » qui lui permettra tout à la fois de sauver la vie d'Astyanax et de conserver sa foi envers une mémoire sacrée : elle se donnera la mort sitôt après la célébration de son mariage. L'ingéniosité de l'intelligence, la générosité du cœur, ont créé de toutes pièces une solution qui paraissait interdite par l'énonciation des termes mêmes du problème.

Nous atteindrions ainsi un plan qui dépasse le flux spontané des phénomènes intérieurs. A l'imprévisibilité passive du caprice s'est substituée la certitude irrécusable d'une conquête, sans d'ailleurs que la détermination intégrale de l'événement particulier en reçoive la moindre atteinte : pas plus qu'elle n'était gênée par la contingence des lois de la nature, elle n'empêchera la liberté rationnellement fondée. L'*Éthique* spinoziste affirme tour à tour suivant le progrès d'une même méthode, fait entrer dans l'unité d'un même système, l'esclavage de l'homme sous l'empire des passions, sa libération grâce au pouvoir de l'intelligence.

Une telle conception est un paradoxe pour le réalisme qui ne laisse en effet d'autre choix que de subir une loi qui nous serait imposée du dehors ou de nous vouer au scepticisme par le sursaut de volonté qui nous en affranchit. Mais le propre du spiritualisme moderne, sur la base que lui assigna le génie de Descartes, est précisément d'échapper à l'étreinte illusoire d'une fausse alternative.

Sans doute sera-t-il besoin, pour nous assurer la conscience de notre liberté, que nous procédions d'abord à un sincère examen, à une critique inexorable, de nos préjugés ; et l'on voit Descartes, dans sa correspondance avec le P. Mesland, porter si loin l'ascèse de purification intellectuelle qu'il déclare légitime de repousser une vérité manifeste si nous pensions par ce refus « donner témoignage de la liberté de notre arbitre ». De même dans l'ordre moral un effort, que Descartes, après les Stoïciens, rapproche curieusement de l'ordre esthétique, permet de rejeter à la superficie de l'être la douleur qui paraissait devoir nous accabler : « nous pouvons empêcher que tous les maux qui nous viennent d'ailleurs, tant grands qu'ils puissent être, n'entrent plus avant en notre âme que la tristesse qu'y excitent les comédiens quand ils représentent devant nous quelques actions fort funestes ». Mais ce détachement systématique se retournerait contre soi s'il acceptait de se fixer définitivement et de se perdre dans une attitude d'ironie transcendantale où rien n'existe pour le moi qui excède les limites et qui n'exprime le reflet de sa propre personnalité.

Déjà l'artiste, qu'il se donne à tâche de fuir le réel ou d'en invoquer l'image, a trouvé dans l'intention de son œuvre une règle qui va s'imposer à son activité. Du point de vue spéculatif, où la liberté prend pour norme la recherche du vrai, il est encore plus manifeste que le moment du doute « hyperbolique » ne sera que préparatoire. Lorsque Pyrrhon et Carnéade, lorsque Montaigne à leur suite, mettaient en relief l'incertitude et l'inconsistance des données sensibles, ils pouvaient se persuader qu'ils avaient ébranlé jusqu'en ses fondements l'édifice du savoir humain. L'entrée en scène de la méthode positive a changé tout cela. Copernic et Galilée nous ont appris qu'il nous fallait récuser l'image du soleil tel que les yeux le contempent et dont ils se croient assurés d'observer directement la marche, mais c'est afin de lui substituer l'idée véridique d'un astre qui est pour la raison situé au centre d'un système et autour duquel tournent la terre et les autres planètes.

Il n'est plus contesté que l'exercice de la liberté comporte deux démarches complémentaires : par la vigueur de la réflexion critique secouer le joug de la loi qui en apparence émane de l'objet et qui ce-

pendant se borne à refléter les dispositions subjectives de l'organisme³ ; par la puissance créatrice de l'intelligence atteindre dans son universalité intrinsèque la loi nouvelle qui régit effectivement les phénomènes de la nature. A quoi correspondent deux conceptions de la loi : d'une part, la loi d'avant la liberté, loi de l'homme *légiféré* contre laquelle l'esprit a dû s'insurger pour conquérir la conscience de soi ; d'autre part, la loi que la liberté se donne afin d'éviter que cette conquête se dissolve dans un geste stérile de révolte et de négation, loi de l'homme *législateur*. Là l'hétéronomie, condition d'une âme morte, destinée à demeurer courbée sous la double charge des impulsions naturelles et des contraintes sociales ; ici l'autonomie, marque d'une âme vivante qui déploie l'énergie de sa volonté en vue de fonder en soi et autour de soi le règne de la raison, de se rendre digne, comme dira Kant, du droit de cité dans la république des esprits.

L'opposition de ces régimes à dénominateur commun entraîne de curieuses diversités dans le passage à la pratique. La querelle des *Provinciales* montre les Jésuites aux prises avec ceux qu'ils traitaient de jansénistes. Le principe dont les deux groupes s'inspirent semble pourtant le même : « la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse » ; leur souci commun sera de mettre la conscience en règle avec l'ordre qui lui est prescrit d'en haut. Il arrive seulement que les uns ont prêté au soupçon de se tourner vers les fausses finesses d'une casuistique corrompue, additions implicites ou restrictions mentales, dans l'espoir de rompre avec le sens des textes tout en se donnant l'apparence d'obéir à la lettre ; les autres se refusent à séparer la vie chrétienne du scrupule sincère qui ne cherche d'apaisement que dans le surcroît des précautions et le redoublement de la rigueur. « Les saints, note Pascal, subtilisent pour se trouver criminels, et accusent leurs meilleures actions. Et ceux-ci subtilisent pour excuser leurs plus méchantes. »

Le problème est tout différent lorsque nous considérons le sujet autonome ; non seulement nous lui reconnaitrons un droit inaliénable de

³ Le plus haut génie ne préserve pas de la pire naïveté. Milton admet que Satan, l'esprit malin par excellence, se laisse duper par l'intuition géocentrique jusqu'à dire : « Soleil, toi devant qui les étoiles cachent leur tête humiliée. »

reprise sur une loi qui se manifeste à lui du dedans comme l'émanation d'une liberté foncière ; mais son devoir est d'en user afin que la conscience soit rendue à elle-même, qu'elle puisse, en toute indépendance de jugement, accomplir la mission qui est la sienne, c'est-à-dire qu'elle ne se relâche jamais de l'effort pour substituer dans les rapports humains au respect d'un ordre qui vaut seulement en tant qu'il est établi la souveraineté de règles avouables par notre sentiment et par notre volonté de justice, pour répondre aux appels d'un honneur qui n'accepte plus d'être confondu avec l'honneur du monde, à la générosité d'une noblesse de cœur sans commune mesure avec la noblesse du sang.

Il existe donc (selon le titre de l'ouvrage où Frédéric Rauh a réuni tant d'admirables analyses) une *expérience morale* au contact de laquelle la raison pratique s'assouplit, s'enrichit et se féconde. Une fois de plus la pensée contemporaine rejoint la parole toujours jeune et vivifiante de Socrate. Lui qui déclarait ne rien savoir sinon les choses de l'amour, il avait l'art de faire jaillir des sinuosités du dialogue la généralité d'une loi de l'action, et cependant il ne la retenait qu'à titre provisoire pour en surveiller l'ajustement au détail de la vie quotidienne, s'élevant de là au rare et au sublime par la force et sous la lumière de l'intelligence. De cet enseignement socratique Aristote devait fournir une expression parfaite lorsqu'il évoque l'arbitrage de l'honnête homme pour un jugement équitable et qu'il le compare à la règle de plomb des constructeurs lesbiens, qui se moule sur son objet. N'est-ce pas une préfiguration des instruments mathématiques qui ont été créés de nos jours et utilisés pour corriger les approximations auxquelles demeuraient arrêtées les formules trop rigides des lois de Mariotte et de Newton ? L'œuvre du génie scientifique s'accorde à l'apostolat moral de Socrate ; si bien que de leurs relativismes conjugués se dégage en pleine clarté la première des vérités philosophiques, l'unité de la spéculation et de la pratique, seule capable d'assurer l'intégrité de la conscience humaine.

CHAPITRE IV

AMOUR

[*Retour à la table des matières*](#)

« Il y a des gens, écrit La Rochefoucauld, qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient entendu parler d'amour. » Le prestige du mot entraînerait le sentiment de la chose ; propos assez étrange en soi, d'autant plus surprenant chez un moraliste enclin à considérer que tout mouvement qui semble nous porter vers autrui est une forme dérivée et déguisée de l'affection que le *moi* éprouve naturellement pour le *moi* et qui le condamne à demeurer enfermé dans un horizon d'individu sans noblesse et sans générosité. Mais l'auteur des *Maximes* se réservait de prendre l'amour dans une telle acception qu'il lui enlève toute chance de s'appliquer effectivement. La vérité de l'amour, si elle implique avant tout l'abnégation de soi, le don entier de la personne, n'en exclut-elle pas la réalité ? « Il en est du véritable amour comme de l'apparition des esprits : tout le monde en parle, mais peu de gens en ont vu. » Ce ne sera guère plus qu'une clause de style : « L'amour prête son nom à un nombre infini de commerces qu'on lui attribue, et où il n'a non plus de part que le doge à ce qui se fait à Venise. » Disons donc que, si en principe et pour sauver les apparences l'amour règne, l'amour-propre gouverne, qui a ses racines dans les conditions élémentaires de l'ordre vital. La cellule se nourrit afin de se conserver, et se divise par l'effet de la nutrition : de même l'organisme se reproduit sans que la naissance rompe tout à fait le lien des progéniteurs et de la progéniture. Nous concevons ainsi qu'une sympathie d'ordre instinctif aille s'établir entre les êtres qui ne contredit pas fondamentalement à la souveraineté de l'égoïsme. Nous

semblons nous attacher aux autres alors que le but unique de nos paroles, de nos gestes, de nos actes, est de nous les attacher. Les virtuoses de la séduction lisent dans le jeu de leur partenaire pour l'amener plus aisément à leurs fins. Ainsi entendu l'amour est une espèce du genre ambition, une conséquence de cette impulsion congénitale à élargir sans cesse autour de nous la sphère de nos « appartenances ».

Comment arrive-t-il donc que nous nous montrions capables de redresser le sens de l'amour, en atténuant, en sacrifiant parfois, ce qui semble pourtant exprimer l'essence de la vie, la tendance à faire de notre intérêt personnel le tout de l'existence ? La pluralité des individus rend inévitable le choc des vagues d'ambition ; elle déchaîne, selon l'expression classique de Hobbes, la guerre de tous contre tous. Pour en conjurer la menace le philosophe n'imaginait rien d'autre qu'un régime de terreur imposé par l'État-Léviathan ; mais c'est à quoi l'humanité a refusé de se résigner. Elle a demandé au progrès de la réflexion de désarmer les passions mauvaises et les haines mortelles. Le salut est en nous. Effectivement, quiconque a pris conscience de la crainte qu'autrui peut lui inspirer sera porté à s'abstenir de ce qui en provoquerait l'hostilité. D'où la formule défensive : *Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit à toi-même*. Ce n'est là sans doute qu'un conseil de prudence ; toutefois cette réciprocité que l'on attend d'autrui tend à susciter une réciprocité plus haute, qui se traduira par le précepte positif : *Fais aux autres ce que tu voudrais qu'on te fit à toi-même*.

