

Karl Jaspers Introduction à la philosophie



bibliothèques

10

18

KARL JASPERS

**INTRODUCTION
A
LA PHILOSOPHIE**

**TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR
JEANNE HERSCH**

**PARIS LIBRAIRIE PLON
LES PETITS-FILS DE PLON ET NOURRIT
imprimeurs-Éditeurs – 8, rue Garancière, 6^e**

Cet ouvrage a été publié en langue allemande sous le titre :
EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE

Chapitre I

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?

On n'est d'accord ni sur ce qu'est la philosophie, ni sur ce qu'elle vaut. On attend d'elle des révélations extraordinaires, ou bien, la considérant comme une réflexion sans objet, on la laisse de côté avec indifférence. On vénère en elle l'effort lourd de signification accompli par des hommes exceptionnels, ou bien on la méprise, n'y voyant que l'introspection obstinée et superflue de quelques rêveurs. On estime qu'elle concerne chacun et doit être simple et facile à comprendre, ou bien on la croit si difficile que l'étudier apparaît comme une entreprise désespérée. Et en fait, le domaine compris sous ce nom de « philosophie » est assez vaste pour expliquer des estimations aussi contradictoires.

Pour quiconque croit à la science, le pire est que la philosophie ne fournit pas de résultats apodictiques, un savoir qu'on puisse posséder. Les sciences ont conquis des connaissances certaines, qui s'imposent à tous ; la philosophie, elle, malgré l'effort des millénaires, n'y a pas réussi. On ne saurait le contester : en philosophie il n'y a pas d'unanimité établissant un savoir définitif. Dès qu'une connaissance s'impose à chacun pour des raisons apodictiques, elle devient aussitôt scientifique, elle cesse d'être philosophie et appartient à un domaine particulier du connaissable.

A l'opposé des sciences, la pensée philosophique ne paraît pas non plus progresser. Nous en savons plus, certes, qu'Hippocrate, mais nous ne pouvons guère prétendre avoir dépassé Platon. C'est seulement son bagage scientifique qui est inférieur au nôtre. Pour ce qui est chez lui à proprement parler recherche philosophique, à peine l'avons-nous peut-être rattrapé.

Que, contrairement aux sciences, la philosophie sous toutes ses formes doive se passer du consensus unanime, voilà qui doit résider dans sa nature même. Ce que l'on cherche à conquérir en elle, ce n'est pas une certitude scientifique, la même pour tout entendement ; il s'agit d'un examen critique au succès duquel l'homme participe de tout son être. Les connaissances scientifiques concernent des objets particuliers et ne sont nullement nécessaires à chacun. En philosophie, il y va de la totalité de l'être, qui importe à l'homme comme tel ; il y va d'une vérité qui, là où elle brille, atteint l'homme plus profondément que n'importe quel savoir scientifique.

L'élaboration d'une philosophie reste cependant liée aux sciences ; elle présuppose tout le progrès scientifique contemporain. Mais *le sens* de la philosophie a une autre origine : il surgit, avant toute science, là où des hommes s'éveillent.

*

* *

Cette *philosophie sans science* présente quelques caractères remarquables :

1° Dans le domaine philosophique, presque chacun s'estime compétent. En science, on reconnaît que l'étude, l'entraînement, la méthode sont des conditions nécessaires à la compréhension ; en philosophie, au contraire, on a la prétention de s'y connaître et de pouvoir participer au débat, sans autre préparation. On appartient à la condition humaine, on a son destin propre, une expérience à soi, cela suffit, pense-t-on.

Il faut reconnaître le bien-fondé de cette exigence selon laquelle la philosophie doit être accessible à chacun. Ses voies les plus compliquées, celles que suivent les philosophes professionnels, n'ont de sens en effet que si elles finissent par rejoindre la condition d'homme ; et celle-ci se détermine d'après la manière dont on s'assure de l'être et de soi-même en lui.

2° La réflexion philosophique doit en tout temps jaillir de la source originelle du moi et tout homme doit s'y livrer lui-même.

3° Un signe admirable du fait que l'être humain trouve en soi la source de sa réflexion philosophique, ce sont les questions des enfants. On entend souvent, de leur bouche, des paroles dont le sens plonge directement dans les profondeurs philosophiques. En voici quelques exemples :

L'un dit avec étonnement : « J'essaie toujours de penser que je suis un autre, et je suis quand même toujours moi. » Il touche ainsi à ce qui constitue l'origine de toute certitude, la conscience de l'être dans la connaissance de soi. Il reste saisi devant l'énigme du moi, cette énigme que rien ne permet de résoudre. Il se tient là, devant cette limite, il interroge.

Un autre, qui écoutait l'histoire de la Genèse : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre... » demanda aussitôt : « Qu'y avait-il donc avant le commencement ? » Il découvrait ainsi que les questions s'engendrent à l'infini, que l'entendement ne connaît pas de borne à ses investigations et que, pour lui, il n'est pas de réponse vraiment concluante.

Une petite fille fait une promenade ; à l'entrée d'une clairière, on lui raconte des histoires d'elfes qui y dansent la nuit. « Mais pourtant, ils n'existent pas... » On lui parle alors des choses réelles, on lui fait observer le mouvement du soleil, on discute la question de savoir si c'est le soleil qui se meut ou la terre qui tourne, on produit les raisons de croire à la forme sphérique de la terre et à son mouvement de rotation... « Mais ce n'est pas vrai, dit la fillette en frappant du pied le sol, la terre ne bouge pas. Je ne crois que ce que je vois. » On lui réplique : « Alors tu ne crois pas au bon Dieu, tu ne le vois pas non plus. » La petite semble interloquée, puis déclare résolument : « S'il n'existait pas, nous ne serions pas là. » Elle avait été saisie d'étonnement devant la réalité du monde : il n'existe pas par lui-même. Et elle comprenait la différence qu'il y a entre un objet faisant partie du monde et une question concernant l'être et notre situation dans le tout.

Une autre enfant va faire une visite et monte un escalier. Elle prend conscience du fait que tout change sans cesse, que les choses s'écoulent et passent comme si elles n'avaient pas existé. « Mais il doit pourtant bien y avoir quelque chose de solide. Je monte maintenant, ici, un escalier pour aller chez ma tante, ça je veux le garder. » Sa surprise et sa frayeur devant l'écoulement universel et l'évanescence de tout lui faisaient chercher à tout prix une issue.

En collectionnant des remarques de ce genre, on pourrait constituer toute une philosophie enfantine. On alléguera peut-être que les enfants répètent ce qu'ils entendent de la bouche de leurs parents et des autres adultes ; cette objection est sans valeur lorsqu'il s'agit de pensées aussi sérieuses. On dira encore que ces enfants ne poussent pas plus loin la réflexion philosophique et que, par conséquent, il ne peut y avoir là chez eux que l'effet d'un hasard. On négligerait alors un fait : ils possèdent souvent une génialité qui se perd lorsqu'ils deviennent adultes. Tout se passe comme si, avec les années, nous entrions dans la prison des conventions et des opinions courantes, des dissimulations et des préjugés, perdant du

même coup la spontanéité de l'enfant, réceptif à tout ce que lui apporte la vie qui se renouvelle pour lui à tout instant ; il sent, il voit, il interroge, puis tout cela lui échappe bientôt. Il laisse tomber dans l'oubli ce qui s'était un instant révélé à lui, et plus tard il sera surpris quand on lui racontera ce qu'il avait dit et demandé.

4° Une recherche philosophique jaillie de l'origine ne se manifeste pas seulement chez les petits, mais aussi chez les malades mentaux. Il semble parfois – rarement – que chez eux le bâillon de la dissimulation générale s'est relâché, et nous entendons alors parler la vérité. Au stade où des troubles mentaux commencent à se manifester, il arrive que se produisent des révélations métaphysiques saisissantes. Leur forme et leur langage, il est vrai, ne sont pas tels que, publiées, elles puissent prendre une signification objective, à moins de cas exceptionnels comme celui du poète Hölderlin ou du peintre Van Gogh. Mais lorsqu'on assiste à ce processus, on a malgré soi l'impression qu'un voile se déchire, celui sous lequel nous continuons, nous, notre vie ordinaire. Beaucoup de gens bien portants ont fait aussi l'expérience suivante : ils s'éveillent avec le sentiment d'avoir aperçu dans leur sommeil le sens de choses étrangement profondes, et celles-ci se dérobent au moment où ils sont parfaitement éveillés, en laissant seulement derrière elles une sensation d'impénétrabilité. Le dicton selon lequel « la vérité sort de la bouche des enfants et des fous » recèle un sens profond. Pourtant ce n'est pas là que réside l'originalité créatrice à laquelle nous devons les grandes pensées philosophiques ; elle est le fait d'un petit nombre de grands esprits, d'une fraîcheur et d'une indépendance exceptionnelles, surgis au cours des millénaires.

5° L'homme ne peut se passer de philosophie. Aussi est-elle présente, partout et toujours, sous une forme publique, dans les proverbes traditionnels, dans les formules de la sagesse courante, dans les opinions admises, comme par exemple dans le langage des encyclopédistes, dans les conceptions politiques, et surtout, dès le début de l'histoire, dans les mythes. On n'échappe pas à la philosophie. La seule question qui se pose est de savoir si elle, est consciente ou non, bonne ou mauvaise, confuse ou claire. Quiconque la rejette affirme par là-même une philosophie, sans en avoir conscience. »

*

* *

Qu'est-ce que cette philosophie, si universelle et qui se manifeste sous des formes si étranges ?

Le mot grec « philosophe » (*philosophos*) est formé par opposition à *sophos*. Il désigne celui qui aime le savoir, par différence avec celui qui, possédant le savoir, se nomme savant. Ce sens persiste encore aujourd'hui : l'essence de la philosophie, c'est la recherche de la vérité, non sa possession, même si elle se trahit elle-même, comme il arrive souvent, jusqu'à dégénérer en dogmatisme, en un savoir mis en formules, définitif, complet, transmissible par l'enseignement. Faire de la philosophie, c'est être en route. Les questions, en philosophie, sont plus essentielles que les réponses, et chaque réponse devient une nouvelle question.

Pourtant, cette façon d'être en marche – le sort de l'homme dans le temps – n'exclut pas la possibilité d'un profond apaisement, et même, à certains instants suprêmes, d'une sorte d'achèvement. Celui-ci n'est jamais enfermé dans un savoir formulable, dans des énoncés ou des professions de foi ; il est dans la façon dont s'accomplit, au sein de l'histoire, la condition d'un être humain auquel se révèle l'être même. Conquérir cette réalité dans la situation

donnée, toujours particulière, où l'on se trouve placé, tel est le sens de l'effort philosophique.

Être en route et chercher, ou bien trouver la paix et l'achèvement d'un instant privilégié, ce ne sont pas là des définitions de la philosophie. La philosophie ne se situe ni au-dessus, ni à côté d'autre chose. Elle ne peut pas être dérivée. Toute philosophie se définit elle-même par sa réalisation. Ce qu'elle est, on ne peut le savoir que par l'expérience ; alors on voit qu'elle est à la fois l'accomplissement de la pensée vivante et la réflexion sur cette pensée, ou l'action et le commentaire de l'action. Seule l'expérience personnelle permet de percevoir ce qu'on peut trouver de philosophie dans le monde.

Nous pouvons recourir à d'autres formules pour exprimer la signification de la philosophie. Aucune n'épuise cette signification et aucune ne s'avère la seule. Dans l'antiquité, définissant la philosophie d'après son objet, on a dit qu'elle était connaissance des choses divines et humaines, ou de l'être en tant qu'être ; la définissant d'après son but, on a dit qu'elle était apprendre à mourir, ou qu'elle était la conquête, par la pensée, du bonheur, ou de la ressemblance divine ; la définissant enfin par ce qu'elle embrasse, on a dit qu'elle était le savoir de tout savoir, l'art de tous les arts, la science en général, qui ne se limite plus à tel ou tel domaine particulier.

Aujourd'hui, si l'on essaie de parler du sens de la philosophie, on pourrait peut-être recourir aux formules suivantes : elle tend à apercevoir la réalité originelle ; à saisir la réalité par la manière dont je me comporte envers moi-même quand je pense, par mon comportement intérieur ; à ouvrir notre être aux profondeurs de l'englobant (1) ; à assumer le risque de la communication d'homme à homme, par une vérité quelle qu'elle soit, en un combat fraternel ; à garder sa raison patiemment et inlassablement en éveil, même devant l'être le plus étranger, qui se ferme et se refuse.

La philosophie est ce qui ramène au centre où l'homme devient lui-même en s'insérant dans la réalité.

(1) *Das Umgreifende*. Voir l'*Englobant*, chap, III, p. 31.

*

* *

La philosophie, nous l'avons vu, peut atteindre tout homme, et même un enfant, sous la forme de quelques pensées simples et efficaces. Cependant, son élaboration est une tâche sans fin et sans cesse recommencée qui s'accomplit toujours sous la forme d'un tout actualisé. C'est ainsi qu'elle apparaît dans les œuvres des grands philosophes, et, sous forme d'écho, dans celles des philosophes mineurs. Aussi longtemps que les hommes seront des hommes, la conscience de cette tâche, sous quelque forme que ce soit, ne s'éteindra pas.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que la philosophie se trouve en butte à des attaques radicales ; on l'a rejetée en bloc comme superflue et nuisible. A quoi sert-elle ? Elle ne résiste pas devant l'angoisse.

La pensée autoritaire de l'Église a rejeté la philosophie en alléguant qu'elle éloigne de Dieu, qu'elle séduit l'âme et l'attache au siècle, qu'elle la corrompt en l'occupant de futilités ; la pensée politique totalitaire a reproché aux philosophes de s'être bornés à interpréter diversement le monde alors qu'il s'agit de le transformer. Toutes deux estiment la philosophie dangereuse : elle sape l'ordre, elle stimule l'esprit d'indépendance, et par là d'indignation et de révolte, elle trompe et détourne l'homme de sa tâche réelle. Force

d'attraction d'un au-delà illuminé par le Dieu révélé, ou puissance d'un ici-bas sans Dieu, exigeant tout pour lui, toutes deux voudraient éteindre la philosophie.

A cela s'ajoute, imposée par la vie quotidienne et le bon sens, la simple norme de l'utilité, devant laquelle la philosophie se trouve impuissante. Thalès déjà, qui passe pour le plus ancien des philosophes grecs, a été moqué par sa servante qui l'avait vu tomber dans un puits alors qu'il observait le ciel étoilé. Pourquoi cherchait-il ce qui est si loin, lui si maladroit dans l'immédiat ?

La philosophie devrait donc se justifier. Et, précisément, c'est impossible. Elle ne peut citer pour sa justification aucune espèce d'utilité qui lui donnerait un droit à l'existence. Elle ne peut que se réclamer des forces qui poussent tout homme à philosopher. Elle sait qu'elle plaide une cause désintéressée, soustraite à tout calcul de profits et pertes dans le monde, qu'elle ne concerne que l'homme comme tel, et aussi qu'elle se poursuivra aussi longtemps qu'il y aura des hommes. Ses ennemis mêmes ne peuvent s'empêcher de donner une signification aux forces qu'ils lui opposent et de produire ainsi des systèmes intellectuels liés à une fin, des succédanés de philosophie, déterminés toutefois par le résultat qu'ils visent, tels le marxisme, le fascisme. Ces systèmes intellectuels, eux aussi, témoignent encore du caractère inéluctable de la philosophie. Elle est toujours là.

Elle ne peut pas combattre, elle ne peut pas se démontrer, mais seulement se communiquer. Elle ne résiste pas quand on la rejette, elle ne triomphe pas si on l'écoute. Elle vit dans la région unanime qui, dans les profondeurs de l'humanité, peut lier chacun avec tous.

Une philosophie de grand style et présentant une cohérence systématique existe depuis deux millénaires et demi en Occident, en Chine et aux Indes. C'est une grande tradition qui s'adresse à nous. La diversité des efforts philosophiques, les contradictions, les prétentions, réciproquement exclusives, à la vérité, ne sauraient empêcher qu'au fond il y ait quelque chose d'unique, que nul ne possède et autour de quoi tournent en tout temps toutes les recherches sérieuses : la philosophie une et éternelle, la *philosophia perennis*. C'est à ce fondement historique de notre pensée que nous sommes ramenés quand nous voulons que notre réflexion soit aussi claire que possible et qu'elle atteigne l'essentiel.

Chapitre II

ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE

L'histoire de la philosophie a commencé sous la forme d'un effort de pensée méthodique il y a deux mille cinq cents ans ; sous la forme d'une pensée mythique, beaucoup plus tôt.

Mais un commencement, c'est autre chose qu'une origine : le commencement est historique et procure aux successeurs une quantité croissante d'éléments fournis par le travail intellectuel déjà accompli. Tandis que l'origine, c'est la source d'où jaillit constamment l'impulsion à philosopher. C'est par elle seulement qu'une philosophie contemporaine devient quelque chose d'essentiel, par elle que l'on comprendra la philosophie du passé.

Cet élément originel est multiple. *L'étonnement* engendre l'interrogation et la connaissance ; *le doute* au sujet de ce qu'on croit connaître engendre l'examen et la claire certitude ; *le bouleversement* de l'homme et le sentiment qu'il a d'être perdu l'amène à s'interroger sur lui-même. Précisons d'abord ces trois facteurs.

1° Platon a dit que l'origine de la philosophie, c'est *l'étonnement*. Notre œil nous a fait « participer au spectacle des étoiles, du soleil et de la voûte céleste ». Ce spectacle nous « a incités à étudier l'univers entier. De là est née pour nous la philosophie, le plus précieux des biens que les dieux aient accordé à la race des mortels ». Et Aristote : « Car c'est l'émerveillement qui poussa les hommes à philosopher : ils s'étonnèrent d'abord des choses étranges auxquelles ils se heurtaient ; puis ils allèrent peu à peu plus loin et se posèrent des questions concernant les phases de la lune, le mouvement du soleil et des astres, et la naissance enfin de l'univers entier. »

S'étonner, c'est tendre à la connaissance. En m'étonnant, je prends conscience de mon ignorance. Je cherche à savoir, mais seulement pour savoir « et non pour contenter quelque exigence ordinaire ».

Philosopher, c'est s'éveiller en échappant aux liens de la nécessité vitale. Cet éveil s'accomplit lorsque nous jetons un regard désintéressé sur les choses, le ciel et le monde, lorsque nous nous demandons : « Qu'est-ce que tout cela ? D'où tout cela vient-il ? » Et l'on n'attend pas que les réponses à ces questions aient une quelconque utilité pratique, mais qu'elles soient en elles-mêmes satisfaisantes.

2° Une fois mon étonnement et mon émerveillement apaisés par la connaissance du réel, voici que surgit *le doute*. Les connaissances, il est vrai, s'accumulent, mais pour peu qu'on se livre à un examen critique, plus rien n'est certain. Les perceptions sensibles sont conditionnées par nos organes et elles nous trompent, en tout cas elles ne coïncident pas avec ce qui existe en soi hors de nous, indépendamment de la perception que nous en avons. Les formes de notre pensée appartiennent à notre entendement humain. Elles s'emmêlent en d'insolubles antinomies. Partout des affirmations s'opposent à d'autres affirmations. Si je veux philosopher, je me saisis du doute, j'essaie de le pousser jusqu'au bout. Ce faisant, je peux soit me livrer à la volupté de nier – car le doute, sans permettre un seul pas en avant fait que rien ne vaut désormais – soit rechercher une certitude qui lui échappe et résiste à tout examen critique loyal.

La célèbre formule de Descartes, « je pense donc je suis, » lui est apparue indubitable au

moment où il doutait de tout le reste. Car si même, sans m'en rendre compte, je me trompe totalement pour tout ce que je crois connaître, il n'est pas possible que je me trompe encore sur le fait que j'existe malgré tout, alors même qu'on m'induit en erreur.

Le doute devenu méthodique entraîne un examen critique de toute connaissance. D'où il découle que sans doute radical, il n'est pas de philosophie véritable. Mais ce qui est décisif, c'est de voir comment et où le doute lui-même permet de conquérir le fondement d'une certitude.