La justice est allée au-devant de l'amour jusqu'au moment où l'amour va au-devant de la justice ; mais ce n'est plus tout à fait le même amour ni la même justice. Les nécessités de l'équilibre social ont conduit à établir des barrières qui, fixées par les textes de la loi et avec les sanctions de la force, protégeront l'activité des personnes contre toute intrusion du dehors. Or, ces barrières, l'élan de l'amour refuse de les connaître ; il aspire à s'installer dans le centre de perspective où lui paraissent résider l'intérêt d'autrui et ses chances de bonheur. C'est là qu'il rencontre l'épreuve : la réciprocité lui semble aller de soi. Ne suffit-il pas d'aimer pour être aimé ?

Je vous crois près de moi quand je suis près de vous.

Et non seulement cela : si nous sommes aimé, nous réclamons spontanément qu'on nous aime de la façon dont nous aimons, souffrant comme d'une désharmonie anormale de tout ce qui marquerait entre les âmes une différence irréductible de tonalité, menacés perpétuellement, et menaçant par là même de nous retourner contre notre intention première : « L'on veut faire, observe La Bruyère, tout le bonheur ou, si cela ne se peut ainsi, tout le malheur de ce qu'on aime. »

Nous surmonterons l'obstacle dans la mesure où nous serons capables de substituer à la sympathie instinctive une autre forme de sympathie qui réclame, pour se défendre de l'égoïsme naturel, un effort d'imagination et de réflexion. Il est essentiel ici d'insister sur l'aide puissante dont nous sommes redevables au développement de la culture esthétique. L'art est par excellence le médiateur des âmes. Les personnalités idéales qu'il insinue en nous ont avec les personnes réelles cette différence capitale qu'elles s'ouvrent pour nous du dedans au dehors, définies qu'elles sont par certains traits déterminés que ne sauraient affecter les vicissitudes du temps. Il nous suffit de ne pas nous raidir contre, et nous voilà détachés de notre situation particulière dans le monde et dans la société, oublieux des problèmes qu'elle soulève et des soucis qu'elle entraîne, engagés presque à notre insu dans la voie du désintéressement spirituel. Autrui a cessé d'être l'étranger. Nous apercevons alors ce qu'il peut y avoir d'inconsciente tyrannie dans une affection qui, toute sincère qu'on la suppose, demeure liée et bornée à la perspective de notre personne. Nous acquérons la faculté de vivre pour notre prochain, non plus selon le portrait que nous nous en sommes fait par analogie avec nous-même, mais selon l'idée la plus conforme à ce qui est son caractère et sa raison d'être. L'amour a suscité une justice supérieure à la généralité des formules juridiques, qui vérifie sa définition leibnizienne : « Aimer c'est trouver sa joie dans la félicité d'autrui. »

Quand on considère le mouvement qui porte l'amant vers l'aimée, le renversement de l'instinct vital, qui déjà semblait s'accomplir de lui-même à l'intérieur des attachements de famille dans la tendresse des parents pour leurs enfants, apparaît comme le plus grand miracle de l'humanité. Né d'un appétit de jouissance et de conquête, l'amour acceptera de se laisser conquérir jusqu'à se faire une loi du renonce-

ment, jusqu'à en célébrer dans le murmure d'un chant oriental, la douceur inattendue : « Contente-toi de ce que tu as, un faible sourire, quelques mots, un regard. Il ne faut pas soupiner après l'être entier. Sens son odeur exquise, vois la splendeur de sa beauté. Mais ne soupire pas après Elle. L'âme humaine n'est pas un objet de désir. Le crépuscule est calme et le monde silencieux. Éteins le feu du désir dans les larmes. »

L'amour en arrive à décliner l'assistance de cette beauté qui l'a d'abord provoqué ; il nous demandera de nous attacher aux créatures moins par ce qu'elles ont d'aimable que par leur besoin de se sentir aimées. N'est-ce pas l'être le plus curieux d'une esthétique raffinée, le poète de *don Juan aux enfers*, qui, par delà sa volonté de révolte, célèbre l'extension que comportent le mot et l'idée ?

Sache qu'il faut aimer sans faire la grimace
Le pauvre, le méchant, le tortu, l'hébété,
Pour que tu puisses faire à Jésus quand il passe
Un tapis triomphal avec ta charité.

Tel est l'Amour. Il traverse l'amitié pour s'élever au-dessus de l'amitié. Enfin, si sa récompense suprême est de pouvoir se rendre témoignage qu'il est cause du bonheur de l'aimé, la réciprocité ne lui sera plus nécessaire pour atteindre à sa plénitude : car l'amour a découvert en soi la source d'une joie inaliénable : « Si je t'aime, que t'importe ? » le cri est de Goethe lui-même, en écho à la démonstration *more geometrico* du théorème 19 de la cinquième partie de l'*Éthique* : « Celui qui aime Dieu ne peut pas faire effort pour que Dieu l'aime en retour ⁴. »

On s'explique ainsi la diversité des aspects sous lesquels se présente ce que nous pourrions appeler l'*Histoire littéraire du sentiment amoureux*. Dès que l'on commence à parler de l'amour comme d'un substantif, le mythe apparaît. L'Éros du *Banquet* platonicien se charge de tous les attributs contraires : don perpétuel et quête sans fin, satisfaction et curiosité insatiable, riche de toutes les promesses de la vie et

⁴ Par contraste la plainte naïve et superbe qu'aurait proférée Louis XIV après la défaite de Ramillies (selon Chamfort, Voltaire la tenait d'un vieux duc de Brancas) : « Dieu a donc oublié tout ce que j'ai fait pour lui. »

victime de ses inévitables désillusions, également susceptible de s'enraciner dans l'habitude et de se dissoudre par elle. C'est une liqueur trop précieuse pour qu'on ne craigne pas de la perdre en la répandant. « A l'ennemi et à l'ami, confesse le poète arabe Amir Arif, je dis que tu es méchante afin que personne ne t'aime sauf moi. » Pourtant il est impossible de nous soustraire au sentiment que l'amour est ébranlé dans sa base quand on rétrécit l'horizon autour de lui. L'auteur de l'*Échelle de Jacob*, M. Gustave Thibon, réplique admirablement : « L'amour *intégral* exclut l'amour *exclusif* : je t'aime trop pour n'aimer que toi. » La force de l'élan spirituel est invincible, et c'est encore dans l'héritage platonicien que nous en recueillons l'expression classique. La mystérieuse Diotime s'élève au-dessus du mythe qu'elle avait elle-même développé, pour initier le Socrate du *Banquet* au progrès d'intelligence et d'amour, inséparablement unis, qui du monde des corps passe au monde des âmes et finit par s'épanouir dans la pleine lumière de l'universalité absolue.

La séduction de cette dialectique a enchanté les siècles : elle serait dangereuse si nous demeurions sous le charme sans descendre en nous et nous demander jusqu'à quel point la réalité de la conscience vivante correspond effectivement à ce qu'elle a pu admirer du dehors et à ce qu'elle voudrait laisser voir au dehors. L'appel au droit et à l'art, le transport mystique, sont tout prêts à fournir des alibis pour une hypocrisie dont la clairvoyance sévère d'un Pascal ou d'un Freud nous invite à scruter les replis. L'amour nous aveugle sur nous-même encore plus que sur autrui. Du fond des siècles retentit l'avertissement de Sophocle : « Qui t'a en lui a perdu la raison. Des justes mêmes tu fais des insensés. » L'homme se transforme et se dément, comme arraché à lui-même. « L'amour est fou, dit le Roumi (Djemal Ed Roumi, texte traduit du persan par Clément Huart), et nous sommes les fous d'un fou. » Dans le drame d'Othello l'absolu de confiante adoration a un contre-coup ruineux ; ce n'est plus le More qui décide du sort de Desdémone, c'est Iago. Arnolphe et Alceste n'étaient, eux aussi, des jaloux qu'en puissance : il a fallu la fausse clôture d'Agnès et le salon trop largement ouvert de Célimène pour exaspérer leur passion. De naissance et de vocation Tristan est le preux des preux ; sous le charme d'Yseult il devient le traître qui lui-même se verra trahi. En sens inverse l'arrivée de Sévère en Arménie est l'occasion par laquelle Po-

Iyeucte fera du sacrifice de sa tendresse pour Pauline le piédestal de sa sainteté.

Comment donc opérer le départ de ce qui dépend des caractères et de ce qui revient aux événements dans la destinée des individus et des couples ? Déjà entre Adam *et* Ève il y a lieu de nous demander si cette syllabe *et*, où les logiciens ont voulu voir une constante a retrouvé intacte après le péché sa signification première ? Le maître de la psychologie amoureuse montre au cours d'une même pièce, dans l'intervalle classique d'une journée, les passions se répercutant d'un personnage sur l'autre au point que les couleurs originelles risquent de s'effacer jusqu'à se perdre dans leur contraire :

Ah ! ne puis-je savoir si j'aime ou si je hais ?

Cette déchirante incertitude, cette oscillation angoissante Pyrrhus l'éprouve à l'égard d'Andromaque, Oreste à l'égard d'Hermione tout autant qu'Hermione à l'égard de Pyrrhus. Comme l'amour s'accompagne naturellement chez Corneille d'héroïsme et de générosité, il appelle dans le théâtre de Racine la souffrance et la cruauté.

La hantise de cette sorte de conversion à rebours crée une inquiétude d'un rythme curieusement analogue, dans le domaine profane, à celle qui s'emparait de Pascal devant le mystère de la grâce divine, et qu'il lui semblait impossible d'apaiser humainement parce qu'elle met en cause précisément ce que nous ne pourrions jamais être assuré d'avoir atteint : la substance radicale et la sincérité foncière du sentiment. Musset s'endort Octave et se réveille Cœlio, portant en lui la double expérience, ou le double rêve, d'un libertinage de cœur et d'un désespoir romantique. Symétriquement, pourrait-on dire, Vigny symbolise la destinée éternelle de l'être féminin par Dalila.

Toujours le compagnon dont le cœur n'est pas sûr
La femme enfant malade et douze fois impur

Mais aussi par Éva « compagne délicate » vouée à incarner

L'enthousiasme pur dans une voix suave.

On serait certes injuste envers la vie si l'on fermait les yeux sur les heures bénies, prolongées souvent durant des existences entières, qui ont, non seulement surmonté, mais ignoré le péril. Comment ne pas

accueillir un témoignage tel que celui dont nous devons l'admirable expression au romancier finlandais Linnankaski ? « Par toi j'ai appris combien mystérieuse, profonde et sacrée, est l'union de l'homme et de la femme. Ce n'est point une rencontre de hasard, rien qu'étreinte et que baisers, ou le courant printanier de deux sentiments, mais un silencieux bonheur qui circule dans les veines comme la sève dans les racines de l'arbre, invisible, mais cependant essentiel, muet, mais révélant tout sans que remuent les lèvres. »

Néanmoins le problème demeure parce que l'homme est un être dont la nature est de vivre dans le temps, et parce que, comme Fénelon l'écrivait à Madame de la Maisonfort, « l'amour ne peut cesser de vouloir aimer ». Aussi, quand un Shakespeare et un Wagner poussent jusqu'à son paroxysme l'union absolue des êtres, ils se tournent aussitôt vers la mort et lui demandent de la marquer du sceau de l'éternité. Mais la tragédie de Roméo et Juliette est due à des circonstances extérieures qui n'altèrent en rien l'heureuse perfection de leur amour, tandis que par son origine et dans son essence la passion de Tristan et Yseult a besoin du recours à la nuit et du refuge dans le néant pour consacrer l'extase d'une aliénation réciproque.

A un niveau inférieur il arrive que l'amour cherche dans le renouvellement incessant de son objet, un moyen d'échapper à la menace de l'habitude et à la misère de l'oubli. « L'amour heureux s'éteint de lui-même dans la jouissance », prétendait Byron, allant ainsi au-devant de la légende qui s'est formée autour du nom de don Juan et dans laquelle on le voit en chaque moment

Préférer la couleur des yeux qui (*le*) regardent.

S'il abandonne aujourd'hui l'aimée d'hier, c'est qu'il obéit au désir de rester fidèle à l'amour de l'amour, de pratiquer une sorte d'universalité qui sous les dehors d'un égoïsme radical imite, ou parodie, l'expansion sans limite d'une charité véritable. Orientations inverses, non pas tout à fait contradictoires, puisqu'assez communément elles se succèdent dans l'âme, puisqu'il arrive même qu'elles s'entremêlent comme cela semble avoir été le cas de Chateaubriand, ou, mieux encore, de Frantz Listz. Dans leur langage et apparemment dans leur vie, passion terrestre et aspiration mystique interfèrent de façon presque continue ; à tout le moins leurs exemples peuvent servir

de points de repère pour ce qui importe ici : nous reconnaître dans nos souvenirs, nos regrets, nos espérances, en vue d'une juste appréciation du sujet et de la qualité de nos attachements.

[*Retour à la table des matières*](#)

CHAPITRE V

DIEU

[*Retour à la table des matières*](#)

Parler d'amour à un jeune homme, c'est susciter en lui des questions dont les termes mêmes restent obscurs, tant ils sont appelés à varier de sens selon les rencontres qui projetteront leurs rayons ou leurs ombres sur le cours de sa vie. Parler de Dieu à un enfant, c'est lui apporter, ou lui imposer, un faisceau suffisant de réponses pour le garder, son existence durant, à l'abri d'une curiosité dangereuse. L'héritage religieux serait indépendant des hasards et des fantaisies qui peuvent traverser l'histoire et la pensée d'un individu ; il est d'ordre sociologique, c'est-à-dire qu'en les admettant dès leur premier âge au spectacle des cérémonies, en les faisant participer aux vertus de la prière, une société constituée réserve à ses membres le privilège de posséder l'ultime mot des choses, les secrets du passé du monde et du sort de l'humanité. Après les plus profondes méditations de mathématicien et de physicien, de psychologue et de moraliste, Pascal conclut au contraste, que son génie met dans un relief saisissant entre la « superbe diabolique » de la raison et un conformisme littéral et total, une soumission humble à la folie de la croix : « La Sagesse (note-t-il sous l'autorité de saint Mathieu) nous envoie à l'enfance. » Exactement à la même époque Spinoza, chrétien vis-à-vis de lui-même sinon des autres, ne témoigne pas d'une adhésion moins directe à l'esprit de l'Évangile lorsqu'il se règle sur la parole qui coupe court aux tentations de retour en arrière : « Vous laisserez les morts ensevelir ^{p051} les morts. » La nouveauté du Nouveau Testament ne sera plus qu'il succède à l'Ancien dont il prolonge les miracles et dont il accomplit les

prophéties ; car il serait alors menacé de succomber à son tour par le simple effet d'un inévitable vieillissement ; c'est qu'il a proclamé la rupture complète avec le temps, c'est qu'il a introduit l'homme dans la région des vérités éternelles. Dieu y est considéré selon la pureté de son essence, délivré des attaches empiriques qui subordonneraient son existence et sa nature aux cadres mesquins d'une chronologie et d'une géographie. La raison, qui déjà dans le domaine scientifique fait la preuve de son aptitude à prendre possession de l'infini, ouvre la voie du salut et donne accès à la béatitude.

L'œuvre de Pascal et l'œuvre de Spinoza figurent comme les deux extrémités de la pensée religieuse. Et si c'est charité envers autrui d'aimer ses antipodes, c'est justice envers nous-même que d'y porter notre attention afin de nous situer exactement. Comment s'assurer d'avoir trouvé si l'on n'a pas conscience d'avoir poussé jusqu'au bout l'effort de la recherche et le scrupule de la critique ?

On a bien souvent répété les vers de Voltaire :

L'univers m'embarrasse ; et je ne puis songer
Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger ;

sans doute croyait-il qu'il se bornait à être l'interprète du sens commun, qu'il appliquait directement le principe de causalité, norme de l'intelligence humaine. La toute puissance divine se manifeste dans les phénomènes de la nature. D'autant qu'ils sont plus inattendus ou plus frappants, apparition d'un arc-en-ciel, bruit du tonnerre, d'autant ils nous pressent davantage de leur découvrir une signification concernant les affaires qui intéressent, je ne dis pas notre planète, mais le petit coin de terre où nous nous agitions. Il n'y a point d'événements, si minimes, la chute d'un passereau, la perte d'un cheveu, où il ne nous soit commandé de retrouver la main de Dieu, l'effet d'une intention providentielle, tandis que Bossuet explique de haut le cours de l'histoire méditerranéenne. Comment hésiterait-on à justifier le dénouement de chacune des crises que l'humanité a traversées puisqu'on se réserve le droit d'invoquer tantôt le courroux légitime de Dieu, et tantôt son infinie miséricorde ? Procédé infaillible en apparence, mais dont le dogmatisme élémentaire ne nous permettrait pas de comprendre ni la pluralité des religions, ni les obstacles que chacune d'elles a perpétuellement dressés devant soi.

Jules Lagneau, dans ses *Leçons sur l'existence de Dieu* pose le problème : « Affirmer que Dieu n'existe pas est le propre d'un esprit qui identifie l'idée de Dieu avec les idées qu'on s'en fait généralement et qui lui paraissent contraires aux exigences soit de la science soit de la conscience. » La confusion des vocabulaires risque de lier à un même sort, d'entraîner dans une chute commune, la religion conçue comme fonction suprême de la vie spirituelle et les religions données dans l'histoire en tant qu'institutions sociales. Celles-ci comportent un Dieu particulier qu'on désignera par un « nom propre » ; son culte et ses attributs sont définis dans des formules de symboles qui sont naturellement conditionnées par le degré où la civilisation était parvenue à l'époque de leur énoncé. Le progrès du savoir scientifique et le raffinement de la conscience morale se tournent alors en des menaces contre la tradition des dogmes qui tenteront d'y échapper par le saut brusque dans le mystère de la transcendance. Pourtant, si la science porte avec elle la norme du vrai comme la conscience morale la norme du bien, le devoir de la pensée religieuse est d'en chercher l'appui bien plutôt que d'en fuir le contrôle.

Reconnaissons donc qu'il y a dans l'effort intellectuel du savant, dans la réflexion critique du philosophe, une vertu de désintéressement et de rigueur avec laquelle il est interdit de transiger. Au premier abord rien ne nous paraissait plus simple que de conclure de l'horloge à l'horloger ; mais ce qui aurait dû être prouvé pour conférer quelque solidité à l'argument, c'est que le monde est bien une horloge, une machine dont l'ajustement atteste que l'auteur s'est effectivement proposé un but déterminé. Cela pouvait aller sans trop de difficulté tant que l'orgueil humain demeurait installé au centre des choses et rapportait à l'intérêt de notre espèce les aspects multiples et les phases successives de la création. Il n'en est plus de même aujourd'hui. Plus s'élargit l'horizon qu'atteignent nos lunettes et nos calculs, plus aussi l'univers, théâtre de combinaisons élémentaires aux dimensions formidables, n'enfonce dans ce silence d'âme qui effrayait, sinon Pascal, du moins son interlocuteur supposé. Le *Deus faber*, le Dieu fabricant, auquel se réfère l'anthropomorphisme de Voltaire, est décidément fabriqué de toutes pièces.

Il est vrai qu'en passant de l'ordre de la matière à l'ordre de la vie nous devons, en toute franchise, nous déclarer hors d'état d'éliminer

la finalité au seul profit des antécédents physico-chimiques. Mais sommes-nous réellement en présence d'un système de fins qui réclamerait l'action préméditée d'un artisan parfait ou tout au moins très habile ? Ne serait-ce pas plutôt, suivant l'idée qui inspirait l'esthétique de Kant et la métaphysique de Schopenhauer, une *finalité sans fin*, témoignant d'une adaptation littéralement merveilleuse du jeu des parties de l'organisme à l'activité du tout, mais ne laissant nulle part transparaître la moindre trace d'un but extérieur qui ferait comprendre et qui justifierait la coexistence soit des espèces soit des individus ? Le monde des vivants offre le spectacle d'une lutte universelle où l'appétit de massacre trouve à son service, pour l'attaque comme pour la défense, des moyens dont la variété, l'ingéniosité, la complexité, défient l'imagination, sans qu'on y aperçoive d'autre dénouement que le fait brutal de la mort. Et ce n'est certainement pas l'avènement de l'humanité, le cours de son évolution, fût-ce à partir des temps historiques, qui viendraient atténuer les couleurs sinistres du tableau. Le progrès de la conscience, considéré en compréhension, ne fera que rendre plus inexplicable et plus révoltant l'acharnement insensé, l'acharnement bestial, de l'homme contre l'homme.

Comment dès lors ne pas céder à la tentation de dissocier les composantes de la causalité surnaturelle, selon qu'elle favorise nos désirs ou qu'elle contredit nos espérances ? Face à la sainteté d'un Dieu bon et de ses serviteurs angéliques il y aurait une divinité maudite, des « malins génies », qui s'interposeraient entre le ciel et la terre pour rompre l'harmonie préétablie de leurs rapports, pour provoquer les crises dont la tradition s'est conservée dans les différents systèmes de cosmogonies et de théogonies. Autant qu'aux Dieux les croyances antiques donnent place aux démons dont l'influence perfide s'insinue à l'intérieur de la volonté humaine et la corrompt en sa racine. L'humanité serait comme une espèce dégénérée qui demandera, pour le retour à l'équilibre normal une intervention symétrique et réparatrice de celle qui est à l'origine de la chute. L'enseignement de la Bible et l'enseignement de l'Évangile convergeraient dans l'évocation sublime du sacrifice que Dieu a consenti en livrant au supplice un fils unique. Jésus, « fils éternel de Dieu », dit Bossuet, Jésus, « sans mère dans le ciel et sans père sur la terre », s'offre volontairement à une mort humaine pour racheter le crime de désobéissance commis par Adam et Ève sous le souffle pernicieux du serpent.

Voici près de deux mille ans que le drame du Calvaire s'est accompli à Jérusalem ; et il n'y a pas dans notre Occident de conscience qui n'en ait ressenti intimement l'émotion déchirante. Abordant le problème qu'il pose du point de vue proprement théologique, les interprètes les plus pénétrants du dogme, le catholique Malebranche et le protestant Leibniz s'accordent pour nous renvoyer à une glose qui se chantait « la veille de Pâques dans les Églises du rite romain » et qui célébrait le péché nécessaire d'Adam que la mort du Christ a effacé, la faute heureuse qui a valu un tel et si grand Rédempteur

O certe necessarium Adæ peccatum
 Quod Christi morte deletum est !
 O felix culpa, quæ talem ac tantum
 Meruit habere Redemptorem !

A la réflexion cependant cette nécessité d'insérer dans le plan d'une Providence céleste et la déchéance héritée du couple originel et la descente d'un Dieu dans notre monde terrestre souffre d'une difficulté qui déborde les cadres de l'enseignement chrétien comme Leibniz en témoigne par le mythe final de sa *Théodicée* : de même que la disgrâce d'Adam a dû préluder à la grâce de Jésus, de même le viol de Lucrece par Tarquin a préparé l'ère républicaine d'où dépendait la grandeur de la Rome antique. En un cas comme en l'autre il nous est impossible de nous soustraire à l'obligation de nous demander comment un Dieu a pu vouloir cela, pourquoi il lui a plu de procéder par une stratégie oblique, par un détour ténébreux, sans avoir l'excuse derrière laquelle les hommes ont coutume de se retrancher de la misère de leur nature ou de la fatalité des circonstances, pourquoi lui, le Tout-puissant, il n'a pas suivi la voie de rectitude et de clarté ; voie pure et sainte, seule susceptible de répondre à l'absolument absolu de perfection qui est l'unique et fondamentale raison d'être du divin.