3° Quand je suis absorbé par la connaissance des objets dans le monde, par le déploiement du doute qui doit me conduire à la certitude, je m'occupe des choses, je ne pense pas à moi, à mes fins, à mon bonheur, mon salut. Au contraire, je suis content de m'oublier moi-même en acquérant ces nouvelles connaissances.

Cela change lorsque je prends conscience de moi-même dans ma situation.

Epictète, le stoïcien, a dit : « L'origine de la philosophie, c'est l'expérience que nous faisons de notre propre faiblesse et de notre impuissance. » Comment me tirer d'affaire, dans cette impuissance ? Il a donné la réponse suivante : il faut que je considère tout ce qui n'est pas en mon pouvoir, de par sa nécessité propre, comme indifférent pour moi ; en revanche il m'appartient d'amener par la pensée tout ce qui dépend de moi, notamment le mode et le contenu de mes représentations, à la clarté et à la liberté.

*

* *

Considérons un peu quelle est notre condition, à nous, hommes. Nous nous trouvons toujours dans des situations déterminées. Les situations changent, des occasions se présentent. Quand on les manque, elles ne reviennent plus. Je peux travailler moi-même à changer une situation. Mais il en est qui subsistent dans leur essence, même si leur apparence momentanée se modifie et si leur toute-puissance se dissimule sous un voile : il me faut mourir, il me faut souffrir, il me faut lutter ; je suis soumis au hasard, je me trouve pris inévitablement dans les lacets de la culpabilité. Ces situations fondamentales qu'implique notre vie, nous les appelons *situations-limites*. Cela veut dire que nous ne pouvons pas les dépasser, nous ne pouvons pas les transformer. En prendre conscience, c'est atteindre, après l'étonnement et le doute, l'origine plus profonde de la philosophie. Dans la vie courante nous nous dérobon souvent devant elles ; nous fermons les yeux et nous vivons comme si elles n'existaient pas. Nous oublions que nous devons mourir, nous oublions que nous sommes coupables, que nous sommes à la merci d'un hasard. Nous n'avons dès lors affaire qu'à des situations concrètes que nous manœuvrons à notre avantage et auxquelles nous réagissons en dressant des plans d'action pratique dans le monde, poussés que nous sommes par nos intérêts vitaux. En revanche, nous réagissons aux situations-limites soit en nous les dissimulant, soit – lorsque nous les voyons clairement – par le désespoir et une sorte de rétablissement : nous devenons nous-mêmes, par une métamorphose de notre conscience de l'être.

Nous pouvons aussi nous faire une idée plus claire de notre condition d'hommes par une voie différente, en considérant qu'il est impossible de compter sur quoi que ce soit dans le monde. Quand nous ne nous posons pas de questions, le monde nous apparaît comme l'être en soi. Dans le bonheur, nous jouissons de notre force, nous avons une confiance tout

irréfléchie, nous ne connaissons rien d'autre que notre présent. Dans la douleur, la faiblesse, l'impuissance, nous désespérons. Et quand ce désespoir est dépassé et que nous vivons encore, nous nous oublions à nouveau et nous nous laissons glisser dans l'hédonisme.

C'est par de telles expériences que l'homme s'est instruit ; sous la menace, il cherche la sécurité. Maîtrise de la nature, communauté organisée des hommes, voilà qui doit garantir la vie.

L'homme s'empare de la nature afin de la réduire à son service ; la connaissance et la technique doivent permettre de compter sur elle.

Pourtant, jusque dans la domination sur la nature, persiste l'imprévisibilité, et avec elle une menace constante, et finalement, l'échec sur toute la ligne. La dure loi du travail, la vieillesse, la maladie et la mort ne sauraient être supprimées. Lorsque la nature enfin maîtrisée nous offre quelque sécurité, ce n'est là qu'un fait isolé au sein d'une insécurité totale.

Et l'homme s'organise en communauté pour limiter le combat sans fin de tous contre tous et pour y mettre un terme ; il essaie de trouver sa sécurité dans l'entraide.

Mais ici encore une limite persiste. La justice et la liberté ne pourraient régner à l'intérieur des États que si chaque citoyen se comportait envers autrui conformément à l'exigence d'une solidarité absolue. C'est dans ce cas seulement que tous s'opposeraient comme un seul homme à l'injustice commise à l'égard d'un seul. Il n'en a jamais été ainsi. Cette solidarité qui groupe les hommes autour d'un de leurs semblables, dans les pires moments, fût-ce dans l'impuissance, n'a jamais existé que dans des cercles restreints ou chez quelques individus isolés. Aucun État, aucune Église, aucune société ne donne une protection absolue. On nourrissait cette belle illusion dans les époques paisibles où la limite restait voilée.

Ce monde décevant a cependant sa contrepartie : il s'y trouve aussi ce qui est digne de foi, ce qui attire la confiance, il y a le sol qui nous porte, patrie et paysage, parents et ancêtres, frères, sœurs, amis, il y a l'épouse. Il y a le fondement créé par la tradition, au fil de l'histoire : la langue maternelle, la foi, l'œuvre des penseurs, des poètes et des artistes. Mais l'ensemble de cette tradition ne nous fournit pas d'asile sûr, nous ne pouvons pas non plus compter absolument sur elle. Car telle qu'elle nous atteint, elle est tout entière œuvre humaine. Dieu n'est nulle part dans le monde. Toute tradition reste en même temps une interrogation. Les yeux fixés sur elle, il faut sans cesse que l'homme trouve à la source de lui-même la certitude, l'être, la force sur laquelle il peut compter. Un avertissement nous est donné, semble-t-il, d'un doigt autoritaire : on ne peut compter sur rien de ce qui est du monde ; il nous est interdit de nous en contenter. Cet index nous désigne autre chose.

*

* *

Les situations-limites – mort, hasard, culpabilité, impossibilité de compter sur le monde – me révèlent mon échec. Que puis-je faire devant cet échec absolu dont je ne puis loyalement nier l'évidence ?

Le stoïcisme conseillait à l'homme de se retirer dans sa liberté propre qui est celle de la pensée indépendante. Cela ne nous suffit pas. Le stoïcisme se trompait, car il ne voyait pas l'impuissance de l'homme dans toute sa radicalité. Il n'a pas vu que la pensée même est

dépendante, étant en soi vide et obligée de recourir à ce qui lui est donné ; et il n'a pas vu non plus que la folie reste possible. Il nous abandonne à la désolation d'une pensée qui n'est indépendante que faute de tout contenu. Il nous laisse sans espoir parce qu'il exclut toute tentative de victoires intérieures spontanément obtenues, toute plénitude par le don de soi à soi qu'accomplit l'amour, toute attente et tout espoir devant le possible.

Mais ce que veut le stoïcisme, c'est la philosophie dans toute son authenticité. L'homme qui a fait l'expérience originelle des situations-limites est poussé du fond de lui-même à chercher à travers l'échec le chemin de l'être. La façon dont il fait cette expérience de l'échec est pour lui décisive : l'échec peut lui demeurer caché et finir par l'écraser, en fait seulement ; l'homme peut au contraire le contempler en face et le garder présent à son esprit comme la limite constante de sa vie ; il peut recourir contre lui à des solutions et à des apaisements imaginaires, ou bien au contraire l'accepter loyalement en gardant le silence devant l'inexplicable. La manière dont l'homme fait l'expérience de l'échec détermine ce qu'il va devenir.

Dans les situations-limites, on rencontre le néant, ou bien on pressent, malgré la réalité évanescence du monde et au-dessus d'elle, ce qui est véritablement. Le désespoir lui-même, du fait qu'il peut se produire dans le monde, nous désigne ce qui se trouve au-delà.

Autrement dit : l'homme veut être sauvé. Le salut lui est offert par les grandes religions universelles qui ont pour signe distinctif d'offrir une garantie objective de la vérité et de la réalité du salut. Leur voie, c'est celle où s'accomplit l'acte individuel de la conversion. Cela, la philosophie ne peut pas le donner. Et pourtant, philosopher, c'est toujours vaincre le monde, c'est quelque chose d'analogue au salut.

*

* *

En résumé, l'origine de la recherche philosophique se trouve dans l'étonnement, le doute, la conscience que l'on a d'être perdu. Dans chaque cas, elle commence par un bouleversement qui saisit l'homme et fait naître en lui le besoin de se donner un but.

C'est l'étonnement qui poussa Platon et Aristote à chercher l'essence de l'être.

Descartes a cherché à travers l'indétermination sans fin des choses incertaines la certitude indubitable.

Les stoïciens ont cherché dans les souffrances de la vie la paix de l'âme.

Chacune de ces tentatives a sa vérité, à travers le vêtement historique chaque fois différent des représentations et du langage. En les assimilant à travers l'histoire, nous pénétrons jusqu'aux origines qui sont encore présentes en nous.

Elles cherchent un fondement sûr, la profondeur de l'être, l'éternité.

Mais peut-être aucune de ces origines n'est-elle pour nous-mêmes la plus originelle, la plus inconditionnelle. Quand l'être se révèle en suscitant notre étonnement, nous reprenons haleine, mais nous sommes tentés de nous dérober aux hommes et de nous abandonner à une pure magie métaphysique. La certitude incontestable, elle, ne règne que lorsque nous cherchons à nous orienter dans le monde à l'aide du savoir scientifique. L'attitude inébranlable de l'âme dans le stoïcisme n'a de valeur que passagère, lorsqu'il nous faut traverser le malheur, nous sauver d'une ruine totale, mais elle reste en elle-même privée de

substance et de vie.

Ces trois mobiles qui agissent en nous – étonnement et connaissance, doute et certitude, situation de l'homme perdu dans le monde et qui devient lui-même – n'épuisent pas les raisons qui nous portent aujourd'hui à philosopher.

A notre époque où s'est produite une coupure radicale dans la continuité historique, en ce temps d'effondrement sans précédent et de chances obscures et à peine pressenties, les trois mobiles que nous avons examinés jusqu'ici restent bien valables, mais ils ne suffisent plus. Leur valeur est conditionnelle, elle dépend de la communication entre les hommes.

Jusqu'ici, dans l'histoire, il y avait d'homme à homme des liens incontestés : communautés dans lesquelles on pouvait avoir confiance, institutions, esprit commun. Le solitaire lui-même était encore porté, dans sa solitude. Aujourd'hui, si une décadence se manifeste, c'est surtout dans le fait que des hommes de plus en plus nombreux cessent de se comprendre, qu'ils se rencontrent et se quittent dans l'indifférence, qu'aucune fidélité désormais, aucune communauté n'est sûre et digne de confiance.

Aujourd'hui la situation humaine en général, telle qu'elle a existé de tout temps, prend pour nous une importance décisive : je peux m'accorder avec autrui dans la vérité, et je ne le peux pourtant pas ; ma foi se heurte à une foi différente, et cela justement alors que je suis sûr de moi ; quelque part, à la limite, nous semblons voués au combat, sans espoir de nous unir, avec pour seule issue la soumission ou l'anéantissement ; la mollesse et la passivité de ceux qui n'ont aucune conviction font qu'ils se rallient aveuglément, ou se contentent de défis obstinés.

Tout cela n'est pas secondaire ni dénué d'importance. Cela pourrait l'être s'il y avait pour moi, dans l'isolement, une vérité qui me suffirait. La souffrance que j'éprouve quand la communication avec autrui est imparfaite, la satisfaction extraordinaire que donne une communication véritable, ne m'atteindraient pas ainsi sur le plan philosophique si j'étais pour mon propre compte, et dans une solitude absolue, sûr de la vérité. Mais je n'existe qu'avec autrui ; seul je ne suis rien.

La communication qui s'établit, non pas seulement d'entendement à entendement, d'esprit à esprit, mais d'existence à existence n'utilise toutes les significations et les valeurs impersonnelles que comme intermédiaires. Les justifications et les attaques sont alors des moyens, non de conquérir du pouvoir, mais de s'approcher l'un de l'autre. On mène la lutte avec un amour fraternel pour l'adversaire, et chacun livre à l'autre toutes ses armes. La certitude de l'être véritable n'existe que dans cette communication où liberté et liberté se font face, s'opposent sans égard aucun parce qu'elles sont unies ; alors, tous les rapports avec le prochain ne sont que voies d'approche ; au moment décisif, et par une exigence réciproque, chacun pose à l'autre les questions essentielles. C'est dans la communication que s'actualise toute autre vérité, c'est en elle seulement que je suis moi-même, qu'au lieu de me contenter de vivre, j'accomplis pleinement ma vie.

L'attitude fondamentale que j'expose ici en termes intellectuels naît de la souffrance que provoque le manque de communication, du besoin d'une communication authentique et de la possibilité d'un combat fraternel unissant jusqu'au tréfonds un être libre à un être libre.

Et cet élan philosophique provient aussi des trois mobiles dont nous avons parlé et dont la valeur dépendra désormais de ce qu'ils signifieront pour cette communication d'homme à

homme. Il s'agira de voir s'ils la favorisent ou s'ils l'entravent.

Ainsi, l'origine de la philosophie réside dans la faculté de s'étonner, de douter, de « faire l'expérience des situations-limites, mais en dernier lieu et incluant tout cela, dans la volonté d'une communication véritable. On peut le voir dès le début dans le fait que toute philosophie tend à se transmettre, s'exprime, essaie de se faire entendre. C'est son essence même que d'être transmissible et ce caractère est indissociable de sa vérité.

C'est seulement dans la communication qu'on atteint le but de la philosophie où réside en dernier ressort le sens de tous les autres buts : prendre connaissance de l'être, éclairer l'amour, trouver la perfection du repos.

Chapitre III

L'ENGLOBANT

Je voudrais aujourd'hui développer pour vous une pensée fondamentale, l'une des plus difficiles qui soient. On ne saurait la laisser de côté, car c'est elle qui donne à la réflexion philosophique son véritable sens. Il doit être possible de la comprendre sous sa forme la plus simple, bien que son élaboration soit une affaire très compliquée. Je vais donc essayer de vous l'esquisser.

La première question posée par la philosophie a été celle-ci : Qu'est-ce qui est ? A première vue, il y a toutes sortes de réalités : les choses dans le monde, les figures inertes et les êtres animés, une diversité infinie, tout ce qui va, vient, disparaît. Mais qu'est-ce donc que l'être en tant qu'être, l'être grâce auquel tout se tient, l'être qui fonde tout et duquel provient tout ce qui est ?

Les réponses données à cette question ont été étrangement diverses. Elle est vénérable, la plus ancienne, celle du plus ancien philosophe, Thalès : tout est eau, tout vient de l'eau. Par la suite, on a dit que tout était feu, ou air, ou l'indéfini ; ou bien matière, ou atomes. Ou bien encore, on a dit que la vie est l'être premier dont tout l'inanimé n'est que le déchet. Ou bien encore ceci : l'être premier, c'est l'esprit, pour qui les choses sont des apparences, des représentations qui lui sont propres et qu'il produit comme un rêve. On voit ainsi se constituer une longue série de conceptions générales auxquelles on a donné les noms de matérialisme (tout est matière et processus mécanique), de spiritualisme (tout est esprit), d'hylozoïsme (l'univers dans sa totalité est une matière où vit une âme), etc. Dans tous ces cas, pour répondre à la question posée : qu'est-ce que l'être en tant qu'être ? on a eu recours à une réalité présente dans le monde, à laquelle on attribuait ce caractère particulier d'être la source de tout le reste.

Mais quelle est la réponse juste ? Les diverses écoles, au cours de leur lutte millénaire, n'ont pas réussi à justifier l'un de ces points de vue aux dépens des autres. Chacun contient une part de vérité, et surtout une conception et une méthode de recherche qui apprennent à voir plus clair dans le monde. Mais chacun devient faux lorsqu'il se prétend unique et qu'il veut expliquer tout ce qui est par la conception fondamentale qui découle de lui seul.

Pourquoi cela ? Toutes ces conceptions ont un point commun : elles font de l'être une réalité qui est en dehors de moi, un objet sur lequel je suis braqué. Le phénomène fondamental de notre vie consciente va pour nous tellement sans dire que nous en sentons à peine le mystère. Nous ne nous interrogeons pas à son sujet. Ce que nous pensons, ce dont nous parlons, c'est toujours autre chose que nous-mêmes, c'est ce sur quoi nous sommes braqués, nous sujets, comme sur un objet situé en face de nous. Quand par la pensée je me prends moi-même pour objet, je deviens autre chose pour moi. En même temps, il est vrai, je suis présent en tant que moi-qui-pense, qui accomplit cette pensée de moi-même ; mais ce moi, je ne peux pas le penser de façon adéquate comme objet, car il est toujours la condition préalable de toute objectivation. Ce trait fondamental de notre vie pensante, nous l'appelons la scission (1) sujet-objet. Nous sommes toujours en elle, pour peu que nous soyons éveillés et conscients. Nous aurons beau tourner et retourner notre pensée sur elle-même, nous n'en resterons pas moins toujours dans cette scission entre le sujet et l'objet et braqués sur

l'objet ; peu importe que l'objet soit une réalité perçue par nos sens, une représentation idéale telle que chiffres et figures, un produit de la fantaisie, ou même la conception purement imaginaire d'une chose impossible. Toujours les objets qui occupent notre conscience sont, extérieurement ou intérieurement, en face de nous. Comme l'a dit Schopenhauer, il n'y a ni objet sans sujet, ni sujet sans objet.

Quel est donc le sens de ce mystère impliqué à tout instant par la scission sujet-objet ? Manifestement, c'est que l'être en tant que totalité ne peut être ni objet, ni sujet, mais qu'il doit être l'« englobant » qui se manifeste dans cette scission.

Il est évident que l'être en soi ne peut pas être objet. Tout ce qui est objet pour moi vient à moi du fond de l'englobant et c'est du fond de l'englobant que je surgis comme sujet. L'objet est un être défini pour le moi. L'englobant, pour ma conscience, reste obscur. Il ne s'éclaire que par les objets, et il devient d'autant plus clair que les objets sont plus nettement présents à la conscience. L'englobant ne devient pas lui-même objet, mais il se manifeste dans la scission du moi et de l'objet. Lui-même reste un arrière-plan qui s'éclaire sans cesse à travers la manifestation des objets, tout en demeurant l'englobant.

(1) *Subjekt-Objekt-Spaltung.*

*

* *

Mais il y a encore dans toute pensée une seconde scission. Tout objet clairement pensé et défini se trouve en relation avec d'autres. Définir, c'est distinguer une chose d'une autre. Même lorsque je pense l'être en général, je le pense par opposition au néant.

Ainsi toute chose, tout contenu de la pensée, tout objet, se trouve subir une double scission : d'une part d'avec moi, le sujet pensant, et de l'autre, d'avec d'autres objets ; en tant qu'objets de pensée, il ne peut jamais être tout, jamais la totalité de l'être, jamais l'être même. Être pensé, c'est tomber hors de l'englobant. L'objet pensé est toujours particulier et il s'oppose à la fois au sujet et aux autres objets.

L'englobant, c'est donc ce qui, à travers la pensée, ne fait que s'annoncer. Nous ne le rencontrons jamais lui-même, mais tout ce que nous rencontrons, nous le rencontrons en lui.

*

* *

Quel est le sens d'une telle constatation ?

Pour le bon sens ordinaire que nous mettons dans nos rapports avec les choses, cette pensée paraît antinaturelle. Notre entendement, braqué dans le monde sur des buts pratiques, fait résistance.

L'opération fondamentale qui nous permet de dépasser par la pensée même tout contenu de pensée, n'est peut-être pas difficile, mais elle nous paraît très étrange. C'est qu'elle ne nous fait pas connaître quelque objet nouveau que l'on pourrait ensuite saisir. Elle ne recourt à la réflexion que pour transformer la conscience que nous avons de nous-mêmes.

Elle ne dévoile à nos yeux aucun objet nouveau et reste donc pour nous, en ce qui concerne la connaissance du monde au sens usuel, vide de tout contenu. Mais par sa forme, elle ouvre les possibilités infinies qui sont celles de l'être se manifestant à nous, et en même temps elle rend toute possibilité transparente. Elle transforme la signification même de l'objectivité en

éveillant en nous la capacité de percevoir dans les apparences ce qui véritablement *est*.

*

* *

Essayons d'aller un peu plus loin et d'éclairer mieux l'englobant.