Pascal est allé jusqu'au bout dans la méditation douloureuse du mystère. Enseigné par Isaïe et par saint Paul il nous propose la psychologie d'un Dieu qui « s'est voulu cacher » afin d'assurer que toute chose tournera en effet à la confusion des damnés autant qu'à la faveur des élus. Le spectre du mal s'associerait à la notion de ce qui devait l'exclure de la façon la plus formelle ; et par là s'introduit dans le gouvernement des affaires humaines un passif dont une conscience droite se résignera difficilement à prendre son parti.

On comprend alors la résistance opposée par sa propre Église à l'image que Pascal se faisait de la religion chrétienne, mais aussi que la réflexion philosophique, réprouvée avec tant de violence par la tradition d'un strict augustinisme, soit rentrée en scène pour écarter les fantômes inverses et conjugués de l'agnosticisme et de l'anthropomorphisme. « Les vices, écrit La Rochefoucauld, entrent dans la composition des vertus comme les poisons entrent dans la composition des remèdes. La prudence les assemble et les tempère. » De même on peut attendre que les dangers mortels de l'anthropomorphisme et de l'agnosticisme, loin de se multiplier l'un par l'autre, se limitent mutuellement et finissent par se neutraliser. Après avoir abaissé Dieu au niveau de nos « conjectures et analogies » en lui prêtant tour à tour vengeance par jalousie et revirement de compassion, ou le relève brusquement hors de toute portée pour préserver le secret de sa conduite, pour fonder « l'incertitude du jugement » qui fait peser son angoisse sur les âmes du purgatoire et sur les martyrs eux-mêmes.

Mais la pratique religieuse ne se confond pas avec les mixtures de la chimie médicale ou avec les faux semblants de la morale mondaine. Elle réclame de tout autres critères de vérité, de tout autres garanties de pureté. C'est pourquoi on aura beau professer un mépris superbe de la raison ; il n'est pas possible que l'on se prive entièrement de ses services. Les attributs dont on a doté un être en qui devront s'unir puissance, sagesse, sainteté, requièrent, afin de s'appliquer, effectivement, la démonstration méthodique qu'un tel être existe bien. L'argument banal par la causalité n'aurait même pas pu être mis en forme si on n'y avait, suivant la remarque irréfutée de Kant, glissé un appel implicite au raisonnement ontologique sans lequel aurait été d'une évidence aveuglante la pétition de principe impliquée par le passage du fini à l'infini, de l'imparfait au parfait. Mais à son tour l'argument ontologique sera convaincu de sophisme lorsque du moins on le fait consister à poser la réalité de l'être divin en tant que conséquence logique de sa définition conceptuelle. Saint Thomas d'Aquin suivant les traces du moine Gaunilon, repousse les tentatives de saint Anselme pour déduire d'une essence une existence transcendante à cette essence ; et cela revient à dire qu'une théologie réaliste est contradictoire dans les termes.

Dieu ne naîtra pas d'une intuition tournée vers l'extérieur comme celle qui nous met en présence d'une chose ou d'une personne. Dieu est précisément ce chez qui l'existence ne sera pas différente de l'essence ; et cette essence ne se manifestera que du dedans grâce à l'effort de réflexion qui découvre dans le progrès indéfini dont est capable notre pensée l'éternité de l'intelligence et l'universalité de l'amour. Nous ne doutons pas que Dieu existe puisque nous nous sentons toujours, selon la parole de Malebranche, du mouvement pour aller plus loin jusqu'à cette sphère lumineuse qui apparaît au sommet de la dialectique platonicienne où, passant par dessus l'imagination de l'être, l'unité de l'Un se suffit et se répond à soi-même. Méditer l'Être nous en éloigne ; méditer l'unité y ramène.

L'effort pour égaler Dieu à la pureté de son essence semblera d'une difficulté décevante. Cette déception est un hommage. Nous avons à nous persuader comme Épicure, et mieux encore que lui, de ce qu'il écrivait à Ménécée : « l'impie n'est pas celui qui détruit la croyance aux Dieux de la foule, mais celui qui attribue aux Dieux les traits que leur prêtent les opinions de la foule. » L'accusation d'athéisme, qui devait se renouveler contre les héros d'une spiritualité véritable, Socrate, Spinoza, Fichte, est toute naturelle de la part de ceux pour qui c'est diminuer Dieu que de chercher à le tirer hors des perspectives humaines, de le reléguer, si on ose risquer l'expression, dans le divin.

Mais pour le philosophe il importe bien moins d'être méconnu que de ne pas se méconnaître soi-même. Et là, par une disgrâce qui devait peser lourdement sur les temps à venir, c'est de Platon qu'est venu le mauvais exemple. En contradiction avec l'austérité franche, avec le scrupule méthodique, dont on rapporte qu'ils caractérisaient son enseignement oral, l'œuvre littéraire de Platon fait une place considérable à l'imagination mythique, et cela dès la fin du même dialogue de la *République* qui l'avait condamnée en termes formels. Bien pis, le *Timée* tout entier emprunte le détour du mythe pour suppléer aux déficiences du système physique. Cette régression du progrès de la pensée vers l'autorité d'une tradition ou, comme on dit aujourd'hui, du dynamique vers le statique, n'est-ce pas expressément ce péché contre l'esprit dont nous étions déjà en droit de faire grief aux Pythagoriciens ?

Dans les siècles qui nous séparent de Platon le débat s'est resserré autour de la notion du Verbe qui ne cesse de réapparaître, aussi ambiguë dans son expression que salutaire dans son principe. Déjà, nous avons eu l'occasion de le noter, l'école stoïcienne qui avait hérité du Logos héraclitéen s'est épuisée à vouloir qu'il soit tout ensemble l'énergie de raison qui fonde du dedans la liberté de l'agent moral et le ferment de vie qui entretient au dehors l'harmonie universelle. Comment admettre que ce processus d'identification recouvre réellement une opération effective alors que les idées en présence appartiennent à des plans hétérogènes, orientées en sens inverse l'une de l'autre inclinant le sage tantôt à dompter la nature et tantôt à la suivre ? Avec le *Prologue* de l'Évangile johannique le problème devient plus pressant encore et plus aigu ; ce qui est en cause désormais, ce n'est rien de moins que la relation de la chair et de l'esprit, du temps et de l'éternité.

Pascal relève du courant paulinien, l'inspiration rationnelle d'où procède l'appel à la lumière intérieure qui, après le péché comme avant, éclaire toute créature dès son entrée en ce monde, reste à l'arrière-plan. Le Christ se produit essentiellement dans l'histoire des hommes : c'est le Libérateur, dénouant la crise qu'avait ouverte le ressentiment du Père contre Adam et contre sa postérité. Dans le quiétisme, qui tente d'expérimenter l'anéantissement de la personne et la fusion de l'âme en Dieu, Jésus, plutôt que le médiateur de la grâce, est le modèle dont l'imitation parfaite nous vaudra l'union intime à l'*Unité* même. Et c'est en vain que Malebranche, par une liaison étroite entre les enseignements positifs de la science cartésienne et la ferveur d'une piété augustinienne, fera leur part aux deux caractères du Verbe selon le christianisme : Verbe incréé qui consacre l'intelligibilité intrinsèque des rapports de grandeur, Verbe incarné, qui a rétabli l'ordre des rapports de perfection rompu par les suites de la faute originelle. Fénelon et Arnauld se dressent durement contre lui, qui tous deux cependant seront en but aux plus violents soupçons d'hérésie, faisant écho malgré eux à la parole dont leur adversaire commun avait ressenti l'amertume : *la vérité engendre la haine*.

Ainsi, ayant reçu le même baptême, formés dans la même Église, nourris des mêmes autorités, se sont traités en ennemis mortels des génies dignes d'une égale admiration pour la profondeur de la pensée

comme pour la noblesse de la vie. On dirait que la malédiction de la tour de Babel s'est perpétuée. Elle n'a pas seulement opposé les uns aux autres les cultes nés dans les différentes régions de l'Asie, provoqué le schisme d'Orient, brisé la paix chrétienne de l'Occident ; voici qu'au sein de l'Église catholique, et dans l'apogée de sa grandeur, un antagonisme mutuel frappe de paralysie les entreprises les plus puissantes qui jamais ont pu être tentées en vue de rendre aux articles de la foi leur force de persuasion et de rayonnement.

Mais devons-nous reconnaître Dieu ou le contraire de Dieu dans une puissance surnaturelle qui aurait, du haut de son éternité, mis en pratique les pires maximes du machiavélisme, qui aurait voué à dérision l'aspiration du genre humain à l'incomparable bienfait de l'unité spirituelle, à la pureté sainte de la tunique sans couture ? De nouveau la raison se révolte devant l'histoire, ou plus simplement contre la légende. Et avec quelle profondeur d'émotion se répercute dans tout notre être la voix du R. P. Congar : « Qui une fois a été saisi par l'angoisse de l'unité à retrouver, a perdu le droit de n'aller pas jusqu'au bout de sa loyauté, de ses efforts, de son courage et de l'absolu dans le don de soi. » (Chrétien désunis. Principes d'un œcuménisme catholique.)

Comment cependant se refuser à voir que l'évidence et la charité du cri vont plus avant que son intention déclarée ? On ne peut pas prononcer le mot dans une semblable explosion du cœur et désavouer l'idée en acceptant de restreindre l'étendue de son application aux symboles définis d'un *Credo* particulier. Ici toute limitation est littéralement une négation. Le fidèle du Coran est emporté par le même amour qui a entraîné le fidèle de l'Évangile. « Pourquoi, lorsque la nuit de l'Ascension Mohamed est parvenu jusqu'au Maître glorieux, a-t-il demandé seulement les croyants de sa communauté ? pourquoi n'a-t-il pas demandé *tout le monde*. » Et puisqu'il n'y a pas deux questions, il n'y aura pas deux réponses. La pieuse espérance ne serait pas encore satisfaite si l'heure bénie sonnait où le monde chrétien cesserait d'être livré à la dispute des Églises, puisqu'elle laisserait en dehors les deux tiers de l'humanité ; la majorité même ne suffirait pas ; il lui faut la totalité tournée unanimement vers un Dieu unanime, sur lequel aucune créature ne prétendra plus imprimer les marques humaines d'une certaine histoire et d'une certaine psychologie, un Dieu

si uniquement et si radicalement un que nous devons soupçonner un germe d'athéisme renaissant dans le moindre vestige de division qui subsisterait au ciel ou sur la terre.

Déjà dans l'ordre économique Platon dénonçait la distinction du *mien* et du *tien*, l'instant d'appropriation, comme les obstacles auxquels se heurtent l'avènement de la justice et le règne de la paix ; à plus forte raison nous garderons-nous de les transporter dans la cité divine, de dire : *Mon Dieu est mien et n'est pas tien*. Une profession d'universalisme peut ne recouvrir qu'un appétit de conquête et d'annexion qui ruinerait à l'avance l'espoir d'une universalité véritable ; l'exigence d'unité commande d'exclure toute exclusion. Elle nous interdit de détourner notre regard et notre ambition de la communauté où les hommes entreront, de quelques mots qu'ils se servent, soit pour se flatter et s'honorer eux-mêmes, soit pour se diffamer et se déchirer entre eux. Car sur tous, huguenots ou papistes aux « noms diaboliques », hérétiques ou orthodoxes, fidèles ou infidèles, idolâtres ou « païens », car sur tous, a rayonné la lumière du Verbe intérieur ; et cela suffira pour les reconnaître susceptibles d'être selon l'admirable expression que nous empruntons à M. Arnold Reymond « orientés du côté de Dieu », et pour les accueillir à titre également fraternel.

Ce qui a pu mettre en défiance certaines bonnes volontés et les empêche trop souvent d'aller « jusqu'au bout » de leur cordiale impatience, c'est, nous semble-t-il, une confusion trop fréquente entre les tendances, contraires cependant, de la religion dite naturelle et d'une religion proprement spirituelle. La facilité avec laquelle Voltaire se rallie à la preuve thomiste de l'existence de Dieu par la causalité physique montre qu'il se place sur le terrain du réalisme où s'affrontent les thèses de la transcendance théiste et de l'immanence panthéiste, toutes deux caduques au regard de la réflexion critique. Et dès lors on comprend que la religion naturelle se soit bornée à effacer des représentations traditionnelles les particularités qui caractérisent les croyances de tel ou tel peuple, de telle ou telle confession, pour n'en retenir que le dessin schématique conformément au préjugé scolastique d'une raison qui consisterait dans la faculté de généraliser et d'abstraire.

A l'inverse de cette attitude polémique et stérile, si la religion spirituelle considère les cultes établis, c'est pour s'associer du dedans à l'élan qui traverse leur histoire et pour les rapprocher de leur raison profonde. L'événement décisif de la tradition judéo-chrétienne, le passage de la Religion du Père, qui inspire la crainte, à la Religion du Fils, qui ne respire que l'amour, répond très exactement à ce moment précis de la dialectique du *Banquet* où Platon évoque le mythe de Cronos détrôné par Zeus ; par quoi est signifié la fin de l'ère de violence qui sévissait même dans les hauteurs célestes. La loi de nécessité s'est inclinée devant l'ascendant de la paix et de l'amitié depuis que règne sur les Dieux le plus jeune d'entre eux, qui est l'Amour. L'une après l'autre, pensée hellénique et pensée chrétienne ont été ainsi conduites dans la voie de l'expérience mystique.

Aucun spectacle n'est plus émouvant que de voir Dieu se dégager des voiles de l'analogie anthropomorphique, devenir en quelque sorte davantage Dieu, à mesure que l'homme se désapproprie lui-même, qu'il se dépouille de tout attachement pour l'intérêt de sa personne, sacrifiant dans le sacrifice même ce qui trahirait une arrière-pensée de consolation sentimentale, de compensation dans un autre monde et dans une autre vie. Celui-là défend l'honneur de Dieu qui peut se rendre ce témoignage :

J'ai parfumé mon cœur pour lui faire un séjour.

Sans y laisser rien pénétrer qui ait quelque rapport avec la souffrance, l'erreur ou le péché. Le Dieu auquel les mystiques ne demandent plus rien sinon qu'il soit digne de sa divinité, *sub ratione boni*, ne saurait avoir de part dans ce qui ne ressort pas de l'esprit ; il est au-dessus de toute responsabilité dans l'ordre, ou dans le désordre, de la matière et de la vie. Il est l'idée pure qui rejette dans l'ombre, non seulement l'idole populaire d'un *Deus gloriosus* que réjouirait l'encens des offrandes et des prières, dont un blasphème parti de terre provoquerait la douleur et la vengeance, mais encore l'image, « sensible au cœur », d'un Dieu apitoyable, qui permettrait à ses fidèles d'en appeler des arrêts de sa justice et tempérerait pour eux les impulsions de sa colère.

Peut-on assurer que ces mêmes mystiques, qui ont avec une netteté décisive triomphé de l'anthropomorphisme, aient également réussi à

renverser l'obstacle de l'agnosticisme ? Nous hésiterions à répondre, tant ils sont dans le cours de leur histoire hésitants et troublés. Nous l'avons déjà dit, une expérience qui se détache de la conscience claire et distincte se refuse le moyen de justifier le caractère d'authenticité immédiate qu'elle réclame pour soi. L'intuition devait durer ; en fait, elle se dérobe, emportant avec elle joie et quiétude. L'angoisse a précédé l'extase ; de nouveau après l'extase l'angoisse reparaît. La séparation attendue entre les ténèbres et la lumière ne s'opère pas ; la menace demeure d'un retour à l'éblouissement de la « nuit obscure » par la persistance aveuglante de mystères qui se décorent vainement des noms prestigieux de Gnose et d'Apocalypse. Le Dieu inconnu est inconnu comme Dieu, autant que le Dieu humain demeurerait méconnu comme Dieu. Ainsi s'explique la tentation contre laquelle les mystiques de tous les pays et de tous les siècles se sont si mal défendus, soit de retomber sur la lettre des symboles dogmatiques, soit de suppléer à « l'intuition d'unité » par ce que Bergson appelle « l'expérience d'en bas », *terra incognita* des pratiques occultes et des aventures métapsychiques. L'univers physique y est pris à témoin d'exploits de domination et de pouvoirs de violation, qui seront réputés extraordinaires et surnaturels. Le spectacle des danses des saints derviches tourneurs suggère à Barrès cette remarque : « Le procédé mécanique est de l'essence de toute religion. On n'imagine pas une religion purement idéale et spirituelle. Il faut toujours des signes, des secours sensibles. »

Le mysticisme semble donc incapable de subsister en équilibre à son propre niveau. Ou il acceptera de descendre, et désavouera ce même idéal de spiritualité qu'il avait commencé par proclamer, ou bien le rationalisme interviendra pour le soulever au-dessus de lui-même et le mener jusqu'au bout « de son aspiration », jusqu'à la claire et pleine intelligence de l'unité de l'Un. Autrement dit, et en vertu peut-être d'une parenté originelle sur laquelle M. Pradines insistait récemment dans ses profondes études sur *l'Esprit de la Religion*, le rationalisme sauvera la vérité du mysticisme, à la condition seulement qu'il soit lui-même véritable. Et c'est ici que la révolution de pensée qui de l'univers de la perception à l'univers de la science a bouleversé les rapports que le sens commun conçoit entre l'abstrait et le concret, prépare et soutient le mouvement de conversion qui marque le tournant crucial de la vie religieuse. A mesure qu'elle s'éloigne de ce

qu'elle avait pris d'abord pour la réalité, qu'elle abandonne la représentation sensible, l'absolu temporel, la figure spatiale, qu'elle « dématérialise » tour à tour l'énergie, la masse et même l'atome, la raison se redresse dans ses principes et dans son exercice pour entrer en possession d'un monde également déconcertant par l'ampleur de son étendue et par la finesse de son tissu élémentaire. Bref le réalisme physique est ruiné. Ce qui désormais s'oppose au surnaturel ce ne sera donc plus la nature, mais bien le spirituel, ramené à son acception authentique par l'effort de réflexion idéaliste qui a dû se déployer à contre-courant des formes ancestrales du langage. Quand on parle de Dieu comme d'un objet, et puisque cet objet n'est donné nulle part, qu'il ne se laisse appréhender à aucun moment, il faut bien qu'il soit imaginé. Il devient alors inévitable que l'imagination trahisse Dieu en le représentant sur le modèle des créatures humaines, ou, si elle prétend s'affranchir de cette malheureuse subordination, elle déserte et tombe dans le vide. Reste la ressource de dire que Dieu est ineffable. Seulement la question sera de savoir s'il n'en est pas ici de l'ineffable, comme de l'irrationnel en mathématiques, si l'un et l'autre ont été déclarés tels en raison de leurs caractères intrinsèques ou simplement à cause des déficiences d'un langage qui prétend enchaîner la pensée à l'étroitesse de ses cadres préconçus et périmés, qui « substantifie » tout, même le Verbe, au risque de le matérialiser.

Le Dieu que nous recherchons, le Dieu adéquat à sa preuve, n'est pas quelque chose dont il y aurait vérité, mais ce par quoi il y a vérité. Ce n'est pas quelqu'un que nous ferions entrer dans le cercle de nos affections, qui s'entretiendrait avec nous au cours d'un dialogue où, quelles qu'en soient la hauteur et la beauté, il est trop manifeste que c'est l'homme qui formule les questions et apporte les réponses. Dieu est ce par quoi l'amour existe entre nous, la présence efficace dont dérive tout progrès que la personne humaine accomplira dans l'ordre des valeurs impersonnelles.

« Par ce qu'il nous a donné de son Esprit nous connaissons que nous demeurons en Dieu et que Dieu demeure en nous », ce verset de la première épître johannique, reproduit en épigraphe du *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, montre assez que l'immanence a un sens positif en tant que condition d'une spiritualité pure. Sans doute sur le plan des oppositions verbales elle est corrélative de la transcen-

dance ; elle l'exclut sur le plan des réalités effectives. Loin de se laisser traiter en reflet d'une ombre, en fantôme de squelette, elle est appelée à se gonfler de toutes les richesses qui alimentent du dedans l'activité de l'esprit.

Immanence signifie intériorité ; encore conviendra-t-il de veiller à ne pas trahir l'idée en prononçant le mot, à ne pas transporter l'intériorité dans l'espace en se figurant une enceinte du *moi* à l'intérieur de laquelle s'enfermerait l'enquête psychologique. L'appréhension passive des données immédiates n'atteindrait que la superficie de la conscience. Rentrer en soi-même, comme Malebranche y a magnifiquement insisté, c'est percer la couche des modalités individuelles, c'est se rendre attentif à l'universalité des rapports de grandeur, à l'évidence des rapports de perfection ; et c'est davantage encore : c'est, réfléchissant sur cette attention, se convaincre qu'aucune proposition démontrée ne saurait limiter l'élan vers le vrai, qu'aucun progrès moral n'épuise la volonté du bien. Une victoire acquise accroît le désir et apporte la promesse de conquêtes futures. Toute formule vérifiée implique la certitude d'une vérité nouvelle, plus vraie encore. Et le sentiment est le même que nous éprouvons dans le domaine esthétique ou dans le domaine pratique lorsque nous en venons à considérer les conditions de la beauté que nous admirons, de l'amour qui nous anime, lorsqu'enfin notre pensée rassemble les divers ordres de valeur qui attestent notre vocation spirituelle pour les faire converger dans l'unité de Dieu.

Ce sentiment et cette pensée sont à la base de la théorie des Idées qui devait marquer le destin de la spéculation occidentale, non sans néanmoins que la forme sous laquelle Platon les a traduits n'ait donné lieu à de mortels malentendus. La position des Idées à titre d'entités transcendantes, telle qu'elle ressort de certains textes du *Phédon* et de l'interprétation maligne d'Aristote, soulèverait, si le monde intelligible était autre chose qu'une périlleuse métaphore, des difficultés dont, au surplus, l'auteur du *Parménide* a été le premier à relever le caractère inextricable.

Pour triompher décidément du piège tendu par le réalisme du langage, il a fallu qu'avec les Stoïciens le Logos abandonne le vide du ciel métaphysique, que le progrès de la raison s'intègre en pleine lu-

mière à l'approfondissement de la conscience, témoin le commandement que Marc-Aurèle s'adresse à lui-même : « Creuse au-dedans de toi. Au-dedans de toi est la source du bien et une source qui peut toujours jaillir si tu creuses toujours. » Comment exprimer en termes plus directs et plus irrécusable cette puissance de renouvellement perpétuel que nous expérimentons dans le silence de la retraite, puissance de se dépasser sans cependant avoir à se séparer de soi, et par laquelle l'homme se rapproche indéfiniment d'un Dieu qui ne se refuse jamais, vers qui toute prière s'exauce d'elle-même puisqu'elle consiste dans la recherche fervente et désintéressée de tout ce qui apporte à notre espèce, perdue dans l'immensité stupéfiante des espaces, dans l'ironie impénétrable des temps, le gage d'une communion intime et universelle ?