Philosopher directement sur l'englobant, ce serait pénétrer dans l'être même. Or cette démarche ne peut être qu'indirecte. Car dès que nous pensons, nous pensons par objets. Il faut que nous parvenions à désigner par la pensée objective la réalité non-objective de l'englobant.

Prenons pour exemple la pensée que nous venons de développer : la scission sujet-objet. Nous sommes toujours en elle, nous ne pouvons pas la voir de l'extérieur. Et pourtant, au moment où nous la nommons, nous en faisons un objet, mais de façon inadéquate. En effet, une scission, c'est une relation entre choses du monde, qui me font face comme objets. Cette relation devient une image servant à exprimer ce qui ne peut être vu, ce qui n'est jamais objet.

Continuons à réfléchir sur ce mode imagé, en nous inspirant de ce qui nous est originellement présent : la scission sujet-objet nous apparaît comme ayant elle-même plusieurs sens. Elle est fondamentalement différente selon que je suis un entendement face à des réalités objectives, un être vivant aux prises avec son milieu, une existence braquée sur Dieu.

Comme entendement, nous faisons face à des choses tangibles, et dans toute la mesure du possible nous en avons une connaissance s'imposant à tous sans conteste, et concernant toujours des objets déterminés.

Comme êtres vivants aux prises avec notre milieu, nous dépendons de ce que nous en percevons à l'aide de nos sens et qui devient réel par l'expérience vécue. C'est ce qui constitue pour nous la réalité présente, irréductible à toute connaissance générale.

Comme existences, nous sommes en rapport avec Dieu – la transcendance – et cela par le langage des choses devenues chiffres ou symboles. Cette signification chiffrée n'a aucune réalité pour notre entendement ni pour notre sensibilité vitale. Dieu n'a de réalité objective pour nous qu'en tant que nous sommes existence, et sa réalité appartient à des perspectives toutes différentes de celles des objets pratiques, logiques ou sensibles.

Ainsi, lorsque nous cherchons à saisir mieux ce qu'est l'englobant, nous le voyons se ramifier en plusieurs modes. Il y a plusieurs manières d'être englobé. En prenant pour fil conducteur les trois modes de la scission sujet-objet, nous pouvons dire que l'englobant se divise de la façon suivante :

1° L'entendement en tant que conscience en général, par lequel nous sommes tous identiques.

2° Le sujet vital, en qui chacun d'entre nous est une individualité particulière.

3° L'existence, par laquelle nous sommes à proprement parler nous-mêmes dans notre historicité.

Il m'est impossible d'exposer assez brièvement comment se développe une recherche de ce genre. Qu'il me suffise de dire que lorsque l'englobant est conçu comme l'être même, il prend

les noms de transcendance (Dieu) ou de monde ; lorsqu'il est conçu comme ce que nous sommes nous-mêmes, il s'appelle sujet vital, conscience en général, esprit et existence.

*

* *

La démarche philosophique fondamentale qui vient d'être exposée rompt les liens qui nous attachent aux objets comme s'ils étaient l'être même. Il devient dès lors possible de comprendre le sens de la *mystique*. Depuis des millénaires, en Chine, aux Indes, dans l'Occident, des philosophes ont énoncé certaines choses, semblables partout et en tout temps, même si l'expression en est diverse : l'homme, disent-ils, est capable de dépasser la scission sujet-objet jusqu'à en fondre complètement les deux termes ; il abolit ainsi toute objectivité et il éteint le moi. Alors s'ouvre à lui l'être absolu, qui au réveil laisse subsister la conscience d'une signification plus profonde que toute autre, inépuisable. Mais pour celui qui a passé par là, cette identification du sujet et de l'objet représente vraiment le réveil, et c'est la conscience soumise à la scission sujet-objet qui est bien plutôt le sommeil. C'est ce qu'écrit Plotin, le plus grand philosophe mystique de l'Occident : « Souvent, lorsque j'échappe à la somnolence du corps et que je m'éveille à moi-même, je contemple une beauté étonnante. C'est alors que je crois le plus fermement appartenir à un monde meilleur et plus élevé, que je sens se déployer en moi, dans toute sa force, la vie la plus splendide, et que je me sens un avec la divinité. »

On ne peut pas mettre en doute les expériences mystiques, ni davantage le fait suivant : par quelque langage que le mystique cherche à s'exprimer, l'essentiel reste indicible. Le mystique perd pied dans l'englobant. Ce qui est exprimable se trouve pris dans la scission sujet-objet ; même si le processus d'élucidation est poursuivi à l'infini par la conscience, il n'atteint jamais la plénitude de l'origine. Mais nous ne pouvons parler que de ce qui prend une figure objective. Le reste est incommunicable. Pourtant ce reste persiste à l'arrière-plan de ces pensées philosophiques que nous appelons spéculatives, et c'est lui qui leur donne leur poids et leur signification.

*

* *

L'examen philosophique de l'englobant nous aide aussi à mieux comprendre les grandes ontologies et les grandes *métaphysiques* millénaires, celles du feu, de la matière, de l'esprit, du devenir universel, etc. Souvent leurs auteurs leur ont attribué la portée d'un savoir objectif, alors que, vues sous cet angle, elles sont complètement fausses. Elles avaient en réalité une autre signification : elles désignaient l'être au moyen d'une écriture chiffrée ; le philosophe, après l'avoir tracée en présence de l'englobant pour éclairer son être propre et l'être même, s'est laissé aller à l'erreur de la considérer comme une réalité objective définie qui serait en même temps l'être en soi.

Tandis que notre pensée se meut parmi les phénomènes du monde, nous prenons conscience du fait que l'être en soi ne peut être saisi ni dans la réalité objective, toujours limitative, ni dans l'horizon de notre monde, toujours limité, même s'il embrasse la totalité des phénomènes. Il ne se trouve que dans l'englobant, qui reste au delà de tous les objets et de tous les horizons, au delà de la scission sujet-objet.

Quand nous nous sommes assimilé l'opération philosophique fondamentale qui nous

révèle l'englobant, nous voyons s'effondrer les métaphysiques énumérées plus haut, avec toutes les théories qui apportent soi-disant une connaissance de l'être, dans la mesure où elles prétendent faire de telle ou telle réalité particulière l'être en soi, si grande et si essentielle que soit cette réalité. Pourtant, elles restent pour nous le seul langage possible quand nous tentons de dépasser toutes les réalités : objets, pensées, horizons universels, – de dépasser toutes les apparences pour apercevoir l'être en tant qu'être.

Ce but, en effet, nous ne l'atteignons pas en nous détournant du monde, à moins que ce ne soit par la voie mystique, qui demeure incommunicable. Ce n'est que dans le savoir distinct, objectif, que notre conscience reste claire. Lui seul peut donner à la conscience son poids et sa portée en lui faisant faire l'expérience de ses limites, de façon qu'elle perçoive ce que la limite même révèle. Alors même que nous dépassons par la pensée tout objet, nous sommes encore et toujours soumis aux conditions de l'objectivité. Lorsque l'apparence devient pour nous transparente, nous n'en sommes pas moins liés à elle.

La métaphysique nous fait percevoir l'englobant de la transcendance et nous l'interprétons comme une écriture chiffrée. Son sens nous échappe cependant si nous nous laissons aller à jouir esthétiquement de ces spéculations sans nous engager. Elle ne prend pour nous toute sa portée que si nous percevons la réalité à travers le chiffre, et cela n'est possible que par la réalité de notre existence, non par le seul entendement, pour lequel tout cela n'a guère de sens.

Mais il faut à plus forte raison se défendre de prendre le chiffre (le symbole) de la réalité pour une réalité tangible, semblable aux choses que nous manions, dont nous nous servons et que nous consommons. Prendre l'objet comme tel pour l'être même, c'est là l'essence de tout dogmatisme, et réduire des symboles à leur réalité matérielle et charnelle, c'est de la superstition. En effet, être superstitieux, c'est être asservi à l'objet ; la foi, elle, s'enracine dans l'englobant.

*

* *

Et voici maintenant la dernière conséquence méthodologique qu'entraîne la découverte de l'englobant : nous prenons conscience du fait que notre réflexion philosophique est irrémédiablement brisée.

Dès que nous imaginons l'englobant pour l'interpréter en termes de philosophie, nous faisons de nouveau malgré nous un objet de ce qui par essence ne saurait être objet. C'est pourquoi nous devons sans cesse nous tenir sur nos gardes, sans cesse refuser tout contenu objectif aux formules que nous employons. C'est seulement à cette condition que nous pourrons faire l'expérience intérieure de l'englobant, qui n'est jamais le résultat formulable d'une recherche positive, mais une attitude de notre conscience. Mon « savoir » ne se transforme pas ; seule change la conscience que j'ai de moi-même.

Or c'est bien là le trait fondamental de toute recherche véritablement philosophique. Par l'intermédiaire d'une pensée ayant un objet bien défini et par elle seule, l'homme s'élève jusqu'à l'englobant. C'est ce mouvement qui rend efficace dans la conscience le fond où notre réalité s'enracine dans l'être même, qui fait jaillir de là les règles de conduite, la tonalité, le sens de notre vie et de notre action. Il nous délivre des liens de la pensée objective, non pas en nous faisant renoncer à elle, mais en la faisant aller jusqu'au bout. Il fait que la réflexion

philosophique, toute générale qu'elle est, tend à s'actualiser dans notre présent concret.

*

* *

Afin que l'être existe vraiment pour nous, il faut qu'à travers la scission sujet-objet dans l'expérience, il devienne aussi présent à notre âme. D'où en nous, le besoin de clarté. Tout ce qui nous habite obscurément, il nous faut le saisir sous une forme objective et à l'aide de ce qui fait l'essence du moi en train de s'accomplir. L'être en soi, le fondement universel, l'absolu, doit prendre objectivement figure devant nos yeux, fût-ce sous une forme inadéquate en tant qu'objective, et qui s'écroule sur elle-même, laissant en nous par sa destruction la pure clarté de l'englobant.

*

* *

Ce n'est qu'en prenant conscience de la scission sujet-objet, comme étant la condition fondamentale de notre pensée, et de l'englobant qui par elle s'actualise en nous, que nous devenons libres pour la recherche philosophique.

Une telle réflexion nous détache de tout être particulier. Elle nous oblige à revenir de toute impasse où tel savoir définitif prétendait nous fixer. Elle nous convertit.

Pour qui trouvait sa sécurité dans le caractère absolu des choses et dans une théorie de la connaissance fondée sur l'objectivité, perdre tout cela, c'est tomber dans le nihilisme. Désormais, plus rien de ce qui trouve sa détermination et par là son caractère fini au moyen de la langue et d'une expression objective, ne peut prétendre à être de façon exclusive réalité et vérité.

Notre réflexion philosophique passe par ce nihilisme, qui bien plutôt nous libère pour l'être véritable. A travers l'effort philosophique nous renaissions dans notre essence, et alors grandissent en nous le sens et la valeur, toujours limités, de toutes les choses finies. Nous voyons avec certitude que nos chemins passent inévitablement à travers elles ; mais en même temps s'ouvre pour nous la profondeur à partir de laquelle il nous devient possible d'avoir affaire à elles en pleine liberté.

L'effondrement des certitudes solides, mais trompeuses, nous permet alors de planer. Ce qui paraissait un abîme devient l'espace même de la liberté. Le néant apparent se transforme en cela même d'où l'être en soi s'adresse à nous.

Chapitre IV

L'IDÉE DE DIEU

L'idée de Dieu qui est la nôtre, en Occident, a historiquement deux sources : la Bible et la philosophie grecque.

Jérémie vit la ruine de tout ce qu'il avait poursuivi sa vie durant ; son pays, son peuple étaient perdus ; en Egypte, ce qui en restait encore devint infidèle à la foi en Jéhovah et sacrifia à Isis. Son disciple Baruch désespéra : « Je m'épuise en soupirant et ne trouve point de repos. » Jérémie répondit alors : « Ainsi parle l'Éternel. Voici en vérité : ce que j'ai bâti, je le détruirai, et ce que j'ai planté, je l'arracherai, et toi, rechercherais-tu de grandes choses ? Ne les recherche pas ! »

Dans une telle situation, ces mots signifient : Dieu est, c'est assez. Qu'il y ait ou non une « immortalité », on ne le demande pas ; que Dieu « pardonne » ou non, ce n'est plus une question de premier plan. Ce n'est plus du tout l'homme qui importe ; sa volonté propre, comme aussi le souci de son propre salut et de son éternité, se sont éteints. Mais en même temps, on comprend que le monde dans son ensemble ne saurait avoir en lui-même ni une signification achevée, ni une permanence éternelle, sous quelque forme que ce soit : car tout a été créé par Dieu, tiré par lui du néant, et se trouve dans sa main. Quand tout est perdu, il ne subsiste que ceci : Dieu est. Lorsque, vivant dans le monde, on s'est efforcé vers le bien en croyant se laisser conduire par Dieu et qu'on se heurte finalement à l'échec, il ne reste que cette seule réalité démesurée : Dieu est. Si l'homme renonce totalement à lui-même et à ses fins, cette réalité peut se révéler à lui comme la seule. Mais elle ne se révèle pas d'avance, abstraitement ; il faut pour cela qu'on se soit plongé soi-même dans la vie concrète du monde et c'est là qu'elle se montre enfin, à la limite. Les paroles de Jérémie sont rudes. Elles ne sont plus liées à une volonté, historiquement conditionnée, d'agir efficacement dans le monde. Mais cette volonté les a précédées, elle a duré toute une vie, et c'est elle qui, à la fin, dans l'échec total, leur permet d'avoir leur signification. Ces paroles sont simples, exemptes de tout élément fantastique, et si elles contiennent une vérité inépuisable, c'est justement parce qu'elles renoncent à tout contenu formulé, à toute solidité définitive dans le monde.

Les énoncés de la philosophie grecque rendent un autre son, et pourtant ils sont en accord avec ce que nous venons de voir.

En 500 avant Jésus-Christ, Xénophane disait : un Dieu unique règne, qui ne ressemble aux mortels ni par l'apparence ni par les pensées. Platon concevait la réalité divine – il l'appelle le Bien – comme source de toute connaissance. Ce qui est connaissable est non seulement connu à la lumière de la divinité, mais c'est elle encore qui, surpassant elle-même l'être en dignité et en force, lui donne son être.

Les philosophes grecs l'ont compris : seule la coutume veut qu'il y ait un grand nombre de dieux ; par nature il n'y en a qu'un. On ne voit pas Dieu avec les yeux, il ne ressemble à personne, il ne se laisse connaître par aucune image.

La divinité est conçue comme raison ou loi universelle, comme destin et providence, ou encore comme architecte de l'univers.

Mais chez les penseurs grecs il s'agit d'un dieu pensé, non du dieu vivant de Jérémie. Les

deux significations se rencontrent. En Occident, la réflexion théologique et philosophique s'est nourrie, avec des variations sans fin, à cette double racine : que Dieu est, et ce qu'il est.

*

* *

Les philosophes contemporains paraissent éluder volontiers le problème de l'existence de Dieu. Ils n'affirment pas sa réalité, ils ne la nient pas non plus. Mais quiconque fait de la philosophie doit en parler. Quand Dieu est mis en doute, le philosophe doit donner une réponse ; ou alors c'est qu'il ne sort pas de la philosophie sceptique dans laquelle on ne peut jamais faire aucune déclaration, rien affirmer ni rien nier. Ou bien encore c'est qu'il s'en tient à un savoir concernant des objets définis et qu'il cesse de philosopher en disant : « Il ne faut pas parler de ce qu'on ne peut savoir. »

*

* *

On examine le problème de Dieu sur la base de principes contradictoires que nous allons parcourir successivement :

Le principe théologique est : nous ne pouvons savoir de Dieu que ce qui en a été révélé depuis les prophètes jusqu'à Jésus. Sans révélation, Dieu n'a aucune réalité pour l'homme. Dieu est accessible non par la pensée, mais par l'obéissance de la foi.

Mais la certitude de la réalité divine a existé longtemps avant la révélation biblique et hors de sa zone d'influence. Et à l'intérieur du monde chrétien occidental, beaucoup d'hommes ont été certains de l'existence de Dieu sans la garantie de la révélation.

S'opposant au principe théologique, il y a un vieux principe philosophique : nous savons quelque chose de Dieu parce que sa réalité peut être prouvée. Les preuves de l'existence de Dieu, depuis l'antiquité, constituent dans leur ensemble un monument grandiose.

Mais si l'on conçoit les preuves de l'existence de Dieu comme ayant l'évidence scientifique des démonstrations mathématiques ou des vérifications expérimentales, on les rend fausses. Kant a réfuté de la façon la plus radicale leur prétention à l'apodicticité. Alors vient le principe inverse : la réfutation de toutes les preuves de l'existence de Dieu signifie qu'il n'y a pas de Dieu.

Cette déduction est fausse. En effet, si on ne peut pas prouver l'existence de Dieu, on ne peut pas davantage prouver son inexistence. Les preuves et leur réfutation ne montrent que ceci : un Dieu prouvé n'est pas Dieu ; il ne serait qu'une chose dans le monde.

Contre les prétendues preuves et réfutations de l'existence de Dieu la vérité semble être celle-ci : les prétendues preuves de l'existence de Dieu ne sont pas originellement des preuves, mais des voies par lesquelles, au moyen de sa pensée, l'homme s'assure de son être. Les preuves inventées au cours des millénaires et reprises sous des formes diverses ont en fait un autre sens que les arguments scientifiques. Elles montrent comment la pensée s'assure d'elle-même en faisant l'expérience du mouvement par lequel l'homme s'élève vers Dieu. Il existe pour la réflexion des chemins qui nous mènent à des limites ; là un bond transforme notre conscience de Dieu en une présence naturelle.

*

* *

Voyons quelques exemples :

La preuve la plus ancienne est celle qu'on appelle cosmologique. On induit du cosmos (c'est-à-dire du monde, en grec) l'existence de Dieu. Tout ayant une cause dans le devenir universel, on en tire l'existence d'une cause première ; du mouvement on induit l'existence de sa source, le premier moteur ; de la contingence des êtres individuels, on conclut à la nécessité du tout.

Si on conçoit ces conclusions sur le modèle d'une chose réelle permettant d'affirmer l'existence d'une autre chose réelle – comme lorsque voyant la face que la lune tourne vers nous, nous en induisons l'existence d'une autre que nous ne voyons pas – alors elles ne sont pas valables. Des conclusions de ce genre ne sont pour nous légitimes que s'il s'agit d'inférer de certains phénomènes l'existence d'autres phénomènes. Or le monde en tant que totalité n'est pas un phénomène, parce que nous sommes toujours à l'intérieur de lui et que nous ne l'avons jamais dans sa totalité en face de nous. Aussi le monde dans sa totalité ne nous permet-il de tirer aucune conclusion concernant autre chose que lui.

La pensée qui mène à cette conclusion prend cependant un sens différent lorsqu'elle ne prétend plus constituer une preuve. Dès lors son apparence démonstrative devient une métaphore servant à éveiller en nous la conscience du mystère qu'il y a simplement dans le fait que le monde existe, et nous dans le monde. Essayons de penser : il pourrait aussi ne rien y avoir du tout, et demandons-nous avec Schelling : pourquoi, enfin, y a-t-il quelque chose, et non pas rien ? A ce moment, notre certitude de la réalité est d'une sorte telle qu'en nous interrogeant sur son fondement nous ne trouvons aucune réponse, mais nous sommes conduits à l'englobant ; or l'englobant, par essence, *est* absolument et ne peut pas ne pas être ; et par lui tout le reste est.

Il est vrai qu'on a tenu le monde pour éternel et qu'on lui a attribué le caractère d'exister par lui-même et d'être par là identique à Dieu. Mais c'est impossible, comme on va le voir.

Un exemple :

Tout ce qu'il y a dans le monde de beauté, de finalité, d'ordre et de perfection relative à cet ordre, tout ce qui dans le spectacle de la nature saisit directement notre âme avec une plénitude inépuisable, tout cela ne peut pas s'expliquer par quelque réalité positive dont nous pourrions acquérir une connaissance complète, comme par exemple une matière. La finalité des êtres vivants, la beauté de la nature sous toutes ses formes, l'ordonnance du monde dans son ensemble, tout cela, au fur et à mesure que progressent nos connaissances positives, devient de plus en plus mystérieux.