[*Retour à la table des matières*](#)

CHAPITRE VI

ÂME

[*Retour à la table des matières*](#)

C'est sans doute sur le sujet de l'âme que la tension entre le réalisme du mot et le spiritualisme de l'idée, qui nous sert de guide, atteint son plus haut degré.

La première notion de l'âme est inscrite dans le spectacle de la mort. Nous voyons, étendu sur son lit, l'être que nous connaissons et que nous aimons ; il ne nous voit plus. Nous lui parlons comme à l'habitude ; il ne peut nous répondre. Le corps a donc cessé d'être animé ; quelque chose manque, qui a disparu, avec le dernier souffle, précisément ce qu'on appelle l'âme. Mais en quoi cette vertu d'animation expliquerait-elle les phénomènes de la vie ? Ne souffre-t-elle pas plutôt, comme le Dieu créateur qui se créerait lui-même, d'un besoin d'être expliquée ? En fait, dès qu'on étudie dans le détail les propriétés de l'organisme, on constate qu'elles ont pour antécédents immédiats des conditions d'ordre physico-chimique. Si la succession des phénomènes est néanmoins orientée vers une fin certaine, si par suite elle témoigne qu'il existe bien un principe non réductible à la matière prise en soi, il ne s'ensuit nullement que nous apercevions le moyen d'isoler ce principe des actions où nous le trouvons engagé. C'est donc une interprétation trop facile et trop grossière d'imaginer l'âme comme une chose juxtaposée à une autre chose, le corps.

D'ailleurs cette imagination ne nous avancerait guère dans la solution du problème qui intéresse l'homme en tant qu'homme : l'âme ainsi conçue nous serait commune avec les animaux et avec les végé-

taux. La connexion de la physique et de la biologie pour l'avènement d'une science rationnelle de la nature ne compromet donc en rien le progrès de la spiritualité. Au contraire, comme y avait insisté Descartes, et sur ce point décisif Pascal lui-même n'hésite pas à le suivre, si on veut atteindre ce qu'il y a de spécifique dans la notion de l'âme, il importe de commencer par restituer à la matière ce qui relève de la matière, tandis que la réflexion sur soi découvre la suffisance de la pensée à développer ses fonctions par elle-même et pour elle-même. L'âme cartésienne mène une existence « à part », faite d'idées innées et de mémoire intellectuelle, d'amours et de joies également pures ; ce qui justifierait le privilège d'immortalité que la tradition confère à l'âme humaine et dont les théories scolastiques étaient impuissantes à rendre compte puisque suivant l'exemple d'Aristote elles concevaient l'âme comme relative au corps qu'il lui appartient de mettre en mouvement.

Il y a lieu cependant de nous demander si une semblable inférence ne va pas au delà de ce que comporte le passage du simple dynamisme au spiritualisme proprement dit. Lorsqu'on fait de l'âme une substance dont la pensée serait l'attribut, comme le corps est une substance qui a l'étendue pour attribut, est-ce que la symétrie des formules n'introduit pas une survivance du réalisme dans un système qui, par l'excellence de sa méthode, paraissait destinée à l'exclure ? La subsistance hors du temps et de ses vicissitudes, dont on se plait à doter un être toujours identique à lui-même et qui se dissimulerait sous le flux mouvant des états de la conscience, que peut-elle concerner sinon un sujet abstrait, né d'une illusion « grammairienne », tel le *moi* nouménal que Kant a rappelé des ombres de la mythologie platonicienne afin de soustraire aux normes de sa propre critique la foi dans le prolongement de la vie à l'infini ? Mais l'acte intemporel qui amènerait l'âme à se prédestiner elle-même, suivant l'expression de M. Léon Robin, par le libre choix d'un « caractère intelligible », est sans rapport avec cela qui existe seul dans la réalité, c'est-à-dire l'exercice effectif d'un vouloir humain. Notre *moi* véritable est celui qui baigne dans la durée, lié aux changements qui s'accomplissent en nous et autour de nous dans le jeu ininterrompu des actions et des réactions entre l'individu et le milieu.

De l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, nous avons appris, non seulement à exorciser le spectre de la transcendance, mais aussi à éliminer dans un énergique sursaut de révolte intérieure l'apport social, la pression des coutumes et des modes qui par le développement des techniques ne cesse de s'accroître sur l'*homo faber*, à dégager ainsi les pensées, les sentiments, les aspirations qui viennent réellement de nous et constituent dans sa profondeur notre personnalité. Le problème se pose alors : en allant à la recherche de notre âme, est-ce que nous ne ferons que retrouver ce qui nous définissait en notre essence originale, ou est-ce que nous procédons à la conquête méthodique d'un monde spirituel, également accessible à tout être qui participe à l'universalité de la raison ?

Selon la première perspective l'âme apparaît par delà notre naissance dans une sorte d'éternité préalable, condition de son éternité future ; elle est marquée pour une destinée que peut-être une circonstance accidentelle empêchera de remplir, mais qui n'en est pas moins significative : *Tu Marcellus eris*. On imagine pareillement que celui qui devait être saint Augustin meure avant sa conversion définitive, ou que Bonaparte se noie à Saint-Jean-d'Acre, comme Kant lui-même, s'il avait disparu à l'âge où Pascal est mort, n'aurait jamais su que son « caractère intelligible » l'appelait à être kantien.

Mais cette conception de la personne prise en soi à titre d'absolu, se ressent trop visiblement du préjugé statique qui calque l'idée de l'âme sur la représentation de la chose. En vain espérons-nous échapper à nous-même par l'évocation de cette causalité insaisissable qui nous définirait une fois pour toutes, à l'abri des changements que ne cessent de provoquer les circonstances de la vie quotidienne. Nous rêvons de nous trouver alors déchargés des soucis et des responsabilités qui les accompagnent, avec la quiétude des rentiers qui dans les époques stables d'autrefois pouvaient dépenser allégrement et n'importe comment les revenus de l'année, assuré qu'on était alors de retrouver le capital. La comparaison est ici condamnation. Nous n'avons pas le droit de briser l'unité de la vie intérieure, en sacrifiant la réalité du devenir au concept de l'être, en projetant notre âme dans un au-delà qui la mettrait paradoxalement hors de notre portée comme de celle d'autrui. « Aimait-on, demande Pascal, la substance d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? »

La question ne souffre qu'une réponse, et qui consiste à reconnaître que notre personnalité ne nous est pas plus donnée du dedans qu'elle ne nous est imposée du dehors. Elle est liée à l'effort de coordination, constitutif de l'intelligence, qui prend également pour objet les faits immédiatement appréhendés dans la conscience et les signes par lesquels nos semblables s'offrent à notre interprétation. De même que l'enfant acquiert le sentiment du corps qui lui est propre au terme d'un travail par lequel il a mis ses mouvements en rapport avec le milieu extérieur, de même l'homme n'aura l'accès de son âme que par l'exercice d'une fonction *personnalisante* qui de soi n'est nullement bornée à l'horizon de son individualité, témoins les aspects exceptionnels ou morbides si curieusement illustrés par le théâtre de Pirandello, et qui sera par suite apte à faire communiquer de l'intérieur notre *moi* et celui d'autrui, mieux encore, qui substitue en nous au moi imperméable du réalisme la compréhension illimitée, l'expansion généreuse, du *Cogito* cartésien.

Une fois de plus derrière l'identité d'un mot apparaît la divergence irréductible des idées. Dans une page qui nous est particulièrement précieuse de son *Chrysippe*, M. Émile Bréhier rappelle que le terme d'âme, présentait déjà pour les Stoïciens les trois acceptions que nous avons rencontrées : premièrement *force vitale*, principe de la *respiration et du mouvement*, deuxièmement *sujet permanent de la destinée d'un être*, persistant malgré les vicissitudes du corps, enfin *sujet permanent des fonctions appelées aujourd'hui psychiques*. Le stoïcisme se réservait de les faire entrer dans la synthèse d'un système où l'esprit, matérialisé dans le souffle vital, rendait raison de la connaissance et de la destinée. Mais, comme il est arrivé pour la doctrine des deux Verbes, en faveur, elle aussi, dans l'école stoïcienne, le développement de la réflexion critique oblige à dissocier ces trois conceptions et à en confronter les caractères divers.

Vitalisme et substantialisme demeurent nécessairement arrêtés au seuil de la spiritualité, en tant qu'ils requièrent l'imagination d'un support métaphysique qui rend inextricable, dès son énoncé, le problème de l'union entre les réalités essentiellement hétérogènes que seraient le corps et l'âme. L'énigme a été décidément résolue du jour où l'un et l'autre furent réduits également et parallèlement, à des séries de rapports. S'abstenant d'ériger la dualité de nos sources

d'information en dualité de choses en soi, Spinoza s'est montré plus fidèle que Descartes aux prescriptions du *Discours de la Méthode*. Encore importe-t-il de ne pas laisser le parallélisme se dégrader dans la platitude d'une interprétation unilinéaire qui l'expose à des critiques trop faciles. Le secret le plus profond de l'*Éthique* est sans doute dans le mouvement de conversion qui s'opère à l'intérieur du parallélisme et qui fait passer l'homme de « la servitude des passions » à la « liberté de l'intelligence ». Au début de la quatrième partie Spinoza s'appuie sur les lois qui régissent le mécanisme corporel pour expliquer l'enchaînement des idées dans l'âme ; dans la cinquième c'est la claire conscience des relations idéales qui commande la suite des états organiques.

Il est vrai que cette conception entièrement idéaliste et dynamique de la vie psychique se trouve littérairement enveloppée chez Spinoza dans les cadres d'une terminologie réaliste ; ce qui devait donner avantage à la tentative leibnizienne de faire servir l'*Éthique* à la réhabilitation de la théologie traditionnelle. En un sens c'est bien du spiritualisme spinoziste, du Dieu immanent à l'homme, *Deus quatenus homo*, que procède la monade compréhensive de l'univers qu'elle reflète d'une manière qui lui est propre, capable de découvrir dans ce reflet et de concentrer en soi le jeu de rapports réciproques sur lequel se fondera la république des esprits. Mais il semble à Leibniz que la tâche de sa métaphysique resterait inachevée s'il abandonnait à chacun de nous le soin de décider de son avenir en avançant plus ou moins, selon la vigueur de sa réflexion et sa maîtrise de soi, dans le chemin de la béatitude et de l'éternité. L'entreprise de la *Théodicée*, plaidoyer pour la cause de Dieu, réclame entre les monades constitutives de l'univers une loi d'harmonie qui est soustraite aux contingences du devenir, qui devra être « préétablie ». Dans le système leibnizien la *pars totalis*, perspective partielle sur le tout, qui était *totalisante* chez Spinoza, ne l'est plus qu'en apparence ; maintenant il faudra que l'activité de chaque âme, en chaque instant, soit conforme au plan de la Providence divine suivant lequel le temps est ordonné comme l'espace ; une certaine proportion de lumière et d'ombre lui est imposée de toute éternité par le souci primordial qu'a eu le Créateur d'assurer à la fois l'originalité de toute créature et cependant la continuité dans l'ensemble de la création. Dès lors, et si sincère qu'ait pu

être son intention de piété, l'appel de Leibniz à la liberté n'est plus qu'une vaine façon de parler.