Mais lorsqu'on prétend tirer de là la conclusion que Dieu existe en tant que créateur plein de bonté, on se heurte aussitôt à tout ce qui est laid, tourmenté, chaotique dans le monde. Il y correspond en nous des états d'âme très profonds comme si le monde, cessant de nous être familier, devenait étranger, hostile, terrifiant. Il semble tout aussi plausible de conclure à l'existence du diable qu'à celle de Dieu. Le mystère de la transcendance ne se dissipe pas, il s'approfondit.

Ce qui est décisif surtout, c'est ce que nous appelons l'inachèvement du monde. Le monde n'est pas fini, il continue sans cesse à se transformer, la connaissance que nous en avons ne trouve aucune conclusion, le monde ne s'explique pas par lui-même.

Non seulement de telles « preuves » ne prouvent pas l'existence de Dieu, mais encore elles nous poussent à faire de lui une réalité du monde, qui serait pour ainsi dire fixée à des limites au delà desquelles commencerait un deuxième monde. Elles ne font alors qu'obscurcir l'idée de Dieu.

Elles font cependant une impression d'autant plus forte qu'elles nous conduisent plus fermement, à travers les apparences concrètes, jusqu'au néant et à l'inachèvement. Alors, grâce à elles, nous prenons notre élan, et le monde ne nous suffit plus : il n'est pas le seul être.

On retrouve sans cesse cette vérité : Dieu n'est pas un objet de connaissance, il ne peut pas être dévoilé de façon apodictique. Dieu n'est pas non plus un objet de l'expérience sensible. Il est invisible. On ne peut pas le regarder, on ne peut que croire en lui.

Mais d'où vient cette foi ? Elle ne vient pas originellement des limites extrêmes de l'expérience dans le monde, mais de la liberté de l'homme. L'homme qui prend vraiment conscience de sa liberté acquiert en même temps la certitude de Dieu. La liberté et Dieu sont inséparables. Pourquoi ?

Je suis certain d'une chose : en tant qu'être libre, je n'existe pas par moi-même, mais je suis donné à moi-même en présent. En effet, je peux me manquer à moi-même, et je ne peux pas conquérir ma liberté par force. Lorsque je suis vraiment moi-même, je suis certain de ne pas l'être par moi-même. La liberté suprême, libre de toute emprise de la part du monde, se sait en même temps liée de la façon la plus profonde à la transcendance.

La liberté de l'homme, nous l'appelons aussi son existence. Je suis sûr que Dieu est, par la décision même qui me fait exister. Cette certitude ne permet pas d'enfermer Dieu dans une formule, mais fait de lui une présence pour l'existence.

Si la certitude de la liberté implique celle de Dieu, il y a un lien entre la négation de la liberté et celle de Dieu. Si je ne fais pas l'expérience miraculeuse d'être un sujet autonome, je n'ai aucun besoin d'une relation avec Dieu ; je me contente de la réalité de la nature, de dieux multiples, de démons.

Et il y a d'autre part un lien entre l'affirmation d'une liberté sans Dieu et la divinisation de l'homme. Telle est la liberté apparente d'une volonté arbitraire qui s'affirme comme indépendance soi-disant absolue en disant seulement : « Je veux. » Je m'appuie alors sur la seule force propre à un décret injustifié : telle est ma volonté, et sur une bravade : on peut toujours mourir. Mais je me trompe alors moi-même, je fais comme si j'existais pour moi seul, et ma liberté se mue en perplexité devant le vide. L'élan sauvage avec lequel je m'efforce de promouvoir ma volonté tourne au désespoir, où se confondent les deux aspirations que Kierkegaard a formulées ainsi : vouloir désespérément être soi-même, et vouloir désespérément ne pas être soi-même.

Dieu est, pour moi, dans la mesure où je deviens vraiment moi-même dans la liberté. Il n'est pas en tant qu'objet d'étude et de savoir, il ne se manifeste qu'à l'existence.

Mais là encore, éclairer notre existence en tant que liberté, ce n'est pas prouver l'existence de Dieu. C'est seulement montrer le lieu où il est possible d'en éprouver la certitude.

Aucune des preuves de l'existence de Dieu ne permet à la pensée d'atteindre son but, si ce but est de procurer une certitude apodictique. Mais lorsque la pensée échoue de cette

manière, ce qu'elle laisse derrière elle n'est pas rien. Elle désigne ce qui se révèle à la conscience inépuisable, toujours interrogative, englobante, que nous prenons de Dieu.

*

* *

Dieu ne se laisse donc pas saisir comme une chose du monde. Il s'ensuit que l'homme ne doit pas aliéner sa liberté au profit des réalités tangibles qui surgissent dans le monde, au profit de telle ou telle autorité, de telle ou telle puissance. Il est responsable de lui-même, et c'est une responsabilité à laquelle il n'a pas le droit d'échapper en prétendant renoncer librement à sa liberté. La décision qu'il prend, le chemin qu'il trouve, il faut qu'il le doive à lui-même. C'est pourquoi Kant dit que la sagesse insondable est aussi digne d'admiration en ce qu'elle nous donne qu'en ce qu'elle nous refuse. En effet, si elle se tenait toujours sous nos yeux dans sa pleine majesté, si elle parlait dans le monde un langage univoque avec une autorité évidente et incontestable, nous ne serions que les marionnettes de sa volonté. Or, elle nous a voulu libres.

*

* *

Au lieu de la connaissance de Dieu, qui reste inaccessible, efforçons-nous d'éclaircir philosophiquement la conscience englobante que nous avons de Dieu.

« Dieu est » : dans cette formule, l'élément décisif c'est la réalité qu'elle indique. Mais penser « Dieu est » ne nous fait pas encore saisir cette réalité ; cette pensée à elle seule nous laisse vides. En effet, son contenu, pour l'entendement et pour l'expérience sensible, est nul. Nous ne pouvons percevoir la présence de la réalité en soi qu'en transcendant, en dépassant la réalité empirique. Aussi le point culminant, le sens même de notre vie est-il là où nous nous assurons de cette réalité en soi, c'est-à-dire de Dieu.

Cette réalité est accessible à l'existence en tant qu'elle est originellement en relation avec Dieu, en excluant tout intermédiaire. La foi ne s'actualise pas dans des articles de foi formulables pour tous les hommes, ni dans quelque institution historique, la même pour tous, leur servant d'intermédiaire avec Dieu. C'est bien plutôt dans chaque situation historique particulière que s'établit directement, sans l'aide d'aucun intermédiaire, en toute indépendance, la relation de l'individu avec Dieu.

Cette relation concrètement liée à un moment historique se laisse après coup formuler et représenter. Elle n'est pas alors non plus la vérité absolue pour tous, mais elle est, par son origine vraie absolument.

Ce que Dieu est réellement, il doit l'être de façon absolue, et non pas seulement sous l'un des aspects historiques de son langage, un langage humain. S'il est, il doit donc être perceptible immédiatement et sans détours, pour l'être humain isolé.

Si la réalité de Dieu et le caractère immédiat de la relation historique de l'homme avec Dieu excluent toute connaissance générale et apodictique de Dieu, ce qu'il faut, à la place d'une telle connaissance, c'est que nous prenions position envers Dieu. De tout temps Dieu a été conçu sous des aspects appartenant au monde, jusqu'à celui d'une personnalité imaginée par analogie avec l'homme. Et pourtant toute représentation de ce genre est en même temps une sorte de voile. Dieu n'est jamais ce que nous pouvons imaginer.

C'est dans les commandements bibliques que l'on trouve l'expression la plus profonde de la vraie attitude de l'homme envers Dieu : *Tu ne te feras point d'image taillée ni de représentation quelconque...* Ces mots ont signifié un jour : Dieu est invisible, il est interdit de le prier sous forme d'images divines, d'idoles, de sculptures. Cette interdiction précise s'approfondit alors et veut dire que Dieu est non seulement invisible, mais encore au delà de toute représentation, de toute imagination. Aucun symbole ne peut lui être adéquat et aucun ne peut légitimement se substituer à lui. Tous les symboles sans exception sont des mythes.

Comme tels ils sont chargés de sens, dans la mesure où ils gardent le caractère évanescent qui correspond à leur nature purement symbolique. Mais quand on les prend pour la réalité divine elle-même, il n'y a plus que superstition.

Toute représentation étant image obscurcit précisément ce qu'il s'agit d'indiquer au delà d'elle. C'est pourquoi Dieu est le plus décidément présent lorsqu'il n'y a aucune image. Telle est l'exigence de l'Ancien Testament, et elle correspond bien à la vérité. Cependant, l'Ancien Testament lui-même ne s'y est pas pleinement conformé : il y reste l'image de la personnalité divine, de sa colère et de son amour, de son jugement et de sa grâce. C'est qu'il s'agit ici d'une exigence impossible à contenter. Dieu au delà du personnel, Dieu dans sa pure réalité, la méditation ontologique spéculative a tenté de le saisir sans image dans sa nature insaisissable elle-même : Parménide et Platon, l'idée hindoue de l'atman et du brahman, le taoïsme chinois l'ont tenté, mais aucun n'a réussi. Toujours, dans la réflexion et l'imagination humaines, l'image surgit. Dans la réflexion philosophique pourtant, où la représentation objective disparaît presque, on finit peut-être par éprouver la présence d'une conscience sans paroles dont l'influence cependant peut aller jusqu'à donner à notre vie son fondement.

Lorsqu'à l'aide de la raison on a démasqué tout ce qui n'est que divinisation de la nature, démonisme, esthétisme, superstition, le mystère le plus profond subsiste encore.

Cette conscience muette qui nous reste là où toute philosophie prend fin, il nous faut peut-être essayer de la serrer de plus près.

C'est le silence devant l'être. Le langage cesse devant ce qui nous échappe dès qu'il devient objet.

Cette profondeur ne nous est accessible que si nous dépassons tout objet pensé. Elle-même ne se laisse pas traverser. Devant elle il n'y a plus qu'humilité. Toute convoitise s'éteint.

Nous nous réfugions là-bas, et pourtant ce n'est pas un lieu. Là-bas c'est la paix, une paix qui peut nous porter à travers l'inquiétude sans fin du chemin que nous suivons dans le monde.

Là-bas, la pensée doit se dissoudre dans la clarté. Où toute question cesse, il n'y a pas non plus de réponse. En dépassant le jeu des questions et des réponses que la recherche philosophique pousse à l'extrême, nous arrivons au silence de l'être.

Prenons un autre commandement : *Tu n'auras pas d'autre Dieu* ; il a d'abord signifié le rejet des dieux étrangers. Il s'est approfondi et a pris un sens simple et inépuisable : il n'y a qu'un seul Dieu. La vie d'un homme qui croit au Dieu unique se situe sur un tout autre plan que celle d'un polythéiste. La concentration sur « l'unique » donne à la décision de

l'existence son véritable fondement. La richesse infinie aboutit à la dispersion ; la réalité la plus splendide manque d'absolu quand il lui manque le fondement de l'un. C'est pour l'homme un problème permanent, aussi actuel aujourd'hui qu'il y a des millénaires, de savoir s'il réussit ou non à fonder sa vie sur l'un.

Troisième principe : *Que ta volonté soit faite*. On s'incline devant ce qu'on ne comprend pas, en admettant avec confiance que c'est au-dessus, non au-dessous, de la compréhension humaine : « Tes pensées ne sont pas nos pensées, tes voies ne sont pas nos voies. »

Une telle attitude de confiance rend possible un sentiment englobant de reconnaissance, un amour à la fois muet et impersonnel.

L'homme se tient devant la divinité comme devant le Dieu caché et il peut accepter le pire comme décision de ce Dieu, en sachant bien que, de quelque manière qu'il l'exprime en langage précis, ce sera déjà traduit à la manière humaine, et par là faussé.

En résumé : nous ne pouvons nous conduire envers la divinité que conformément aux exigences de la Bible : « Pas d'image et pas de représentation de Dieu ; » un seul Dieu ; et avec soumission : « Ta volonté soit faite.

*

* *

Tenter de concevoir Dieu, c'est éclairer la foi. Mais croire, ce n'est pas voir. Dieu reste à distance et en question. Vivre par lui, ce n'est pas s'appuyer sur un savoir assuré, c'est vivre de telle façon que nous osions croire que Dieu est.

Croire en Dieu, c'est vivre par quelque chose qui n'existe d'aucune manière dans le monde, sinon dans le langage ambigu de ces phénomènes que nous appelons chiffres ou symboles de la transcendance.

Le Dieu de la foi est le Dieu lointain, le Dieu caché, le Dieu indémontrable.

C'est pourquoi il me faut penser non seulement que je ne connais pas Dieu, mais même que je ne sais pas si je crois. La foi n'est pas une propriété. Elle n'implique aucun savoir assuré, mais seulement une certitude efficace dans la conduite pratique de la vie.

Le croyant vit toujours dans l'ambiguïté des réalités objectives ; il est sans cesse prêt à écouter. Il est docile lorsqu'il s'abandonne à ce qui lui parle, et en même temps impossible à égarer. Il est fort sous l'apparence de la faiblesse. Il est ouvert à tout et pleinement résolu dans sa vie pratique.

L'effort pour penser Dieu est en même temps un exemple illustrant toute recherche philosophique essentielle : il ne procure pas la sécurité d'un savoir, mais l'espace libre nécessaire à la décision d'un sujet qui est authentiquement lui-même ; il donne tout leur poids à l'amour dans le monde, à la lecture de l'écriture chiffrée de la transcendance, aux perspectives sans fin que découvre la raison.

C'est pourquoi tout ce qu'on exprime en philosophie reste si pauvre et si sec. Il y faut, en complément, l'être même de celui qui écoute.

La philosophie ne donne rien, elle ne peut qu'éveiller, puis elle peut nous aider à nous souvenir, à consolider et à conserver ce qui est déjà en nous.

Chacun comprend en elle ce qu'en somme il savait déjà.

Chapitre V

L'EXIGENCE ABSOLUE

Des actes absolus se produisent dans l'amour, dans le combat, au service des grandes causes. Le critère de tels actes, c'est qu'ils se fondent sur quelque chose en face de quoi la vie dans sa totalité devient relative et cesse d'être une réalité suprême.

Lorsqu'il s'agit de réaliser l'absolu, la réalité, empirique devient le matériau de l'idée, de l'amour, de la fidélité. Elle se trouve impliquée dans un sens éternel, elle est comme dévorée, et non plus abandonnée aux caprices de la vie toute nue. A la limite, dans des situations exceptionnelles, l'engagement absolu peut conduire même à renoncer au monde réel et à accepter une mort inévitable, alors que si l'on s'en tient au relatif, il s'agit d'abord et toujours, à tout prix, de rester au monde, de vivre.

Par exemple, des hommes ont offert leur vie dans un combat solidairement mené, en vue d'une vie en commun dans le monde. La solidarité, pour eux, l'emportait absolument sur la vie dont elle était une condition.

Cela s'est produit à l'origine dans la communauté que crée la confiance, puis, souvent, sur l'ordre exaltant d'une autorité en laquelle on avait foi, de sorte que la foi en cette autorité devint la source de l'absolu. Cette foi libérait de toute incertitude, elle dispensait de toute critique personnelle. Mais quand l'absolu a pris cette forme, il impliquait une condition secrète, à savoir le succès de l'autorité. Le croyant voulait que son obéissance l'assurât de vivre. Quand l'autorité n'avait plus de succès en tant que puissance et que du même coup la foi en elle s'effondrait, il n'y avait plus qu'un vide destructeur.

Dans ce vide, il n'y a plus qu'une chance de salut : il faut que l'homme lui-même, en tant qu'individu, découvre dans la liberté ce qu'est l'être en soi et ce qui fonde ses propres décisions.

Dans l'histoire, ce chemin a été suivi : des êtres humains ont risqué leur vie pour obéir à une exigence absolue : leur infidélité aurait tout vidé de son sens ; leur vie, sauvée au prix de leur fidélité, aurait été empoisonnée ; trahir l'être éternel aurait rendu misérable le fait même de rester vivants.

La figure la plus pure est peut-être ici celle de Socrate. Lui qui vivait dans la clarté de sa raison, par l'englobant de son « je ne sais rien », suivit son chemin sans se laisser égarer ni troubler par les violences passionnées des gens qui s'indignent, qui haïssent, qui veulent à tout prix avoir raison ; il ne fit aucune concession, il ne saisit pas la possibilité de fuir qui s'offrait à lui, et il mourut avec sérénité, assumant ce risque au nom de sa foi.

Certains martyrs firent preuve de l'énergie morale la plus pure dans leur fidélité à leur foi, comme Thomas Morus. D'autres cas restent problématiques. Mourir pour quelque chose, pour porter témoignage, comporte une finalité et par là une impureté. Lorsque des martyrs se laissèrent séduire par l'attrait de la mort, en prétendant par exemple suivre les traces du Christ, ils cédaient en fait à l'une de ces aspirations qui souvent s'accompagnent de phénomènes hystériques et obscurcissent l'âme ; l'impureté, ici, est plus grande encore.

Rares sont les figures des philosophes qui, sans appartenir de façon essentielle à une communauté religieuse organisée dans le monde, se tenant seuls devant Dieu, réalisèrent le

principe : philosopher, c'est apprendre à mourir. Sénèque, qui attendit des années sa condamnation à mort après avoir mis son intelligence à tâcher de se sauver, finit par dépasser ce stade, si bien qu'il ne s'abaissa enfin à aucune action indigne et qu'il ne perdit pas la maîtrise de lui-même quand Néron décréta sa mort. Boèce mourut innocent, subissant la mort que lui imposait un barbare : il philosophait, la conscience claire, tourné vers l'être en soi. Giordano Bruno vainquit son doute, et après avoir à demi cédé, il prit la haute décision de résister inébranlablement et sans espoir jusque sur le bûcher.

Sénèque, Boèce, Giordano Bruno sont des hommes avec leurs faiblesses, leurs défaites, comme nous. Ils ont eu à se conquérir. C'est pourquoi ils sont aussi pour nous des guides réels. Les saints, eux, ne peuvent en effet se tenir pour nous que dans le crépuscule ou la lumière irréaliste de la vision mythique ; ils ne résistent pas au regard réaliste. L'absolu dont les hommes ont été capables en tant qu'hommes, c'est de là que nous vient le véritable encouragement, alors que tout ce qui est imaginaire ne peut servir qu'à une édification sans efficacité.

*

* *

Nous avons rappelé quelques exemples historiques de la façon dont des hommes ont su mourir. Essayons maintenant de préciser la nature essentielle de l'exigence absolue. Si je demande : « Que dois-je faire ? » je reçois une réponse qui consiste à indiquer des fins limitées et les moyens appropriés à ces fins. Il faut gagner sa nourriture, et pour cela il faut travailler. Je dois arriver à vivre en communauté avec d'autres hommes : les règles de la sagesse pratique me donnent des indications. Chaque fois, c'est la fin qui conditionne l'emploi des moyens correspondants.

Or le fondement même qui rend valables ces fins peut être de deux sortes. Ce peut être l'intérêt vital, l'utilité pratique. Mais vivre n'est pas en soi une fin dernière, car une question se pose encore : quelle sorte de vie ? et aussi : à quelle fin ?

Il se peut aussi que le fondement de l'exigence soit une autorité extérieure à laquelle je dois obéir, le commandement de quelqu'un qui dit : « C'est ma volonté, » ou : « C'est écrit. » Une autorité de cette sorte n'est pas mise en question et reste par conséquent incontrôlée.

Toutes les exigences ainsi fondées sont relatives. Elles me font dépendre d'autre chose que de moi, de fins pratiques ou d'une autorité. Les exigences absolues, par contre, ont leur origine en moi-même. Elles me font face comme des réalités déterminées auxquelles je peux conformer extérieurement ma conduite. Elles viennent du fond de moi, elles me portent intérieurement par ce qui, en moi, est plus que moi.

L'exigence absolue vient à moi comme celle de mon moi essentiel à l'égard de ma simple réalité vitale. Je prends conscience de moi comme de ce que je suis parce que j'ai à l'être. Cette prise de conscience est obscure au commencement de l'acte absolu, elle devient claire à la fin. Lorsqu'elle s'est pleinement accomplie dans l'absolu, la certitude du sens de l'être règne, et toute question s'abolit, bien que dans le temps la question renaisse aussitôt. La situation se transforme, la certitude est toujours à reconquérir.

Cet absolu est antérieur à toute finalité et c'est lui qui fixe les fins. L'absolu n'est pas ce qui est voulu, mais ce qui inspire le vouloir.

L'absolu, comme fondement de l'action, n'est donc pas affaire de connaissance, mais objet d'une foi. Aussi longtemps que j'explore les motifs et les buts de mes actes, je m'en tiens au fini et au relatif. Ce n'est que si ma vie s'alimente à une source injustifiable objectivement qu'elle dérive de l'absolu.

*

**

Essayons de cerner le sens de l'absolu par quelques énoncés qui le caractérisent.

1° L'absolu n'est pas une façon d'être, mais une décision qui devient claire par la réflexion et qui est issue d'une profondeur impossible à concevoir ; c'est enfin une décision à laquelle je m'identifie. Qu'est-ce à dire ?

L'absolu signifie participation à l'éternel, à l'être. De lui découle donc une fidélité sur quoi l'on peut compter sans réserve. Il n'est pas d'origine naturelle, il existe par la décision ; celle-ci n'est possible que grâce à la clarté qu'engendre la réflexion. En langage psychologique, l'absolu ne réside pas dans l'état de conscience momentané d'un être humain. Que ce dernier mette une énergie débordante à son action du moment, cette énergie peut cependant être soudain paralysée, s'avérer passagère et peu sûre. L'absolu ne réside pas non plus dans le caractère inné, car celui-ci peut se transformer au cours d'une seconde naissance. Il ne réside pas davantage dans ce qu'on appelle en langage mystique « le démon » de l'homme, car celui-ci ignore la fidélité. Toutes les modalités de la passion, de l'intérêt vital, de l'affirmation de soi, quelle que soit leur force, ne sont dans l'instant pourtant pas absolues, mais relatives et par là périssables.

L'absolu n'est donc que dans la décision de l'existence, une décision qui a passé par la réflexion. Il ne vient pas de telle ou telle manière d'être ; il vient de la liberté, mais d'une liberté qui ne saurait être différente de ce qu'elle est, non à cause du déterminisme naturel, mais de son propre fondement transcendant.

L'absolu décide si ce qui, en dernière analyse, porte la vie d'un homme, a du poids ou si ce n'est rien. L'absolu est caché. Ce n'est que dans les cas extrêmes qu'il indique par une muette décision le chemin à suivre. On ne peut jamais prouver directement qu'il est là, bien qu'en fait il soutienne constamment la vie à partir de l'existence et qu'on puisse l'éclairer à l'infini.

Comme un arbre qui s'élève très haut pousse des racines profondes, de même celui qui est pleinement un homme s'enracine profondément dans l'absolu. Le reste, c'est comme des buissons qui se laissent arracher et transplanter, tailler et serrer en masses indestructibles. Pourtant cette comparaison est inadéquate : ce n'est pas par un accroissement, mais par un bond dans une dimension nouvelle qu'on trouve son fondement dans l'absolu.

2° Un second énoncé peut servir à caractériser l'absolu : il n'est réel que dans la foi qui permet de le vivre et pour la foi qui permet de le voir.

La présence de l'absolu ne peut pas être vérifiée, elle ne peut pas être constatée comme celle d'une réalité empirique dans le monde. Les preuves historiques ne sont que des indices. Ce que nous savons est toujours relatif. Ce qui nous comble dans l'absolu, est comme inexistant, lorsqu'on le mesure aux choses vérifiables. Un absolu constaté ne peut être comme tel qu'une grande force, un fanatisme, une sauvagerie ou une folie. Lorsqu'on se demande s'il y a vraiment de l'absolu, les développements de la pensée sceptique gardent

dans le monde une force de persuasion générale.

Par exemple : l'amour existe-t-il au sens de l'absolu, enraciné dans un fondement éternel, et non comme simple inclination ou passion humaine, comme habitude et fidélité contractuelle ? Cela est douteux. Qu'une communication authentique soit possible dans un combat mené avec amour, on peut le nier. Ce qu'on peut constater n'est, de ce fait, justement pas absolu.

3° Un troisième énoncé : l'absolu est intemporel dans le temps.

L'absolu n'est pas donné à l'homme comme sa vie empirique. Il croît pour lui avec le temps. C'est seulement quand l'homme arrive à se vaincre et à suivre le chemin où la décision absolue devient inébranlable que l'absolu s'accomplit. Au contraire, lorsqu'un homme s'en est tenu dès le début à des prises de position définitives, que son âme est toujours restée abstraitement inébranlable, tout en lui a beau être durable, on n'y perçoit rien d'absolu.

L'absolu se révèle à lui-même à travers le temps lorsqu'on fait l'expérience des situations-limites ou qu'on risque de devenir infidèle à soi-même.

Mais il ne se réduit pas tout entier à une réalité temporelle. Présent, il pénètre le temps et le dépasse. Conquis, il est l'éternité substantielle qui doit pourtant à chaque instant jaillir de l'origine comme par une naissance renouvelée sans cesse. C'est pourquoi lorsque le développement à travers le temps semble avoir conduit à une possession définitive, tout peut encore être trahi en un seul instant. Et inversement, lorsque tout le passé d'un homme, fait de simples attitudes et de conduites toutes relatives et conditionnées à l'infini, paraît le condamner au néant, il lui reste pourtant à chaque instant la possibilité de recommencer à partir du commencement, s'il a pris soudain conscience de l'absolu.

*

* *

Par les développements qui précèdent, nous avons cherché à cerner le sens de l'absolu, mais nous n'en avons pas atteint le centre. Celui-ci devient manifeste par l'opposition du bien et du mal.

Dans l'absolu un choix a été fait. Une décision a été prise, qui devient la substance d'un homme. Ayant à décider entre le bien et le mal, il a choisi ce qu'il considère comme étant le bien.

Le bien et le mal s'opposent sur trois plans :

1° On considère comme le mal l'abandon immédiat et sans frein aux penchants et aux appétits des sens, aux plaisirs et au bonheur de ce monde, à la réalité concrète comme telle ; bref, le mal, c'est une vie humaine qui reste dans le relatif, qui s'écoule comme celle des animaux, rencontrant le succès ou l'échec, dans l'agitation du changement, sans qu'aucune décision soit jamais prise.

Bonne, au contraire, est la vie qui, sans rejeter le bonheur de ce monde, le subordonne à la norme morale. Cette norme est conçue comme la loi générale d'une conduite moralement juste. Elle prend valeur d'absolu.

2° A côté de la pure et simple faiblesse qui fait que l'on cède à ses penchants, on considérera comme mal la mauvaise foi dont Kant a parlé, et qui consiste à faire le bien

seulement si l'on n'encourt pas là aucun dommage, ou si du moins il ne vous en coûte pas trop cher. En termes abstraits, cela signifie que l'on donne bien son adhésion à l'absolu de l'exigence morale, mais en n'obéissant à la loi du bien que conditionnellement : seulement dans la mesure où l'on peut le faire sans gêner la satisfaction de ses besoins ou plaisirs matériels. On veut bien être bon, mais à cette condition, non absolument. Cette bonté illusoire est pour ainsi dire un luxe rendu possible par une situation favorable où l'on peut s'offrir le plaisir d'être bon.

En cas de conflit entre l'exigence morale et mes intérêts positifs, je suis peut-être prêt, sans me l'avouer, selon la grandeur des intérêts mis en jeu, à n'importe quel forfait. Pour ne pas mourir moi-même, lorsque l'ordre m'est donné de tuer, je tue. Mais la situation favorable où je me trouve et qui m'épargne toi, ut conflit me permet d'ignorer le mal en moi.

Le bien, en revanche, ce sera de s'arracher à cette perversion du rapport conditionnel qui subordonne l'absolu aux conditions du bonheur terrestre, et de retrouver ainsi l'absolu authentique. C'est se convertir, après s'être constamment trompé soi-même par des motifs impurs, au sérieux de l'absolu.

3° On ne considère comme mal que la volonté mauvaise, c'est-à-dire la volonté de destruction comme telle, le besoin de faire souffrir, celui de la cruauté, de l'anéantissement, la volonté nihiliste de corrompre tout ce qui est et tout ce qui vaut.

Le bien, par contre, c'est l'absolu qui trouve sa réalité dans l'amour, et par là dans la volonté.

Comparons ces trois plans :

Sur le premier, la relation du bien et du mal est d'ordre moral : il s'agit de maîtriser les tendances naturelles par une volonté soumise aux lois morales. En termes kantien, le devoir s'oppose à l'inclination.

Sur le second plan, la relation est d'ordre éthique : il s'agit de la sincérité des motifs. La pureté de l'absolu s'oppose à l'impureté qui règne dans le renversement du rapport conditionnel, grâce auquel, en fait, l'absolu se trouve subordonné au relatif.

Sur le troisième plan, la relation est d'ordre métaphysique : il s'agit de l'essence des motifs. L'amour s'oppose à la haine. L'amour tend à l'être, la haine au néant. L'amour grandit dans le rapport à la transcendance ; dans la haine, le moi se réduit à un point épris de lui-même et détaché de la transcendance. L'amour exerce en silence une action constructive dans le monde, la haine déclenche avec fracas la catastrophe qui éteint l'être au sein de la réalité et qui anéantit la réalité elle-même.

Chaque fois on se trouve devant une alternative, et dans la nécessité de prendre une décision. L'homme, s'il va jusqu'à l'essentiel, ne peut vouloir que l'un ou l'autre. Il obéit à son penchant ou au devoir, il reste dans la mauvaise foi ou il rétablit la pureté de ses motifs, il vit de haine ou d'amour. Mais il peut se dérober à la décision. Au lieu de se décider, il se laisse balloter de-ci de-là à travers la vie, il combine l'un avec l'autre, et il fait même de cette combinaison une contradiction nécessaire. Cette, indécision est déjà par elle-même le mal. L'homme ne s'éveille que quand il distingue le bien et le mal. Il devient lui-même lorsqu'il exprime avec décision dans ses actes où il veut aller. Nous avons tous à nous reconquérir sans cesse sur l'indécision. Nous sommes tellement incapables de nous donner entièrement

au bien que la force même des penchants qui nous emportent est indispensable pour que se maintienne à travers notre vie la clarté du devoir. Quand nous aimons vraiment, il nous est impossible de ne pas haïr, notamment ce qui menace ce que nous aimons. Nous nous égarons dans la mauvaise foi et dans l'impureté des motifs, précisément quand nous sommes certains de leur pureté.

Sur les trois plans, la décision a un caractère distinct. Moralement, l'homme croit par la pensée fonder sa décision en montrant qu'elle est juste. Ethiquement, il s'arrache à la mauvaise foi et se rétablit dans la sincérité par une résurrection de sa bonne volonté. Métaphysiquement, il prend conscience du don qu'il est à lui-même par sa faculté d'aimer. Il choisit ce qui est juste, il devient sincère dans ses motifs, sa vie s'enracine dans l'amour. C'est seulement dans l'unité de ces trois aspects que se réalise l'absolu.

Vivre par amour, cela paraît impliquer tout le reste. Un amour véritable garantit en même temps l'authenticité morale de la conduite. C'est pourquoi saint Augustin a dit : « Aime et fais ce que tu veux. » Mais il ne nous est pas possible, à nous, être humains, de vivre uniquement par amour uniquement sur la hauteur de ce troisième plan, car nous glissons sans cesse dans les déviations et les confusions. Aussi ne pouvons-nous pas compter aveuglément et à tout instant sur notre amour : nous devons l'éclairer. Et c'est pourquoi, pour nous, créatures finies, la discipline de la contrainte continue à être indispensable pour maîtriser nos passions ; indispensable aussi la méfiance à l'égard de nous-mêmes pour démasquer l'impureté de nos motifs. Quand nous nous sentons sûrs, c'est justement que nous sommes en train de nous égarer.

Seul l'absolu du bien peut donner son contenu substantiel au devoir pur et simple, rendre leur pureté aux motifs moraux, dissoudre la volonté d'anéantissement de la haine.

Mais l'amour qui est le fondement même de l'absolu, est identique à la volonté d'atteindre la réalité en soi. Ce que j'aime, je veux que cela soit. Et l'être en soi, je ne peux l'entrevoir sans l'aimer.

Chapitre VI

L'HOMME

Qu'est-ce que l'homme ? La physiologie étudie son corps, la psychologie étudie son âme, la sociologie l'étudie comme être social. L'homme est pour nous un produit de la nature ; nous le connaissons comme nous connaissons d'autres êtres vivants. Il est aussi un produit de l'histoire, que nous étudions en soumettant la tradition à un examen critique, en cherchant à comprendre le sens que les hommes ont donné à leurs actes et à leurs pensées, en expliquant les événements par des motifs, des situations, des données naturelles. Les sciences humaines ont apporté toutes sortes de connaissances, mais non celle de l'homme dans sa totalité.

La question qui se pose, c'est de savoir s'il est en général possible de se faire une idée exhaustive de l'homme au moyen de ce qu'on peut savoir de lui ; ou bien, si l'homme est, au delà de ce savoir, quelque chose de plus : une liberté qui échappe à toute connaissance objective, mais qui lui reste pourtant présente comme une réalité indestructible.

En effet, l'homme peut être abordé de deux manières : comme objet de recherche scientifique et comme existence d'une liberté inaccessible à toute science. Dans le premier cas, nous parlons de l'homme comme objet ; dans le second, de la réalité impossible à objectiver que l'homme est, et qu'il approfondit quand il est vraiment conscient de lui-même. Ce que nous pouvons savoir de lui n'est pas exhaustif ; son être, nous ne pouvons que l'éprouver à l'origine même de notre pensée et de notre action. L'homme est en principe plus que ce qu'il peut savoir de soi.

Nous sommes conscients de notre liberté si nous reconnaissons que certaines exigences nous concernent. Il dépend de nous de les satisfaire ou de nous y dérober. Nous ne pouvons pas sincèrement contester le fait que nous prenons des décisions et que par là nous décidons de nous-mêmes, nous sommes responsables.

Celui qui tente de le nier doit s'interdire, s'il est conséquent, toute exigence à l'égard d'autres hommes. Un accusé voulut un jour plaider son innocence devant le tribunal ; il alléguait qu'il était né avec des dispositions qui l'avaient entraîné au mal et que, ne pouvant agir différemment, il ne devait pas être tenu pour responsable. Le juge répondit avec esprit que la même raison justifiait également sa conduite à lui, juge ; il ne pouvait pas non plus faire autrement que de condamner, étant ce qu'il était et forcé par là d'agir selon des lois données.

*

**

Sûrs enfin d'être libres, nous avons aussitôt un second pas à faire pour saisir ce que nous sommes : l'homme est l'être qui se rapporte à Dieu. Qu'est-ce à dire ?

Nous ne nous sommes pas créés nous-mêmes. Chacun peut penser de soi qu'il aurait pu ne pas être. Nous avons cela en commun avec les animaux. Mais en outre, nous prenons des décisions par nous-mêmes, nous ne sommes pas automatiquement soumis à une loi naturelle. Cette liberté, nous ne l'avons pas par nous-mêmes ; dans notre liberté, nous sommes à nous-mêmes un cadeau. Quand nous n'aimons pas, quand nous ne savons pas quel est notre devoir, nous ne pouvons pas obtenir de force notre liberté. Quand nous nous

décidons librement, que tout prend pour nous son sens et qu'ainsi comblés nous nous emparons de notre propre vie, nous avons conscience de ne pas devoir notre être à nous seuls. Sur les sommets de la liberté, quand notre action nous paraît nécessaire, non sous la contrainte extérieure d'un déterminisme naturel inflexible, mais par l'accord intérieur de notre être qui ne saurait avoir d'autre volonté que celle-ci, nous avons conscience d'être à nous-mêmes, dans notre liberté, un don de la transcendance. Plus l'homme est vraiment libre, plus il est sûr de Dieu. Quand je suis vraiment libre, je suis sûr de ne pas l'être par moi-même.

Nous autres hommes, nous ne nous suffisons jamais. Nous tendons au delà et nous grandissons avec la profondeur de la conscience que nous avons de Dieu ; et cette conscience, en même temps, nous rend transparents à nous-mêmes et nous fait voir le peu que nous sommes.

Que l'homme se rapporte à Dieu, ce n'est pas là une propriété naturelle. Comme elle coïncide avec la liberté, elle n'éclate pour tout homme en pleine clarté que lorsqu'il a accompli le bond qui l'arrache à la pure et simple affirmation vitale de soi pour l'amener à son être véritable. Là, vraiment libéré du monde, il est enfin tout entier ouvert au monde. Il peut être indépendant à son égard parce qu'il vit lié à Dieu. Il y a Dieu, pour lui, dans la mesure où il existe vraiment.

*

* *

Je le répète encore une fois : l'homme, en tant que réalité empirique dans le monde, est un objet que l'on peut connaître. Ainsi, par exemple, les théories raciales établissent ses différences spécifiques ; la psychanalyse étudie son subconscient en activité ; le marxisme voit en lui un être vivant dont le travail producteur conquiert la maîtrise sur la nature et sur la réalité sociale, ces deux processus pouvant aller jusqu'à la perfection. Or toutes ces voies que la connaissance emprunte permettent de saisir quelque chose de l'homme – quelque chose de réel – mais jamais l'homme dans sa totalité. Lorsque des théories scientifiques de cette sorte se prennent pour la connaissance absolue de l'homme tout entier – ce qui leur est arrivé à toutes – elles perdent de vue l'homme véritable ; celui qui se fie à elles voit presque s'éteindre en lui la conscience de l'homme et enfin même de l'humain, la conscience de l'humaine condition qui est liberté et rapport à Dieu.

Il est du plus haut intérêt de suivre les progrès des sciences humaines, et le profit est grand tant qu'elles se développent selon les exigences de la critique scientifique. Alors on découvre méthodiquement ce qu'on sait ; on voit combien c'est peu si on le compare à l'ensemble du possible, et on constate que la condition humaine véritable reste radicalement inaccessible à une connaissance de cet ordre. Dès lors on échappe aux dangers que fait naître une prétendue science de l'homme qui ne fait que l'obnubiler.

*

* *

Connaissant les limites du savoir, nous nous confions en pleine lucidité à ce qui guide notre liberté par notre liberté même, quand elle se rapporte à Dieu.

C'est là le grand problème de la condition humaine : où l'homme peut-il trouver sa ligne de conduite ? Une chose est certaine : sa vie ne s'écoule pas comme celle des animaux en se

répétant purement et simplement selon des lois naturelles à travers la suite des générations ; étant libre, il ne peut pas être rassuré sur son être ; mais en même temps sa liberté lui donne des chances de devenir encore ce qu'il est capable d'être, de réaliser son être le plus authentique. Il lui est donné, avec sa liberté, de pouvoir user de sa vie comme d'un matériau. C'est pourquoi lui seul a une histoire, c'est-à-dire qu'il vit non pas seulement selon son héritage biologique, mais encore selon la tradition. La vie de l'homme ne se déroule donc pas comme un processus naturel ; mais sa liberté demande à être guidée. *

Ce besoin, souvent, se satisfait du succédané que représente la contrainte exercée d'homme à homme, mais je ne développerai pas cela ici. Ce que nous cherchons, c'est ce qui peut servir à l'homme de guide suprême. La thèse qu'avance la foi philosophique est la suivante : l'homme peut vivre sous la conduite de Dieu. Essayons de voir ce que cela signifie.

Dans l'absolu, nous croyons sentir que Dieu nous conduit. Mais comment cela est-il possible si Dieu n'est pas là comme réalité tangible, s'il n'est nullement présent de façon univoque en tant que Dieu ? Si Dieu guide l'homme, comment l'homme perçoit-il ce que Dieu veut ? Y a-t-il une rencontre de l'homme avec Dieu ? Comment se produit-elle ?

On nous raconte, dans certaines autobiographies, comment une soudaine certitude succéda à une longue période de doute alors qu'il s'agissait de prendre une décision grave dont dépendait tout le cours de la vie ; après avoir longtemps hésité dans une perplexité impuissante, on éprouve cette certitude comme la liberté même qui permet l'action. Mais plus l'homme se sait résolument libre dans la clarté de cette certitude, et plus limpide devient aussi pour lui la transcendance qui le fait être.