Entre l'idéalisme de la monade et le réalisme de l'harmonie pré-établie, comme chez Spinoza entre la métaphysique de la substance unique et le progrès de l'affranchissement humain, il est donc nécessaire d'opter ; et l'avènement de la critique kantienne montre dans quel sens nous sommes amenés à nous prononcer. Une maison ne se construit pas en commençant par le toit. Or, au cours de ses remarques sur Puffendorf Leibniz écrit : « On ne saurait douter que le conducteur souverain de l'univers, qui est très sage et très puissant, n'ait résolu de récompenser les gens de bien et de punir les méchants, puisqu'on voit manifestement que dans cette vie il laisse la plupart des crimes impunis, et la plupart des bonnes actions sans récompense. » Ainsi l'impuissance divine à faire régner la justice dans les affaires d'ici-bas, reconnue par Leibniz avec une franchise qui aurait mérité de désarmer Voltaire, pourrait être alléguée à l'appui de notre survie dans un monde où l'ordre normal de répartition des biens et des maux sera rétabli, comme si l'échec de la Providence en un endroit était le gage de son succès ailleurs. La pétition du principe théologique est flagrante ; Leibniz tout rationaliste qu'il a voulu paraître, tombe ici sous le coup de la question qu'il adresse dans les *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* à ceux qu'il traite de fanatiques. « Comment peuvent-ils voir que c'est Dieu qui révèle, que ce n'est pas un feu follet qui les promène autour de ce cercle : c'est une révélation parce que je le crois fortement, et je le crois parce que c'est une révélation ? »

Il y a plus, Kant ne s'est pas borné à miner l'édifice spéculatif du dogmatisme, à rendre solidaire l'une de l'autre dans le cadre d'une démonstration unique la valeur de la science et l'inanité de l'ontologie, il a mis en cause le fondement implicite de l'optimisme leibnizien, la subordination de l'autorité de la loi morale à la certitude des sanctions ultra-terrestres. Avec la même rigueur que l'amour pur selon Fénelon la bonne volonté selon Kant exclut de son principe « la crainte des châtiments » comme « le désir des récompenses ». Il lui appartient de s'affirmer dans l'absolu de son impératif, et toute arrière-pensée « mercenaire », toute considération qui lui viendrait du dehors, mettent en péril son autonomie radicale.

Après cela il importe assez peu pour notre objet que Kant personnellement n'ait pas eu la force de suivre jusqu'au bout la voie frayée par sa propre critique. Avec la Dialectique de la Raison pratique la nature a pris sa revanche sur le désintéressement austère du devoir si franchement affirmé dans l'Analytique ; elle revendique le droit de la vertu à obtenir le bonheur dont elle s'est rendue digne, sous la garantie de ce Dieu architecte habile et saint législateur que l'éducation piétiste et leibnizienne de Kant lui avait appris à invoquer. Mais c'est le privilège du génie que ses défaillances mêmes peuvent tourner à notre instruction. Platon philosophe nous arme victorieusement contre Platon mythologue. Pareillement Kant nous apprend à triompher de la tentation devant laquelle il a succombé : les Critiques, en leurs parties positives, ont pénétré si avant dans l'analyse des conditions rationnelles de la pensée et de l'action qu'un discrédit salutaire frappe par avance le paradoxe d'une restauration dialectique.

Tandis que les opinions successives qui se font jour à travers l'œuvre d'un auteur s'inscrivent sur la courbe que dessinent les vicissitudes d'une existence individuelle, « petite histoire de l'âme » comme dit Spinoza, une autre courbe se conçoit et se forme, tracée sans doute par les héros de la science et de l'art, de la sagesse et de la sainteté, mais qui se prolonge indéfiniment au delà de leurs biographies individuelles, qui retient seulement les progrès effectifs dont la postérité leur est redevable, abstraction faite de tout ce qu'ils ont comporté d'aventures et d'échecs, de déceptions et de souffrances. Courbe idéale, non point irréaliste cependant, puisque chacun de ses points correspond au stock de richesses intellectuelles et morales qui ont été réunies dans un moment donné de la civilisation ; leur ensemble constitue la part d'héritage qui nous est léguée, qu'il est en notre pouvoir de recueillir et, sinon d'accroître par un apport personnel, du moins de ne pas laisser en friche. Le rapport de ces deux courbes, courbe d'un homme et courbe de l'humanité définit le problème fondamental tel qu'il nous est posé à chaque instant de notre existence, le point où ce qui est en cause n'est plus l'enseignement des livres, mais l'expérience intime d'un être.

Dans l'ordre de l'esprit l'apparition d'un donateur ne suffit pas à assurer la venue d'un bénéficiaire. Durant des siècles l'œuvre d'Archimède est restée lettre morte. Du moins demeurait-elle à la dis-

position du public savant, en attendant l'heure de sa résurrection qui a marqué pour l'Occident l'aurore des temps modernes. Il en est de même dans l'ordre pratique. N'y eût-il jamais eu qu'un Socrate pour envisager la mort avec une entière tranquillité d'âme, nous savons, dit Épictète, que la mort n'est pas redoutable en soi puisqu'un homme ne l'a pas crainte. Et pareillement que l'*Imitation* de Jésus-Christ ait été, non pas seulement écrite, mais vécue, cela prouve que le modèle n'est pas hors de toute prise humaine. Nous voilà donc tout près de la vérité profonde, de la vérité ultime, que symbolisent la communion des saints et la réversibilité des mérites ; pourtant, si sublime qu'en soit l'expression, si pénétrant qu'en soit le sentiment, et rien ne sera exagéré à cet égard, il est difficile d'y admirer plus que des symboles. Pour nous donner le droit de les entendre au pied de la lettre, et d'en accueillir la valeur « existentielle » il faudrait qu'il nous fût encore permis de considérer les qualités bonnes et mauvaises, les mérites et les démérites, comme des accidents d'ordre matériel susceptibles de se détacher de l'âme qui est leur siège et que l'on enverrait voyager de personne à personne, de la même façon que les espèces intentionnelles de la scolastique se promenaient d'objet en objet. L'imagination métaphysique se heurte ici à un obstacle que nous jugeons péremptoire, la conscience de l'intégrité de la conscience.

L'exigence spiritualiste, qui écarte jusqu'à l'ombre de l'extériorité, ne trouvera de satisfaction que dans les vertus dynamiques de l'immanence. Si un Shakespeare, un Rembrandt, un Beethoven, créateurs de mondes que la création semblait ne pas comporter, nous dominent de la hauteur de leurs génies, nous refusons de nous laisser écraser par leurs œuvres ; bien plutôt pouvons-nous dire qu'elles reprennent vie dans la mesure où nous les recréons en quelque manière, à l'intérieur de nous-même par un effort de participation qui ne se réduit pas à la passivité d'un écho, qui implique une certaine originalité de résonance, tout comme l'apprenti-géomètre est tenu, sinon de réinventer, du moins de reconstituer à son usage la géométrie, comme le disciple du saint doit pratiquer l'ascétisme pour son propre compte. Un être libre ne se possède qu'à la condition de s'être conquis.

En se tournant tout entière vers ces réalités qui nous élèvent au-dessus des nécessités animales, en se gardant de les dévier, comme le voudrait l'égoïsme transcendantal d'un Stirner ou d'un Nietzsche, au

profit et pour la seule jouissance d'un moi unique, mais, au contraire, en maintenant franchement leur destination universelle, l'âme révélera la nature de sa grandeur, une capacité de progrès, poursuite sans trêve et sans terme de la vérité, de la beauté, de l'amour. L'incarnation est alors comprise sous une forme positive et claire qui ne devra rien à la poésie des métamorphoses, à la gloire des apothéoses, non plus abaissement volontaire et inexplicable de l'esprit, mais ascension perpétuelle et renouvelée vers l'esprit, non plus substitution rêvée de l'homme à Dieu, mais marche effective de l'homme à la rencontre du Dieu pur d'une religion pure, pour hâter la bienheureuse venue de son règne sur terre, pour accomplir cette unanimité interne et radicale où nous avons reconnu l'aspiration essentielle de l'être doué de raison, le prix merveilleux qu'il serait en droit d'attendre de l'élan de sa générosité.

Aix-les-Bains, 10 novembre 1943.

[*Retour à la table des matières*](#)

APPENDICE I

[*Retour à la table des matières*](#)

Le hasard rapproche deux faits qui attestent à quel point, presque incroyable, le préjugé du réalisme, qui se renouvelle avec chaque individu, est encore entretenu par l'effet de l'héritage social. En 1898 le capitaine Joshua Slocum est reçu à Prétoria par le Président Krüger : le juge Beyers, qui le présente, a l'imprudence de dire que le capitaine exécute seul sur son voilier un voyage autour du monde. Le Président rectifie : Vous *ne voulez pas dire autour du monde, c'est impossible ; vous voulez dire sur le monde*. Et il n'adresse plus la parole à ses visiteurs, coupables de mettre en doute l'enseignement de la Bible tel du moins que l'interprétait l'orthodoxie des géographes boërs. Tout récemment le Dr Weissberger, ancien médecin du grand vizir du Maroc, a publié le récit de ses conversations pendant la même année 1898 avec un conseiller du sultan, grand connaisseur de tous les écrits des médecins et des philosophes, selon qui « la terre avait la forme d'un disque encerclé d'eau dont le centre était occupé par l'Arabie et plus spécialement par La Mecque. Ce que je lui dis des découvertes de Christophe Colomb, du périple de Vasco de Gama, de la circumnavigation de la terre par Magellan, le laissa sceptique. Pour lui Copernic, Galilée, Képler, Newton, Halley, Laplace n'existaient pas ; ce ne pouvait être que des imposteurs, et ce fidèle musulman aurait affronté le bûcher pour soutenir les théories d'Aristote et de Ptolémée ».

[*Retour à la table des matières*](#)

APPENDICE II

[*Retour à la table des matières*](#)

Le même sentiment de fervente reconnaissance pour les services rendus à la vie de l'esprit par la science de notre temps, nous avons grande joie à le retrouver dans le magistral *Essai d'une philosophie du Nouvel Esprit scientifique* publié par M. Gaston Bachelard, avec un titre inattendu : *La Philosophie du Non*. Le livre date de 1940 ; mais il ne nous a été possible de le lire qu'après la rédaction des présentes études. L'analyse approfondie des récents progrès de la recherche spéculative renforce la thèse d'un écart sans cesse grandissant entre réalisme et rationalisme. Toutefois, autant nous nous reconnaissons d'accord avec M. Bachelard sur le fond des choses, autant nous hésitons devant les traductions verbales qu'il nous propose, entraîné, nous semble-t-il, par l'ardeur polémique de sa pédagogie. La contrariété paradoxale qui s'y manifeste entre la valeur positive des idées et l'aspect négatif des mots nous procure du moins l'occasion précieuse d'aborder par un biais différent les problèmes que nous nous efforçons d'élucider, en allant du même coup à la rencontre de courants de pensée qui comptent parmi les plus caractéristiques de l'époque actuelle.

Je demande à mon voisin de chemin de fer s'il descend à la prochaine station, il me dit oui ; je lui aurais aussi bien demandé : *Allez-vous plus loin ?* il m'aurait dit *non*, et c'eût été une même réponse à la même question. La forme de la question apparaît décisive de la forme de la réponse ; et il nous semble que M. Bachelard n'en disconviendrait pas, après avoir déclaré : « l'expérience nouvelle dit *non* à l'expérience ancienne », il s'empresse d'ajouter : que « ce *non* n'est jamais définitif ». Pour interchangeables que peuvent au premier abord paraître le *oui* et le *non*, ils ne demeurent donc pas à égalité de niveau. Dans une solide étude sur Boileau, Albert Thibaudet faisait remarquer que « dans les vers le plus souvent cités le mot (de *raison*) « prend toujours un sens limitatif, impose à la poésie une abstention, des barrières, appartient au *Non* plutôt qu'au *Oui* ». Or, dans le domaine scientifique c'est le contraire que l'on voit se produire : « la raison qui se défie » cède la place « à la raison qui instruit », en sautant par-dessus les barrières qu'elle avait pu un temps dresser contre elle-même. Le *non* minuscule s'évanouit dans le rayonnement d'un *Oui* majuscule dès que nous refuserons de subordonner nos façons de parler au préjugé survivant d'une expérience ancienne : « La généralisation par le *non* doit inclure ce qu'elle nie », écrit justement M. Bachelard.