Kierkegaard médita chaque jour sur lui-même en s'en remettant à la conduite de Dieu : il se savait toujours dans la main de Dieu. A travers ce qu'il faisait et à travers ce qui lui arrivait dans le monde, il entendait Dieu ; et pourtant il s'en rendait toujours compte, ce qu'il entendait ainsi avait plusieurs sens et restait ambigu. Dieu le conduisait, mais non d'une façon saisissable, ni par des ordres univoques, mais par sa liberté elle-même qui prenait des décisions parce qu'elle se savait liée au fond transcendant.

La transcendance nous guide autrement que toute réalité du monde : il n'y a qu'une seule façon d'être conduit par Dieu, et ce chemin passe par la liberté elle-même. La voix de Dieu se fait entendre par ce qui se révèle à l'être humain individuel lorsqu'il s'assure de lui-même en s'ouvrant à tout ce qui vient à lui, du fond de la tradition et du monde ambiant.

L'homme est conduit par l'intermédiaire du jugement qu'il porte sur ses propres actions. Ce jugement entrave ou stimule, corrige ou confirme. La voix de Dieu jugeant le comportement de l'homme n'a pas d'autre expression dans le temps que ce jugement de l'homme lui-même sur ses sentiments, ses mobiles, ses actions. L'homme s'examine et se juge librement et loyalement ; il s'accuse lui-même, s'approuve lui-même, et il trouve là, indirectement, jamais définitif et toujours encore équivoque, le jugement de Dieu.

C'est pourquoi le jugement humain est dès l'abord erroné si l'homme croit y trouver définitivement la voix de Dieu ou pouvoir compter sur lui désormais. Nous devons impitoyablement déceler notre tendance à nous ériger en instance souveraine, ne fût-ce déjà que dans la satisfaction où nous sommes de notre conduite morale et dans notre prétention à l'infailibilité.

En fait, l'homme ne peut être toujours et totalement content de lui ; pour se juger, il ne

peut s'appuyer que sur lui seul. Aussi a-t-il forcément besoin du jugement que les autres portent sur ce qu'il fait, et il y est d'autant plus sensible qu'il situe plus haut ceux qui le jugent. L'opinion moyenne, celle de la masse, celle d'institutions abâtardies ou décadentes, le touche peu, quoique cela même ne lui soit pas indifférent. Mais finalement, ce qui lui importe, ce n'est pas tant le jugement que prononcent sur lui des hommes, si éminents soient-ils à ses yeux : seul décisif serait le jugement qu'il n'entendra jamais dans le monde, celui de Dieu.

Personne, il est vrai, ne s'est jamais érigé en juge absolu de soi. Pour chacun, le jugement d'autrui importe essentiellement. Telle est la source vive qui inspire aux primitifs leur attitude héroïque : ils vont à la mort avec un courage inébranlable, mais les yeux fixés sur autrui : c'est l'espoir d'une gloire impérissable qui console les héros mourants de l'Edda.

Tout différent est l'héroïsme proprement dit, qui est solitaire. Il ne s'appuie pas sur la communauté et ne tend pas à une gloire posthume. Qu'un être soit ainsi capable de se suffire authentiquement à soi-même, c'est peut-être un effet de l'harmonie heureuse de sa nature ; peut-être aussi se nourrit-il encore inconsciemment de la substance transmise par la tradition, puisée dans la communauté primitive dont nous venons de parler. Pourtant sa conscience ne trouve dans le monde actuel rien à quoi il puisse se tenir. Et si cet héroïsme ne sombre pas dans le néant, il indique un profond enracinement dans ce qui *est* au sens propre du terme, dans ce qui, à supposer qu'on pût le formuler, serait, à la place du jugement de l'homme, le jugement de Dieu.

*

* *

Quand le jugement qui nous guide ne s'impose à nous que de l'intérieur, il peut prendre deux formes : celle d'une *exigence valable pour tous* et celle d'un *impératif personnel et historiquement conditionné*.

Les exigences morales valables pour tous sont d'une évidence persuasive. Depuis les dix commandements, elles sont une des formes de la présence de Dieu. Il se peut, à la vérité, que certains en reconnaissent la validité et s'y soumettent sans posséder la foi religieuse, s'en tenant obstinément à ce que l'homme peut faire par lui-même. Mais ordinairement, celui qui obéit avec tout son sérieux à la loi morale qu'il a adoptée en pleine liberté, sait aussi entendre la transcendance, précisément parce qu'il est libre.

Cependant les commandements et les interdictions sont trop généraux pour qu'on en puisse déduire complètement la conduite à suivre dans les situations concrètes. Dans telle ou telle circonstance historique donnée, on obéit bien plutôt à un impératif immédiat et non dérivé : il faut agir ainsi et pas autrement. Mais ce que l'individu, dans ce cas, croit s'entendre ordonner comme étant son devoir reste soumis au doute malgré toute certitude. Tendre l'oreille pour se laisser guider par Dieu, une telle attitude implique par essence qu'on court le risque de manquer le bon chemin. D'où l'humilité. Celle-ci exclut toute sécurité fondée sur une certitude ; elle empêche de conférer à la conduite choisie une valeur générale, d'en faire une exigence pour tous ; elle préserve du fanatisme. Le chemin suivi a beau baigner dans la plus pure clarté, telle qu'on la voit lorsqu'on marche sous la conduite de Dieu : il ne faut pourtant pas se laisser aller à la certitude intime que c'est là pour tous l'unique et vrai chemin.

En effet, par la suite, tout peut encore changer d'aspect. Même en pleine lumière on peut encore s'engager sur une fausse piste. Jusque dans la certitude qu'implique une décision prise, quelque chose doit encore rester en suspens du moment que celle-ci prend corps dans le monde. Car l'orgueil de posséder la vérité absolue représente le danger mortel pour la vérité au sein du monde. La certitude qui illumine l'instant rend indispensable l'humilité d'une mise en question perpétuelle.

C'est seulement rétrospectivement qu'un grand étonnement peut nous saisir : on nous a conduits de façon incompréhensible. Mais là encore, ce n'est jamais sûr ; être sous la conduite de Dieu n'est pas un privilège acquis une fois pour toutes.

D'un point de vue psychologique, la voix de Dieu n'est perceptible que dans des instants suprêmes. Ils inspirent notre vie et nous vivons pour eux.

*

* *

Quand l'homme se sent conduit par la transcendance, celle-ci est-elle réelle pour lui ? Comment se comporte-t-il envers elle ?

Ce rapport que nous entretenons avec la transcendance peut dans son ascèse n'admettre aucune représentation concrète, quoiqu'il inspire par sa gravité toutes nos décisions ; mais nous sommes des hommes, nous vivons dans notre monde sensible, et nous éprouvons le besoin d'étayer notre certitude par des réalités d'expérience. Parmi celles-ci, la plus haute étant la communication de personne à personne, nous cherchons une relation avec la transcendance – à travers des termes inadéquats – Sous la forme d'une rencontre concrète avec le Dieu personnel.

La divinité, nous l'attirons à nous sous son aspect personnel, et en même temps, nous nous exaltons, nous aussi, jusqu'à faire de nous un être qui puisse parler avec Dieu.

Dans le monde, les forces qui nous abattent contre le sol veulent avoir raison de nous : la peur de l'avenir, l'attachement anxieux à des biens temporels, l'angoisse devant les malheurs possibles. L'homme sera peut-être capable malgré tout cela de trouver, en présence de la mort, une confiance qui lui permette – devant ce qu'il ne peut ni supporter, ni comprendre, ni admettre – de mourir en paix.

La confiance en l'être fondamental peut s'exprimer comme une action de grâce gratuite, comme une paix dans la foi.

Dans la vie, il semble que notre liberté nous apporte parfois le secours.

Le polythéisme considère les dieux et les démons comme des alliés et des adversaires de l'homme. Devant les événements et même les actes humains, il dit : « C'est un dieu qui l'a fait. » Cette persuasion élève et sanctifie l'homme, mais fait aussi qu'il se disperse parmi les multiples possibilités qu'offre l'existence sur le plan vital et sur le plan spirituel.

Le sujet véritablement conscient de son être, en revanche, sait qu'il dépend de l'aide de Dieu et que c'est l'aide d'Un seul. Si Dieu est, il n'y a pas de démons.

Cette aide de Dieu, on la délimite en lui donnant un sens bien défini, et ce faisant on la manque. Il en va ainsi lorsque la prière – cette rencontre avec le Dieu invisible – cesse d'être la contemplation la plus silencieuse où les mots se taisent. On cherche avec passion la main du Dieu personnel, et la prière finit par être un appel adressé à ce Dieu en vue d'obtenir ce

qu'on désire dans la vie pratique.

L'homme pour qui la vie est devenue transparente voit toutes les possibilités, et même les situations sans autre issue que la mort, comme envoyées par Dieu. Alors toute situation concrète devient une tâche pour l'homme libre, qui ne reste debout, qui ne grandit et n'échoue que dans la liberté. Mais cette tâche ne se laisse pas réduire à la réalisation déterminée de quelque bonheur immanent. Elle ne devient claire que par la transcendance de cette réalité unique, et par l'absolu de l'amour qui se révèle en elle ; celui-ci, infiniment ouvert par la raison transcendante, sait voir l'être et découvrir dans les réalités du monde l'écriture chiffrée de la transcendance.

*

* *

Les prêtres, il est vrai, accusent d'un orgueilleux abus de pouvoir celui qui cherche un rapport avec Dieu par un effort philosophique. Ils demandent obéissance au Dieu révélé. On peut leur répondre ceci : celui qui poursuit seul sa quête philosophique croit, lorsqu'il prend une décision du fond de lui-même, obéir à Dieu ; il n'a pourtant aucune garantie objective lui permettant d'affirmer qu'il sait ce que Dieu veut ; il reste toujours dans le risque. Dieu agit par les libres décisions des individus.

Les prêtres confondent l'obéissance à Dieu avec l'obéissance à des instances constituées dans le monde, églises, livres sacrés, lois qui passent pour être une révélation directe de Dieu.

L'obéissance à des instances objectives dans le monde et l'obéissance à la volonté de Dieu telle qu'elle est éprouvée lors d'une expérience originelle peuvent, il est vrai, finir par coïncider. Mais cet accord n'est pas donné, il faut le conquérir.

Lorsque l'individu croit avoir découvert en lui-même la volonté de Dieu et qu'il en tire un argument contre les instances objectives, il court le risque de se laisser entraîner dans l'arbitraire, de se dérober au contrôle sur le plan général et communautaire. Réciproquement, lorsqu'on utilise l'instance objective contre ce que l'individu considère comme la volonté divine, on s'expose à la tentation d'esquiver le risque qu'il y aurait à obéir à Dieu même contre les instances objectives, après avoir perçu à travers la réalité même quelle était sa volonté.

Il y a du désarroi chez celui qui se cramponne de toute sa confiance aux lois et aux ordres d'une autorité. Celui qui, par contre, s'efforce d'entendre la transcendance dans sa réalité tout entière, sent grandir son énergie avec sa responsabilité.

Pour connaître le rang d'un être humain, il faudrait savoir à partir de quelle profondeur lui parle la transcendance qu'il écoute et qui le conduit.

Chapitre VII

LE MONDE

Nous appelons « réalité » ce que nous rencontrons dans la pratique, ce qui nous résiste ou nous sert de matière dans nos rapports avec les choses, les êtres vivants ou les hommes. Nous apprenons à connaître la réalité dans la vie quotidienne, puis dans le maniement des outils, dans les dispositifs techniques, enfin dans nos relations disciplinées avec les autres, dans les méthodes d'organisation et de gestion.

Ce que nous rencontrons ainsi dans la vie pratique est ensuite clarifié par la connaissance scientifique ; puis cette acquisition théorique se trouve à son tour remise au service de la vie pratique.

Mais d'emblée, cette science de la réalité va au delà des intérêts vitaux immédiats. La vie pratique, cette expérience qui implique toujours un combat où l'on maîtrise des résistances, ne constitue que l'une des sources vives de la science. L'homme veut connaître le réel indépendamment de tout intérêt pratique. La science s'alimente à une source plus profonde : la pure contemplation où l'on s'oublie soi-même, l'approfondissement clairvoyant, l'oreille prêtée aux réponses qui viennent du monde.

Le savoir devient science par la méthode, par l'unité systématique de toutes les connaissances acquises, c'est-à-dire par le progrès accompli, à travers la dispersion, vers la conquête des principes auxquels tout se rattache.

Une telle connaissance de la réalité paraît trouver son achèvement dans une conception générale de l'univers. La réalité dans son ensemble est censée former un monde unique, cohérent en tous ses points, et prendre ainsi figure pour notre esprit. On concède qu'une représentation globale comme celle-là reste toujours incomplète et sujette à des retouches ; elle n'en est pas moins en tout temps, estime-t-on, un résultat de la science ; en principe on peut atteindre en elle la figure même qui manifeste l'être dans sa réalité au sein du tout. Une représentation de l'univers doit embrasser la totalité d'un savoir entièrement cohérent avec lui-même. Dès les débuts de la connaissance humaine, on a imaginé de telles visions d'ensemble ; aucune recherche ne peut s'en passer.

Or cette quête d'une représentation totale de l'univers, par laquelle celui-ci devient un tout et se ferme sur lui-même, ce besoin si naturel et si incontesté d'une conception unique qui engloberait tout, repose cependant sur une erreur fondamentale qui n'a été tout à fait percée à jour que dans les temps modernes.

En effet, l'esprit critique, en se développant, ne nous a pas seulement appris que toutes les représentations totales de l'univers proposées jusqu'ici étaient fausses et se sont effondrées ; il montre encore que les ensembles systématiques que les sciences ont pour tâche d'établir sont essentiellement et radicalement différents et irréductibles entre eux. Cette vérité apparaît toujours plus clairement au fur et à mesure que la recherche scientifique devient plus féconde. Plus les ensembles deviennent universels – surtout en physique – et plus leur discontinuité s'affirme avec évidence. Une faille sépare le monde physique du monde de la vie, celui-ci du monde de l'âme, celui-ci du monde de l'esprit. Ils se trouvent hiérarchiquement ordonnés, de telle sorte que la réalité du degré supérieur implique celle du

degré précédent, tandis que la réalité du degré inférieur paraît possible sans celle du degré supérieur. Ainsi : pas de vie sans matière, mais la matière est possible sans la vie. On a fait de vaines tentatives pour montrer que les degrés supérieurs découlent des degrés inférieurs ; mais chaque fois, on a vu apparaître, de façon de plus en plus nette, la faille qui les sépare. La totalité unique du monde, à quoi appartiennent tous les ensembles que les sciences explorent, ne constitue pas elle-même un ensemble susceptible de faire l'objet d'une théorie universelle ou d'éclairer la recherche de la science comme l'idée unique à laquelle celle-ci tendrait. Il n'existe pas de représentation de l'univers ; il n'y a qu'un système des sciences.

Ce qu'on prend pour des représentations de l'univers, ce ne sont jamais que des mondes particuliers connus selon telle ou telle méthode particulière, et dont on fait à tort l'absolu, l'être universel même. Les diverses idées fondamentales qui commandent telle ou telle recherche scientifique engendrent des perspectives toujours particulières. Chaque image qu'on se fait du monde est une coupe obtenue sur le monde ; le monde lui-même ne devient pas image. La « vision scientifique de l'univers », qui était censée s'opposer à une vision mythique, a toujours été elle-même une nouvelle vision mythique ; mais elle recourait à des moyens scientifiques, et son contenu mythique restait pauvre.

Le monde n'est pas un objet. Nous sommes toujours en lui, mais lui n'est jamais objet pour nous. Les horizons que nous explorons méthodiquement peuvent s'élargir autant qu'on le voudra – par exemple dans la vision astronomique des nébuleuses parmi lesquelles notre voie lactée, avec ses milliards de soleils n'est qu'une voie lactée parmi des millions – ou bien dans la vision mathématique de la matière universelle : quoi que nous voyions, ce ne sont encore que des aspects des phénomènes ; ce n'est pas le fond des choses, ce n'est pas le monde dans sa totalité.

Le monde ne se ferme pas. Il ne s'explique pas par lui-même ; mais en lui on s'explique une chose par une autre, indéfiniment. Personne ne sait jusqu'où pénétrera encore la science à venir, quels abîmes s'ouvriront encore devant elle.

*

* *

La critique scientifique déjà exige que l'on renonce à une représentation de l'univers. Mais ce renoncement est aussi condition préalable à une prise de conscience philosophique de l'être. Celle-ci présuppose, il est vrai, la connaissance des diverses directions où s'engage l'exploration scientifique du monde. Mais le sens caché du savoir scientifique paraît pourtant être le suivant : arriver par la recherche à la limite où s'ouvre au savoir le plus lucide l'espace du non-savoir. Car seul un savoir parfait peut produire le non-savoir authentique. Alors l'être proprement dit se révèle, non sous la forme d'une représentation connue de l'univers, mais par la plénitude du non-savoir, et cela seulement par cette voie de la recherche scientifique, et non sans elle ni avant elle. Telle est la passion de la connaissance : s'élever si haut qu'elle parvienne là où la connaissance échoue. Dans le non-savoir, mais seulement dans la plénitude d'un non-savoir véritablement conquis, réside une source irremplaçable de notre connaissance de l'être.

*

* *

Essayons d'éclairer par une autre voie ce qu'est la réalité du monde. Une formule générale

peut s'appliquer à la connaissance que livrent les méthodes scientifiques : toute connaissance est une *interprétation*. L'interprétation des textes peut illustrer ce qui se passe lorsqu'on se fait une idée de l'être. Cette comparaison n'est pas un effet du hasard.

En effet, nous ne saisissons l'être que par la signification. Quand nous le formulons, nous le saisissons dans la signification des mots prononcés ; et c'est seulement ce qui est capté par le langage que nous possédons sur le plan du savoir. Mais même avant que nous ayons parlé, dans ce langage que constitue déjà notre comportement pratique envers les choses, l'être est déjà là pour nous sous forme de signification ; il n'est jamais déterminé qu'en indiquant autre chose. Il n'y a de l'être pour nous que dans l'interdépendance de ses significations. L'être et la connaissance de l'être, la réalité et le langage dont nous nous servons pour parler d'elle, forment donc un réseau de significations diverses. Tout être est pour nous être-interprété.

La signification implique qu'on distingue ce qui est de ce qui est signifié, comme on distingue du signe ce qu'il désigne. Si l'on conçoit l'être comme être-interprété, il faut de même, semble-t-il, établir une distinction : l'interprétation interprète quelque chose ; en face de notre interprétation, il y a ce qui est interprété, l'être lui-même. Mais on ne peut pas faire vraiment cette distinction. Car il n'y a rien pour nous qui résiste à l'analyse, rien qui soit purement connu, rien qui soit pur objet interprété sans être déjà en soi interprétation. Quoique nous connaissions, ce n'est jamais qu'un faisceau lumineux projeté sur l'être par notre interprétation, ou bien la saisie d'une interprétation possible. L'être dans sa totalité doit être constitué de telle sorte qu'il nous rende possibles de telles interprétations à l'infini.

Mais l'interprétation n'est pas arbitraire. Vraie, elle a un caractère objectif. L'être exige ces interprétations. Tous les modes de l'être sont bien pour nous des modes de la signification, mais pourtant aussi ceux d'une signification nécessaire. Ainsi la doctrine des catégories, qui est aussi celle des structures de l'être, esquisse le schéma des modalités de l'être en tant que modes de la signification : par exemple, les catégories de « l'objectif » telles qu'on les trouve dans l'identité, la relation, la causalité, ou bien celles de liberté, d'expression, etc.

Tout être considéré dans sa signification devient pour nous comme un jeu de miroirs se multipliant dans toutes les directions.

Les modes de la réalité positive, eux aussi, sont les modes d'une réalité interprétée. Il y a interprétation toutes les fois que la réalité interprétée n'est pas l'être en soi, mais une manière de nous le présenter. Il est impossible d'atteindre directement la réalité absolue par une interprétation. Nous faussons radicalement notre connaissance chaque fois que nous prenons le contenu d'une interprétation pour la réalité en soi.

*

* *

Nous pouvons poser en principe que le caractère fondamental de la réalité dans le monde, c'est la *phénoménalité*. Nous avons vu jusqu'ici que tous les modes de la réalité empirique restent flottants, que les représentations universelles du monde ne sont que des perspectives relatives, que connaître c'est interpréter, que l'être nous est donné dans la scission sujet-objet. Tous ces traits fondamentaux de la connaissance telle qu'elle nous est accessible signifient ceci : tous les objets ne sont que des phénomènes ; quand l'être est connu, il n'est jamais l'être en soi, ni l'être dans sa totalité. Kant a mis en pleine lumière cette

phénoménalité de notre réalité empirique. Elle-même n'est pas apodictique puisqu'on ne la constate pas de façon objective : il y faut un acte transcendant ; cependant une raison capable de transcender ne peut pas ne pas la voir. Mais elle n'ajoute pas au savoir antérieurement acquis quelque savoir nouveau et particulier : elle provoque un sursaut de la conscience entière que nous avons de l'être. D'où la lumière instantanée, mais inoubliable, qui jaillit lorsqu'on essaie de penser philosophiquement l'être du monde. Si elle fait défaut, tous les énoncés demeurent au fond incompris parce qu'ils ne correspondent à aucune expérience intellectuelle réellement accomplie.

Ce ne sont pas seulement les représentations absolues de l'univers qui ont sombré. Le monde reste béant et, pour la connaissance, déchiré en perspectives, faute d'être réductible à un principe unique. L'être universel dans sa totalité n'est pas un objet de connaissance.

*

* *

Tentons d'approfondir la conscience que nous prenons de l'être universel en la rattachant à ce que nous avons dit plus haut de Dieu et de l'existence. Nous arrivons à la formule suivante : la réalité telle que nous la trouvons dans le monde a *une présence évanescence entre Dieu et l'existence*.

La vie quotidienne paraît démontrer le contraire : pour nous, êtres humains, le monde, ou ce qui se trouve dans le monde, passe pour absolu. L'homme a fait de tant de choses différentes le contenu suprême de son être qu'on peut dire avec Luther : « Ce à quoi tu te tiens, ce sur quoi tu t'appuies, c'est là véritablement ton Dieu. »

Bon gré mal gré, consciemment ou non, au hasard et capricieusement ou résolument et de façon continue, l'homme ne peut s'empêcher d'ériger quelque chose en absolu. Il existe pour lui, en quelque sorte, un lieu de l'absolu. Ce lieu, il ne peut pas l'ignorer. Il lui faut le remplir.

L'histoire des millénaires montre d'admirables figures d'hommes qui dépassèrent le monde. Des ascètes hindous – et des moines isolés, en Chine et en Occident – l'abandonnèrent pour se livrer à une méditation d'où il était absent et où ils cherchaient l'expérience de l'absolu. Le monde était comme disparu, l'être (du point de vue du monde : le néant) était tout.

Des mystiques chinois se délivrèrent des appétits tenaces qui régnaient dans le monde pour parvenir à la pure contemplation. Alors toute réalité devient langage, apparence diaphane, évanescence, de l'éternel et ubiquité infinie de sa loi. Pour eux, le temps s'est éteint dans l'éternité, le monde leur parle un langage éternellement actuel.

Des savants occidentaux, des philosophes, des poètes, plus rarement aussi des hommes d'action, traversèrent le monde comme si, tout liés qu'ils étaient à lui, ils arrivaient d'ailleurs. Originaires d'une patrie lointaine, ils trouvèrent dans le monde les choses et eux-mêmes ; et liés à ces choses par l'intimité la plus profonde, ils dépassèrent néanmoins l'apparence temporelle pour retrouver leur souvenir de l'éternel.

*

* *

Nous autres, nous n'avons pas su prendre pied dans l'être avec la certitude univoque que certains possèdent sur le plan de l'action ou sur celui de la connaissance ; et si liés que nous

soyons au monde, nous avons tendance à le déprécier.

Au sein des situations heureuses, quand nos vœux sont exaucés, nous nous laissons séduire : le monde nous apparaît comme une harmonie de l'être. Mais alors se dressent en révolte l'expérience du malheur dans son atrocité, le désespoir qui regarde cette réalité en face, jetant le nihilisme comme un défi à l'harmonie de l'être, et disant : tout est non-sens.

Quiconque cherche la vérité sans parti pris doit déceler ce qu'il y a de faux aussi bien dans la conception qui fait du monde une harmonie de l'être que dans la dislocation nihiliste. Toutes deux impliquent un jugement global ; or un tel jugement repose forcément sur un savoir insuffisant. C'est notre tâche à nous, êtres humains, de refuser l'alternative rigide qui nous est ainsi proposée et de rester prêts sans cesse à écouter ce que dit l'événement, le destin, et notre propre action au fil temporel de notre vie. Une telle disponibilité implique deux expériences fondamentales :

1° L'expérience de la transcendance absolue de Dieu par rapport au monde : le Dieu caché se retire dans un éloignement de plus en plus profond quand je tente de le comprendre et de le saisir d'une façon générale et pour toujours ; il est proche, de façon imprévisible, par la forme absolument historique de son langage, dans telle ou telle situation qui ne se répétera pas.

2° L'expérience du langage de Dieu dans le monde : l'être du monde n'est pas « en soi », mais en lui se fait entendre, avec une ambiguïté qui ne cessera jamais, ce langage de Dieu qui ne peut devenir univoque que pour l'existence, historiquement, sans aucune généralisation, dans l'instant.

*

* *

Aux yeux du monde lui-même, tel qu'il est, rester libre pour l'être n'est pas un terme ultime. En lui se rencontre ce qui est éternel et ce qui apparaît dans le temps.

Mais nous ne rencontrons pas l'être dans son éternité en dehors de ce qui devient pour nous apparence réelle et temporelle. Ce qui existe pour nous doit nous apparaître dans la temporalité de l'être universel ; c'est pourquoi il n'y a pas de connaissance directe de Dieu et de l'existence. Il n'y a ici que la foi.

Les principes de la foi – Dieu est, il y a une exigence absolue, l'homme est fini et imparfait, l'homme peut vivre sous la conduite de Dieu – ne nous rendent sensible la vérité qu'ils contiennent que dans la mesure où vibre en eux leur accomplissement dans le monde en tant que langage de Dieu. Si Dieu, contournant pour ainsi dire le monde, s'approchait directement de l'existence, l'événement serait incommunicable. Toute vérité contenue dans les principes généraux s'exprime sous une forme empruntée à la tradition et rendue particulière par la vie elle-même : la conscience individuelle s'est éveillée à travers telle et telle forme à telle et telle vérité ; nos parents ont dit ceci ou cela. Il y a une profondeur historique infinie à l'origine de formules comme « en son saint nom »... « immortalité »... « amour »...

Plus les principes de la foi sont généraux et moins ils sont historiques. Ils élèvent leur haute exigence dans la pure abstraction. Mais l'homme ne peut pas vivre de telles abstractions seulement. Lorsque l'accomplissement concret fait défaut, elles ne sont plus qu'un soutien minimum, un dernier fil conducteur pour le souvenir et l'espérance. Elles ont

en même temps une force purificatrice : elles délivrent des liens purement corporels et des étroites superstieuses, et permettent d'assimiler la grande tradition en vue de l'actualisation dans le présent.

*

* *

Dieu est l'être à qui je me donnerais sans réserve si j'obéissais à ce que veut véritablement l'existence. Je peux me donner à quelque chose dans le monde jusqu'à offrir ma vie ; c'est que je rapporte à Dieu ce quelque chose, je crois que Dieu le veut. Mais cela, je dois le contrôler sans cesse. Car si l'homme se donne aveuglément, il sert sans réfléchir la force qui règne sur lui en fait, sans avoir été éclairée par sa conscience, il sert de façon coupable (faute de voir, d'interroger, de réfléchir) le diable, peut-être.

En se vouant à une tâche réelle dans le monde, ce qui est l'intermédiaire indispensable pour se donner à Dieu, le sujet grandit dans sa liberté, et par le choix de cette tâche il s'affirme en se donnant.

Il arrive qu'on incorpore tout dans des réalités de fait : famille, peuple, profession, État, qu'on réduise tout au monde ; et si la réalité même de ce monde vient à faire défaut, il ne reste plus qu'un seul recours contre le désespoir devant le néant : malgré toute situation donnée, le sujet peut s'affirmer résolument lui-même ; et cette affirmation se maintient seule devant Dieu et s'accomplit en Dieu. Ce n'est que lorsque nous nous donnons à Dieu, et non au monde, que la condition même de sujet autonome nous est donnée et que nous la recevons ; nous devenons alors libres de l'affirmer dans le monde.

*

* *

Cette façon d'être qui est celle du monde, évanescence entre Dieu et l'existence, s'exprime par un mythe qui, dans la Bible, représente le monde comme l'aspect visible d'une histoire transcendante : la création, la chute, puis les étapes qui mènent au salut, jusqu'au salut et au rétablissement de tout. Dans ce mythe, le monde n'existe pas par lui-même, il n'est qu'une réalité passagère au cours d'un processus surnaturel. Le monde implique dans son évanescence quelque chose de réel : Dieu et l'existence.

L'éternel se manifeste dans le temporel. C'est dans la temporalité aussi que l'être humain individuel se connaît. La temporalité a un caractère paradoxal : en elle et par elle, quelque chose se décide qui en soi est éternel.

Chapitre VIII

LA FOI ET LES LUMIÈRES (1)

(1) *Aufklärung* (N. du Tr.)

Nous avons formulé des principes qui sont ceux de la foi philosophique : Dieu est ; il y a une exigence absolue ; l'homme est fini et imparfait ; l'homme peut vivre sous la conduite de Dieu ; la réalité du monde a un caractère évanescent entre Dieu et l'existence. Ces cinq principes se renforcent réciproquement et se mettent alternativement en évidence. Mais chacun d'eux a son origine propre dans une expérience fondamentale de l'existence.

Aucun de ces cinq principes ne peut être démontré comme s'il s'agissait d'un savoir fini concernant des objets dans le monde. On ne peut qu'indiquer la vérité qu'ils recèlent en attirant l'attention sur elle, où « l'éclairer » par un raisonnement, ou encore la faire revivre dans la mémoire en jetant un appel. Ils n'ont pas la valeur d'une profession de foi : même lorsqu'on y croit avec force, ils restent en suspens dans le non-savoir. Je leur obéis non pas en reconnaissant quelque autorité et en me soumettant à elle, mais en me trouvant incapable dans mon essence de me dérober à leur vérité.

On éprouve une pudeur à prononcer purement et simplement ces principes. Trop vite, on se met à les traiter comme s'ils contenaient un savoir, et ils ont alors déjà perdu leur sens. S'ils deviennent un credo, ils prennent trop facilement la place du réel. Ils demandent bien à être transmis, afin d'aider les hommes à se comprendre, afin d'être confirmés par la communication, afin d'éveiller autrui si son être s'y prête. Mais ils risquent de nous séduire par l'univocité apparente des énoncés, et de nous donner l'illusion d'un savoir.

Dès qu'on formule quelque chose, il faut admettre la discussion. Car lorsque nous pensons, il y a aussitôt deux possibilités : nous pouvons atteindre le vrai ou le manquer. Aussi tous les énoncés positifs sont-ils liés à une défense contre l'erreur ; la pensée se développe, s'ordonne et se construit mais elle dévie aussi. C'est pourquoi son développement positif se trouve forcément imprégné de jugements négatifs, elle doit délimiter et exclure. Mais aussi longtemps que dure la recherche philosophique, ce combat dans la discussion n'est pas mené en vue de la puissance ; il tend à la lucidité du sujet qui ne cesse de se mettre en question, il tend à la clarté du vrai. Et dans ce combat les armes intellectuelles sont mises à la disposition de l'adversaire en même temps qu'elles servent à défendre la foi propre de celui qui parle.

Je suis amené à donner des énoncés directs, dans le domaine philosophique, lorsqu'on pose des questions comme : « Dieu existe-t-il ? – Y a-t-il dans la vie un impératif absolu ? – L'homme est-il imparfait ? – Dieu nous conduit-il ? – L'être du monde est-il en suspens et évanescent ? » Je suis forcé de répondre si je me trouve devant les énoncés de ceux qui rejettent la foi, par exemple :

1° Dieu n'existe pas car il n'y a que le monde et les lois des événements qui s'y déroulent. Dieu, c'est le monde.

2° Il n'y a rien d'absolu. Les impératifs auxquels j'obéis datent d'une certaine époque et ils changent. Ils dépendent de l'habitude, de l'entraînement, de la tradition, de l'obéissance. Tout est indéfiniment conditionné.

3° L'homme peut être parfait, il peut être une réalité aussi réussie que l'animal. On pourra en faire l'élevage. Il n'y a pas d'imperfection de principe, nulle brisure fondamentale dans l'homme. Il n'est pas un être entre deux réalités, il est achevé et entier. Certes, il est, comme tout dans le monde, périssable ; mais il repose sur lui-même, il est indépendant, il se suffit à lui-même dans son monde.

4° Dieu ne conduit personne. C'est une illusion de le croire, on se leurre simplement. L'homme a la force d'être fidèle à lui-même et il peut compter sur sa propre force.

5° Le monde est tout, sa réalité est la seule authentique. Il n'y a pas de transcendance ; si donc tout est périssable dans le monde, le monde lui-même est absolu, sans évanescence éternelle, il n'est pas une transition en suspens.

Devant ces assertions de l'incrédulité, la tâche de la philosophie est double : comprendre d'où elles viennent, et élucider le sens de la vérité qui réside dans la foi.

*

* *

L'incrédulité passe pour être une conséquence des lumières que les esprits cultivés pensent posséder. Mais qu'est-ce que les lumières ?

Les lumières s'opposent à l'aveuglement qui consiste à admettre des allégations sans les soumettre à un examen critique. Elles s'opposent aux actes qui ne sauraient avoir le résultat auquel ils prétendent, tels les actes magiques, parce qu'ils se fondent sur des prémisses fausses et qu'on peut le prouver. Elles n'admettent pas qu'on interdise le libre examen et la recherche illimitée. Elles combattent les préjugés périmés. Elles exigent un effort sans fin à la recherche de l'évidence, en même temps qu'un sens critique aigu devant la nature de l'évidence et ses limites.

C'est là une exigence proprement humaine : l'homme doit arriver à voir clair dans ce qu'il pense, ce qu'il veut et ce qu'il fait. Il veut penser par lui-même. Il veut saisir par l'entendement et prouver, dans la mesure du possible, ce qui est vrai. Il cherche à rattacher sa pensée à des expériences en principe accessibles à tous. Il cherche des voies vers l'origine d'où jaillit l'évidence, au lieu de la recevoir toute faite comme un résultat acquis. Il veut savoir dans quel sens une preuve est valable et où sont les bornes qui font échec à l'entendement. Il voudrait même, chose impossible, justifier cela même qu'il doit finalement prendre pour fondement inébranlable de sa propre vie et qui reste forcément une présupposition injustifiable : l'autorité à laquelle il obéit, la vénération qu'il éprouve, le respect qu'il manifeste pour les pensées et les actes des grands hommes, la confiance qu'il accorde à quelque chose qu'il ne comprend pas et qu'il ne peut comprendre, soit momentanément et dans une situation donnée, soit d'une manière générale. Jusque dans l'obéissance, il veut savoir pourquoi il obéit. Tout ce qu'il tient pour vrai, tout ce qu'il estime juste de faire, il le subordonne sans exception à la condition de pouvoir lui-même intérieurement l'assumer. Et il ne l'assume que lorsque son sentiment se trouve confirmé par sa conviction intime. Bref, les lumières, comme l'a dit Kant, c'est pour l'homme, « après avoir été mineur par sa propre faute, atteindre sa majorité. » Il faut voir en elles tout ce qui permet à l'homme de parvenir à soi.

*

* *

Mais il est si facile de se méprendre sur ce que les lumières exigent que leur signification est toujours équivoque. Il y a de vraies et de fausses lumières. Et c'est pourquoi la lutte contre les lumières est elle-même équivoque. Elle peut se déchaîner à bon droit contre les fausses lumières, ou à tort contre les vraies. Souvent les deux se confondent.

Luttant contre les lumières, on a dit : elles détruisent la tradition sur laquelle repose toute vie ; elles dissolvent la foi et mènent au nihilisme ; elles donnent à tout homme le droit de s'abandonner à ses volontés arbitraires et engendrent ainsi le désordre et l'anarchie ; elles rendent malheureux l'homme qui sent le sol lui manquer.

Ces critiques n'atteignent que les *fausses* lumières, qui ignorent jusqu'au sens des véritables et reposent sur la conviction que tout savoir, toute volonté, toute action peuvent se fonder sur le seul entendement (alors que l'entendement doit être utilisé seulement comme l'instrument indispensable servant à éclairer ce qui doit lui être fourni par ailleurs). Elles érigent en absolu les connaissances toujours particulières de l'entendement (au lieu de ne les appliquer, conformément à leur signification, que dans le domaine qui est le leur). Elles séduisent l'individu en suscitant en lui la prétention de posséder un savoir pour lui tout seul et d'être capable, en se basant sur ce savoir, d'agir seul, comme si l'individu était tout (au lieu de se fonder sur l'indépendance vivante d'un savoir qui se trouve sans cesse remis en question et stimulé au sein de la communauté). Le sens de l'être exceptionnel et celui de l'autorité leur échappe, alors que pourtant toute vie humaine doit s'orienter par rapport à ces deux réalités. Bref, elles veulent que l'homme se suffise à lui-même, de telle façon que toute vérité, tout ce qui pour lui est essentiel, puisse être atteint par l'évidence rationnelle. Elles incitent seulement à savoir, non à croire.

Les *vraies* lumières, en revanche, ne fixent pas exprès, du dehors et de force, une limite à la pensée et au libre examen, mais elles font prendre conscience d'une limite qui existe en fait. C'est qu'elles ne servent pas à élucider seulement ce qui n'avait pas été mis en question auparavant, les préjugés et les prétendues évidences qui paraissent tomber sous le sens, mais aussi à les élucider elles-mêmes. Elles ne confondent pas les voies de l'entendement avec les réalités substantielles de la condition humaine. Il s'avère alors que celles-ci peuvent être éclairées par des opérations raisonnables de l'entendement, mais qu'elles ne peuvent pas trouver en lui leur fondement.

*

* *

Considérons quelques-unes des attaques portées contre les lumières. On leur reproche d'exalter la confiance de l'homme dans sa seule puissance : il veut ne devoir qu'à lui ce qu'il ne peut recevoir que par grâce.

Cette critique méconnaît le fait que Dieu ne parle pas par les commandements et les révélations d'autres hommes, mais dans l'être même du sujet, par sa liberté ; non du dehors, mais du dedans. Lorsqu'on mutile la liberté de l'homme, cette liberté que Dieu a créée et qui se rapporte à lui, on mutile précisément ce par quoi Dieu, indirectement, s'annonce. Dans la lutte contre la liberté, dans ce combat mené contre les lumières, se déploie en fait une révolte contre Dieu lui-même au profit de dogmes, de commandements et de défenses prétendus divins, mais inventés par des hommes, d'organisations et de règles de conduite instaurées par des hommes, dans lesquelles, comme dans toutes les choses humaines, la folie et la sagesse

se mêlent inextricablement. Lorsque tout cela ne doit plus être mis en question, c'est qu'on exige de l'homme qu'il déserte sa tâche propre. Car rejeter les lumières, c'est comme une trahison envers l'homme.

Un facteur essentiel des lumières, c'est la science, celle qui ne présuppose rien, c'est-à-dire qui ne se laisse limiter dans ses questions et ses recherches par aucune fin ni par aucune vérité fixées d'avance, si ce n'est par des limitations d'ordre moral, comme celles qui interdisent les expériences faites sur l'homme et qu'impose le sens de l'humain.