De fait la relativité d'Einstein laisse subsister à titre d'approximation la formule de la gravitation ; ce qu'elle renverse, c'est le mur de certitude dogmatique dont les newtoniens entourent la découverte newtonienne en dépit de Newton lui-même. Tandis que le maître, faute d'avoir réussi à saisir la cause de la gravitation, s'abstenait de fermer la doctrine sur elle-même, les disciples, aveuglés par la foi ont négligé cette réserve salutaire et conféré au système la majesté illusoire d'un absolu. Au sens où l'on rapporte que Karl Marx et Debussy se plaisaient à répéter : *je ne suis pas marxiste, je ne suis pas debussyste*, Newton devra être considéré comme « non-newtonien », de même que la mise en évidence de son postulat tend à faire d'Euclide le premier en date des « non euclidiens ». Il est curieux, d'autre part, que pour Descartes le problème se pose en termes inverses. Si M. Bachelard parle fréquemment d'une *épistémologie non-cartésienne*, il recommande aux physiciens de prendre pour mot d'ordre : *de la mathématique avant toute chose* ; il se montre par là plus fidèle à l'inspiration des règles essentielles de la méthode que n'a pu l'être en fait l'exposé des *Principes*.

La conviction intime de M. Bachelard n'est donc pas douteuse : le devoir primordial du philosophe est de suivre d'aussi près que possible les étapes qui marquent le développement du savoir positif afin d'extraire le maximum de vérité qu'elles comportent dans le sens de ce qu'il appelle excellemment un « rationalisme croissant ». Sur ce point M. Bachelard s'engage à fond : « La raison, encore une fois, doit obéir à la science. La géométrie, la physique, l'arithmétique sont des sciences ; la doctrine traditionnelle d'une raison absolue et immuable n'est qu'une philosophie. C'est une philosophie périmée. »

Ces lignes sont les dernières du livre. L'auteur ne dit pas depuis combien de générations ce dogmatisme intemporel a été chassé de notre horizon philosophique. C'eût été pourtant l'occasion de relever dans l'œuvre de Cournot et dans l'enseignement d'Émile Boutroux les contributions les plus vigoureuses que le XIX^e siècle ait apportées à l'établissement d'un rationalisme assoupli et fécond.

En tout cas ce que nous retenons de la remarque finale de M. Bachelard, c'est que pour se donner le droit de conclure à une philosophie du *non* ou plus simplement au compromis d'un *Comme il vous plaira*, flottant entre le *oui* et le *non* au gré de la forme verbale de la question, il aura fallu s'accrocher à l'arrière d'une tradition reconnue cependant fallacieuse et surannée. A cette condition seulement il serait loisible d'adopter le langage de M. Bachelard et de faire profession de *surrationalisme*, c'est-à-dire qu'on dénoncera l'insuffisance d'une raison qui présume trop tôt d'une pureté infaillible, et qu'on lui superposera une faculté de se retourner sur soi et de se dépasser, à laquelle on réservera le nom de *dialectique*, mot dont le XX^e siècle tend à restaurer le prestige, le chargeant de significations suffisamment obscures et diverses pour qu'y soit sous-entendu le pouvoir de tout contredire comme de tout concilier.

Peut-être nous faisons-nous illusion ; nous croyons, pour notre part, que le secret de la dialectique surrationaliste n'est nullement impénétrable : il s'est livré tout entier lorsque l'introduction des nombres négatifs, le « non-arithmétique »

qui pourrait être aussi bien appelé un « panarithmétique », nous a placé en présence du contraste qui oppose la règle de l'addition : $(-2) + (-7) = -9$ et la règle de la multiplication : $(-2) \times (-7) = +14$. Nous avons constaté que la difficulté disparaissait par un recours à l'expérience prise dans une acception directe qui ne laisse aucun doute derrière elle. On rejoint ainsi, sous un aspect élémentaire qui lui confère l'importance d'un prototype, les conditions normales de la connexion intime entre la raison et l'expérience, si heureusement précisées par M. Bachelard dans sa première étude sur le *Nouvel esprit scientifique*.

Cette critique de vocabulaire s'achèverait si, en essayant de dessiner le « profil » métaphysique dont la philosophie du *non* a gardé la trace, nous mettions en relief la part d'influence qui revient au *surréalisme*, par rapport auquel le *surreationalisme* jouerait le rôle de façade pour la symétrie.

C'est un fait que M. Bachelard, tout en y regrettant un excès de confiance, attire notre attention sur « l'ontologie négative de Jean Wahl à qui les négations disent une plénitude de réalité située au delà de toutes les négations ». Et la question prend alors une autre face, peut-être la plus instructive pour l'éclaircissement *a contrario* de l'attitude qui est la nôtre : Est-ce que la philosophie du *non* ne se retrouve pas chez elle dans son atmosphère d'origine, lorsqu'elle accepte franchement la pétition du principe réaliste ?

Pour donner au débat toute l'ampleur dont il est susceptible, il convient de nous référer au travail considérable que M. Jean Wahl a publié dans la Revue *l'Arbalète* (fascicule de l'automne 1942) *Réalisme, Dialectique et Mystère*. Le réalisme s'y dépouille avantageusement de l'aspect primaire qu'il avait conservé chez la plupart des savants du XIX^e siècle et du commencement du XX^e. Le mot recouvre maintenant un mouvement vaste et subtil qui a reçu l'impulsion de Kierkegaard et de Nietzsche, qui s'apparente à l'empirisme avec Bergson et avec l'école de William James, qui s'épanouit autour des successeurs de Husserl, les Heidegger et les Jaspers dans le développement de ce qu'il est convenu d'appeler *philosophie existentielle*. Les systèmes qui s'y rattachent sont divers, reflétant jusque par le choix ou par l'invention de leur terminologie l'originalité de leurs auteurs. Le but de M. Wahl est précisément de montrer comment les difficultés qui les opposent soit les uns aux autres soit à eux-mêmes, viennent s'insérer dans un ensemble dialectique où le parti pris de nier ne marque plus simplement un moment de transition historique, où il constitue le ressort principal de l'effort spéculatif. La « dialectique existentielle », en effet, apparaît fonction d'une double « présence », aux deux extrémités de la « chaîne » qui va « de l'extase de la perception, ontologie positive — immanence transcendante — à l'extase du mystère, ontologie négative — transcendance immanente —, de la plénitude du réel à la vacuité apparente de l'être surréel ». La première extase est située « en deçà » de la conscience ; la seconde « au delà ».

Ces sauts dans l'inconscient ramènent inévitablement l'inquiétude sourde et profonde dont s'est toujours accompagnée la crudité des thèses dogmatiques. Et M. Wahl en expose admirablement les motifs. Au point de départ le réalisme de la

perception se fonde sur « un besoin d'objectivité qui est, déclare M. Wahl, quelque chose de très subjectif », avec cette réserve encore que « le mot *objectif* dit bien mal cette densité perçue derrière les concepts, cette opacité, cet entremêlement sans nom et sans idée qui puisse lui correspondre, quelque chose comme la boue originelle qui refuse toute idée ». Le réalisme de la perception semble ainsi se soulever contre lui-même, et susciter la « négativité qui mène le jeu des antithèses ». S'il y a, d'autre part, un point d'arrivée, c'est, poursuit M. Wahl, qu'« au delà de cette négativité se dresse une négativité plus essentielle, non plus seulement négative, mais négatrice, destructrice, un besoin que ressent l'être d'annihiler sa propre pensée dans une attitude de soumission à cette domination de la transcendance ». A quoi s'ajoute ceci que « ce qu'on peut appeler le charme de ces idées de transcendance et d'absolu vient en partie de leur ambiguïté, de la scintillation de leurs sens ».

Tandis que le réalisme de l'instinct primitif et le rationalisme de la science moderne se tournent le dos, on serait tenté de soupçonner une affinité secrète entre surréalisme et surrationalisme, tous deux se proposant de faire éclater les cadres de la *philosophia perennis*, comme de nos jours, suivant la remarque de M. Wahl, « éclatent les cadres de tous les genres ». A la réflexion cependant l'antagonisme radical des orientations réapparaît. Le surrationalisme de M. Bachelard adhère sans arrière-pensée aux progrès que le cours du temps apporte nécessairement avec lui. La dialectique surréaliste, elle, est grosse de réminiscences significatives, et ce ne serait pas la première fois dans l'histoire que le pavillon révolutionnaire est déployé pour couvrir une entreprise de restauration et qui semble ici d'autant plus aisée à dissimuler qu'elle procède d'un passé plus lointain. Chez ces penseurs qui se situeraient volontiers à l'avant-garde des audaces contemporaines, en rupture décidée avec la tradition intellectualiste dont Socrate fut l'initiateur, la franchise et la pénétration de M. Wahl signalent « un sentiment de nostalgie pour la plus ancienne philosophie, l'espoir d'un retour aux Antésocratiques ».

Ainsi notre double enquête nous conduit à distinguer deux types d'esprit qui traversent les siècles, auxquels s'appliqueraient par un à peu près assez grossier mais commode les dénominations de *classiques* et de *romantiques*. Reprenant, ou retrouvant, un aphorisme de William Blake : « La culture trace des chemins droits ; mais les chemins tortueux sans profit sont ceux-là mêmes du génie, » M. Gustave Thibon écrit : « La voie normale du créateur, ce n'est pas la ligne droite, c'est le labyrinthe. » M. Bachelard, de son côté, envisage une « éducation systématique de la déformation » qui, alléguant les succès obtenus dans la psychologie animale grâce à la « méthode du labyrinthe », se donnera pour tâche « en quelque manière de dresser le psychisme humain à l'aide de suites de concepts (de labyrinthes intellectuels) dans lesquels, essentiellement, les concepts de croisement donneraient au moins une double perspective de concepts utilisable ».

Supposé donc que durant le travail de recherche il soit arrivé aux uns et aux autres d'être un moment engagés dans les détours d'un labyrinthe, les premiers, les « classiques », ne songeront qu'à saisir le fil qui leur permettra de sortir du

dédale afin d'assurer désormais leur marche selon la rectitude du jugement et dans la lumière de la conscience ; les autres, les « romantiques », seraient désolés si la découverte d'une issue devait leur enlever les émotions d'embarras et ces jouissances de surprise qu'ils espéraient à chaque carrefour des routes. L'attente possède une telle force de séduction qu'on l'a vue se prolonger en désir de total égarément, finir par susciter le paradoxe d'une aspiration de l'âme à l'absolu de la nuit et du mystère⁵. Peut-être Bossuet n'exagérait-il pas quand il terminait sa *VI^e Élévation à la Très sainte Trinité* par des mots exclusifs en effet de ce qui porterait encore quelque marque d'une idée initiale, vidés par là de toute substance spirituelle : « Pour m'ôter toute peine de perdre en Dieu toute ma compréhension, je commence par la perdre entièrement, non seulement dans tous les ouvrages de la nature, mais encore dans moi-même plus que dans tout le reste. » Comment cependant nous résigner à croire que le vertige qui nous précipite dans les abîmes nous laissera quelque chance d'atteindre les hauteurs ?

[*Retour à la table des matières*](#)

⁵ Le P. Mersenne écrivait à Rivet en parlant de la Trinité : « Ce mystère est si chatouilleux que les termes mêmes en sont difficiles. » Texte inédit, dont nous devons la connaissance à l'excellent travail sur Mersenne de M. Robert Lenoble, paru en 1943.