On a entendu proclamer que la science détruit la foi. La science hellénique, dit-on, pouvait encore s'incorporer à la foi et servir à l'éclairer. Mais la science moderne, elle, serait absolument destructrice. Elle serait simplement un des effets historiques d'une funeste crise universelle. Il n'y aurait plus qu'à en attendre, et, dans la mesure du possible, à en accélérer la fin. Dès lors, on met en doute la vérité qu'elle fait luire pour toujours. On s'en prend à ce qui fait la dignité de l'homme et qui ne peut plus exister désormais sans la rectitude scientifique. On s'en prend aux lumières, et on ne voit plus en elles que le terre à terre de l'entendement, et non l'immensité de la raison. On s'en prend au libéralisme, on ne le voit plus que figé dans son laisser-aller et sa croyance tout extérieure au progrès, et non animé par la force profonde du véritable esprit de liberté. On s'en prend à la tolérance en la réduisant à la froide indifférence des incroyants, et on refuse de voir en elle une disponibilité universelle à la communication humaine. Bref, on rejette tout ce qui fonde notre vie : dignité humaine, capacité de connaître, liberté, et on invite l'existence philosophique à un suicide spirituel.

Nous, en revanche, nous sommes certains de ceci : aucune sincérité, aucune raison, aucune dignité humaine n'est possible désormais sans un esprit scientifique authentique, aussi longtemps que celui-ci reste possible pour l'homme grâce à la tradition et à la situation qui est la sienne. La science se perd-elle, aussitôt c'est l'envahissement des crépuscules, du clair-obscur, des sentiments confusément édifiants, des décisions fanatiques prises et maintenues dans un volontaire aveuglement. On dresse des barrières, et l'homme est conduit dans de nouvelles prisons.

*

* *

Pourquoi ces combats contre les lumières ?

Ils naissent souvent du fait qu'on aspire à l'absurde, qu'on éprouve le besoin d'obéir à des hommes pris pour les porte-voix de Dieu. Ils naissent de la passion qui nous attire vers la nuit, qui ne se soumet plus aux lois du jour ; lorsque nous sentons concrètement le sol se dérober sous nos pas, cette passion nous fait construire dans le vide un ordre fantôme qui est censé apporter le salut. Il existe chez les incroyants un besoin de croire qui se forge une foi fictive. Et ceux qu'anime la volonté de puissance croient rendre les hommes plus dociles en les soumettant plus aveuglément à une autorité dont ils font ainsi leur instrument.

Lorsqu'on incrimine à ce propos le Christ et le Nouveau Testament, on a raison si l'on pense à maints phénomènes ecclésiastiques et théologiques qui se sont produits au cours des millénaires ; mais on a tort si l'on vise la source originelle et la vérité de la religion biblique. Cette source, cette vérité vivent jusque dans les lumières, si celles-ci sont authentiques ; la philosophie les éclaire et contribue peut-être à empêcher l'homme de perdre ces valeurs, dans

la condition qui est la sienne au milieu du monde technique moderne.

Si pourtant les attaques qu'on ne cesse de porter aux lumières paraissent si souvent fondées, c'est qu'il y a dans le mouvement des lumières, des déviations qui justifient les critiques et qui s'expliquent par la difficulté de la tâche. Les lumières, il est vrai, s'accompagnent d'un mouvement d'enthousiasme : celui d'un homme qui devient libre, qui se sent grâce à sa liberté plus ouvert au divin, un enthousiasme que tout homme qui s'éveille revit à son tour. Mais bientôt risque de s'élever une exigence à peine tolérable. C'est qu'en effet, Dieu ne parle pas à la liberté un langage univoque ; on ne le perçoit qu'au cours d'un effort qui dure autant que la vie, en certains instants où l'homme reçoit en cadeau ce qu'il n'aurait jamais su imaginer. L'homme n'est pas toujours capable de porter le fardeau du non-savoir critique, en se contentant de rester disponible pour les instants privilégiés où il lui sera donné d'entendre. Il voudrait connaître de façon certaine l'ultime réalité.

Ayant rejeté la foi, il s'en remet à tort à la seule pensée rationnelle, à l'entendement, du soin d'établir avec certitude ce qui dans la vie importe le plus. Mais la pensée en est incapable. Il ne reste donc plus qu'à se tromper soi-même : telle ou telle réalité déterminée, finie, sera tour à tour, indéfiniment, érigée en absolu comme si elle était la totalité. Le mode de penser du moment passe alors pour la connaissance absolue. On perd la continuité qu'implique un constant examen critique de soi, on s'y dérobe au nom d'une prétendue certitude que l'on déclare définitive. Une opinion capricieuse, tributaire d'un hasard et d'une situation donnée, se pose pour la vérité ; elle répand ainsi une fausse clarté, provoquant une nouvelle cécité. De telles « lumières » font que l'on se croit capable de savoir et de penser tout ce qui est. En fait elles ne sont qu'arbitraires. Elles feignent de satisfaire une prétention impossible par une réflexion dénuée à la fois de toute radicalité et de tout frein.

On ne remédie pas à des déviations de cette sorte en supprimant la pensée, mais seulement en lui rendant toutes ses dimensions, avec la conscience critique de ses limites, avec aussi les expériences valables qu'elle fait de la plénitude et qui sont compatibles avec la cohérence du savoir. L'homme, en cultivant sa pensée, doit s'éduquer tout entier. Cela seul peut empêcher que la première réflexion venue ne devienne un poison et que la clarté des lumières ne se transforme en atmosphère mortelle.

*

* *

Les lumières les plus pures sont justement celles qui font apparaître clairement le caractère inéluctable de la foi. Les cinq principes fondamentaux de la foi philosophique ne peuvent pas se démontrer comme des thèses scientifiques. Il n'est pas possible d'imposer rationnellement, de force, la foi, ni par les sciences, ni par la philosophie.

C'est une erreur courante, lorsque les lumières sont fausses, de croire l'entendement capable à lui seul de connaître la vérité et l'être. S'agit-il de vérité scientifique, il est obligé de recourir aux données de l'expérience. S'agit-il de philosophie, il ne peut se passer d'articles de foi.

L'entendement peut, par la pensée, actualiser, purifier, développer des idées ; mais ce qui donne à ses opinions une signification objective, à sa réflexion une plénitude, à son fonctionnement un sens, à son effort philosophique un contenu ontologique, cela doit lui venir d'ailleurs.

D'où viennent ces prémisses dont la pensée ne peut se passer, il est finalement impossible de le savoir. Elles s'enracinent dans l'englobant qui nous fait vivre. Pour peu que la force de l'englobant nous fasse défaut, nous avons tendance à nous abandonner aux cinq négations qui correspondent au manque de foi.

Superficiellement, on voit que les prémisses de l'expérience sensible viennent du monde, et celles de la foi de la tradition historique. Sous cette forme extérieure, les prémisses ne sont que des fils conducteurs à l'aide desquels il nous faut alors trouver les prémisses proprement dites. En effet, ces prémisses extérieures sont encore soumises à un examen continu, dans lequel l'entendement ne fonctionne pas comme un juge capable par lui-même de discerner le vrai, mais comme un moyen : il sert à vérifier une expérience par une autre ; il sert aussi à vérifier une foi traditionnelle par une autre, et en même temps à mettre à l'épreuve toute tradition en la confrontant avec l'éveil originel des valeurs aux sources mêmes du sujet.

Dans les sciences, on fixe en vue de l'expérience les conceptions inévitables qui s'imposent à chacun dès qu'il s'engage dans les voies indiquées ; en philosophie, il devient possible, grâce à une actualisation compréhensive de la tradition, d'atteindre à une plus profonde conscience de la foi.

On ne se défend pas de la superstition en remportant sur elle une victoire directe, mais seulement en s'élevant d'une part contre les prétentions rationnelles d'un prétendu savoir dont on peut démontrer la fausseté, d'autre part contre les prétentions rationalisées de la foi, qui paraissent fausses également.

Lorsqu'on énonce les principes de la foi philosophique, l'erreur commence dès qu'on attribue à ceux-ci le rôle de transmettre un contenu. En effet, aucun de ces principes n'implique un objet absolu ; ils sont bien plutôt les signes d'un infini qui devient concret. Lorsque cet infini est présent dans la foi, le caractère indéfini de l'être du monde devient une manifestation ambiguë de ce fondement.

Si un homme qui s'adonne à la philosophie articule ces principes, ils deviennent quelque chose d'analogue à une profession de foi. Le philosophe ne doit pas utiliser son non-savoir comme un moyen lui permettant de se dispenser de toute réponse. Philosophiquement, certes, il restera prudent et il répétera : « Je ne le sais pas ; je ne sais même pas si je crois ; mais une telle foi, formulée en de tels principes, me paraît pleine de sens et je voudrais oser y croire et avoir la force d'y conformer ma vie. » Aussi y aura-t-il toujours une tension entre l'indécision apparente, le flottement de sa parole, et la réalité d'une conduite pleinement résolue.

Chapitre IX

L'HISTOIRE DE L'HUMANITÉ (1)

(1) Dans cet exposé, j'ai utilisé parfois textuellement des développements de mon livre *Des sources et des fins de l'histoire*.

Aucune réalité plus que l'histoire n'est essentielle pour la conscience que nous prenons de nous-mêmes. C'est elle qui nous livre l'horizon humain le plus large, elle qui nous transmet les valeurs traditionnelles capables de fonder notre vie, elle qui nous montre les normes à appliquer au présent. Elle nous affranchit de l'état de dépendance où nous sommes sans en avoir conscience à l'égard de notre époque, et nous apprend à voir les plus hautes possibilités et les créations inoubliables de l'homme.

Nous ne saurions utiliser mieux nos loisirs qu'en nous familiarisant avec les splendeurs du passé et en considérant les catastrophes où tout finit par périr. Notre expérience actuelle, nous la comprenons mieux dans le miroir de l'histoire. Et ce qu'elle nous transmet prend vie pour nous à la lumière de notre temps. Notre vie se poursuit tandis que le passé et le présent ne cessent de s'éclairer réciproquement.

C'est seulement de tout près, quand on croit voir les choses dans leur réalité sensible et qu'on s'attache même aux détails, que l'histoire se met à nous intéresser vraiment. Lorsque nous philosophons, nous nous en tenons à quelques considérations générales qui restent forcément abstraites.

*

* *

L'histoire universelle peut apparaître comme un chaos d'événements fortuits. Dans l'ensemble, tout paraît se mêler comme dans les tourbillons d'un déluge. Cela n'en finit pas d'aller de confusion en confusion et de malheur en malheur, avec de courtes éclaircies de bonheur, des îles que le courant épargne un moment avant de les inonder elles aussi, en somme, pour reprendre une image de Max Weber, une route que le diable pave de valeurs détruites.

Certes, la connaissance découvre certains liens entre les événements, des rapports de causalité, par exemple les effets des inventions techniques sur les méthodes de travail, ceux des méthodes de travail sur la structure de la société, ceux des conquêtes sur les couches ethniques, ceux de la technique de la guerre sur les organisations militaires et ceux des organisations militaires sur la structure de l'Etat, et ainsi de suite à l'infini. Puis, au delà des rapports de causalité, se manifestent certains aspects d'ensemble, par exemple dans la continuité d'un style spirituel à travers une série de générations : on voit les époques successives de la culture découler l'une de l'autre, on voit se développer de grandes unités de cultures fermées sur elles-mêmes. Spengler et ses successeurs ont considéré que des cultures de ce genre sont issues de la masse des hommes qui se contentent de vivre, comme des plantes croissent sur le sol, fleurissent et meurent. Leur nombre ne saurait être fixé – Spengler en avait compté huit jusqu'ici, Toynbee vingt et une – et elles n'ont entre elles que peu ou pas de rapports.

Ainsi considérée, l'histoire n'a aucun sens, aucune unité, ni aucune structure. On n'y

trouve que des relations causales, tellement nombreuses qu'elles restent inextricables pour l'esprit, ou des unités morphologiques telles qu'il s'en trouve aussi dans le déroulement des phénomènes de la nature. Encore ces dernières ne peuvent-elles, dans l'histoire, être établies qu'avec beaucoup moins d'exactitude.

Mais la philosophie de l'histoire exige que l'on cherche le sens, l'unité, la structure de l'histoire universelle. Celle-ci ne peut viser que l'humanité tout entière.

Essayons de tracer un schéma de l'histoire universelle :

Il y a des centaines de millénaires déjà, des hommes vivaient sur la terre. La preuve en est fournie par les ossements retrouvés dans des couches géologiques dont on peut dater la formation. Il y a des dizaines de millénaires que vivaient des hommes anatomiquement tout pareils à nous ; nous possédons des restes de leurs outils, et même de leurs peintures. C'est seulement depuis cinq ou six mille ans que nous avons une histoire suivie et fondée sur des documents.

Cette histoire présente quatre phases profondément tranchées :

1° Nous ne pouvons qu'inférer la première grande étape : naissance du langage, invention des outils, art d'allumer et d'utiliser le feu. C'est l'âge pro-méthéen, fondement de toute histoire, où l'homme devint enfin homme, par opposition à une condition humaine purement biologique que nous ne pouvons imaginer. Quand cela s'est-il passé ? Combien de temps a-t-il fallu pour franchir les étapes successives ? Nous n'en savons rien. Cette époque doit se situer très loin dans le passé et compter tant de fois la durée de l'ère historique pourvue de documents, que celle-ci disparaît presque à côté de celle-là.

2° Entre 5000 et 3000 avant Jésus-Christ se formèrent les hautes civilisations antiques de l'Égypte, de la Mésopotamie, de l'Inde, et un peu plus tard de la Chine, sur le Hoang-ho. Ce sont de petites îles de lumière dans la large masse de l'humanité qui peuplait déjà toute la planète.

3° Autour de 500 avant Jésus-Christ – dans la période qui s'étend de 800 à 200 – furent posés les fondements spirituels de l'humanité, ceux où elle puise encore aujourd'hui sa substance, et cela simultanément et de façon indépendante, en Chine, aux Indes, en Perse, en Palestine, en Grèce.

4° Depuis lors il ne s'est produit qu'un seul événement tout à fait nouveau, spirituellement et matériellement décisif, exerçant sur l'histoire universelle une influence de l'ordre des précédents : l'avènement de l'âge scientifico-technique. Il se préparait en Europe depuis la fin du moyen âge ; il s'est constitué spirituellement au XVII^e siècle ; il s'est largement déployé depuis la fin du XVIII^e siècle, et son développement a pris une vitesse précipitée depuis quelques dizaines d'années seulement.

*

* *

Jetons un regard sur la troisième phase, autour de 500 avant Jésus-Christ. Hegel disait : « Toute l'histoire va vers le Christ et vient de lui. L'apparition du Fils de Dieu est l'axe de l'histoire universelle. » Notre façon de compter les années témoigne chaque jour de cette structure chrétienne donnée à l'histoire. Son défaut, c'est de n'être valable que pour le chrétien. Or, même en Occident, les chrétiens n'ont pas lié leur conception empirique de

l'histoire à cette foi. Ils séparent l'histoire sainte de l'histoire profane en attribuant à chacune un sens différent.

Un axe de l'histoire, à supposer qu'il existe, ne pourrait être trouvé que dans l'histoire profane, et là empiriquement, en tant que fait valable comme tel pour tous les hommes, y compris les chrétiens. Il devrait s'imposer pour l'Occident et pour l'Asie, à tous les hommes, sans l'intervention d'une norme issue de tel ou tel credo particulier. On aurait ainsi trouvé pour tous les peuples un cadre commun permettant à chacun de mieux comprendre sa réalité historique. Or cet axe de l'histoire nous paraît se situer dans le développement spirituel qui a eu lieu entre 800 et 200 avant Jésus-Christ. C'est alors qu'a surgi l'homme avec lequel nous vivons encore aujourd'hui. Appelons brièvement cette époque « l'époque axiale ».

Il s'y passe simultanément des choses extraordinaires. En Chine vivent Confucius et Lao-tsé, on voit naître toutes les tendances de la philosophie chinoise ; c'est le temps où enseignent Mo-ti, Tchouang-tsé, Lié-tsi et d'autres, innombrables. Aux Indes, on compose les Upanichads ; c'est le temps de Bouddha ; on développe toutes les possibilités philosophiques, jusqu'au scepticisme et au matérialisme, jusqu'à la sophistique et au nihilisme, comme c'est le cas en Chine. En Perse, Zarathoustra développe son âpre vision du monde où l'univers apparaît déchiré par le combat du bien et du mal ; en Palestine se dressent les prophètes, d'Élie, par Ésaïe et Jérémie, jusqu'au second Ésaïe. En Grèce, il y avait Homère, les philosophes Parménide, Héraclite, Platon, les Tragiques, Thucydide et Archimède. Tout ce que de tels noms ne peuvent qu'évoquer a grandi au cours de ces quelques siècles, à peu près en même temps en Grèce, aux Indes et en Occident, sans que ces hommes aient rien su les uns des autres.

La nouveauté de cette époque, c'est que partout l'homme prend conscience de l'être dans sa totalité, de lui-même et de ses limites. Il fait l'expérience du monde redoutable et de sa propre impuissance. Il pose des questions essentielles et décisives et, devant l'abîme ouvert, il aspire à sa libération et à son salut. En prenant conscience de ses limites, il se propose en même temps les buts les plus élevés. Il rencontre l'absolu dans la profondeur du sujet conscient et dans la clarté de la transcendance.

On essaye alors des voies contradictoires. La discussion, les partis, la dislocation de l'unité spirituelle (qui pourtant continuait à se manifester dans le rapport réciproque des affirmations contradictoires), tout cela donna naissance à une inquiétude et une agitation qui allèrent jusqu'au bord du chaos spirituel.

C'est en ce temps que furent élaborées les catégories fondamentales selon lesquelles nous pensons encore aujourd'hui, ainsi que les grandes religions qui soutiennent notre vie.

A la suite de cette évolution, les conceptions, les coutumes, les conditions sociales, jusqu'alors inconsciemment reconnues et incontestées, se trouvèrent mises en question. Tout entra dans le tourbillon.

L'âge mythique et ses rassurantes évidences avaient pris fin. Un combat commença, celui de la rationalité et de l'expérience positive contre le mythe, celui pour la transcendance du Dieu unique contre les démons, celui mené contre les faux dieux par indignation morale. Les mythes se transformèrent, ils prirent une profondeur nouvelle au moment où le mythe dans sa totalité fut détruit.

L'homme n'est plus fermé sur lui-même. Incertain de soi, il s'ouvre à des possibilités

nouvelles et illimitées.

Pour la première fois il y eut des philosophes.

Des hommes osèrent, isolément, ne s'appuyer que sur eux-mêmes. On peut ainsi rapprocher les ermites et les penseurs nomades de la Chine, les ascètes de l'Inde, les philosophes grecs, les prophètes d'Israël, si différents qu'ils aient été les uns des autres dans leur foi, leur conduite et leur attitude intérieure. L'homme était capable de s'arracher intérieurement au monde et de le mettre tout entier en face de lui. Il découvrait en lui-même la source originelle qui permet de s'élever au-dessus de soi et du monde.

On prend en même temps conscience de l'histoire. Quelque chose d'extraordinaire commence, mais en même temps, on se sent, on se sait précédé d'un passé infini. Dès le début de son éveil à la conscience véritable, l'esprit humain se trouve porté par le souvenir, il a la conscience qu'il est tard, et même, parfois, un sentiment de décadence.

On veut faire des plans pour diriger le cours des événements, on veut rétablir ou réaliser pour la première fois des conditions sociales qu'on estime bonnes. On imagine la meilleure manière d'organiser la vie commune des hommes, de l'administrer et de la gouverner. Des idées réformatrices commandent l'action.

La situation sociale, elle aussi, présente dans les trois régions des analogies. La multiplicité des petits États et des cités, tous en lutte les uns contre les autres, permit cependant au début une étonnante prospérité.

Mais il ne faudrait pas croire que l'époque à travers laquelle se fit ce développement séculaire se présente simplement comme une évolution montante. Il y eut à la fois destruction et création, jamais achèvement. Les possibilités les plus hautes, réalisées chez des individus isolés, ne constituèrent jamais un bien commun. Ce qui avait été d'abord liberté de mouvement devint finalement anarchie. Lorsque l'époque perdit son élan créateur, on vit dans les trois grandes cultures les opinions se fixer dogmatiquement et on assista à un nivellement général. Quand le désordre devint excessif, on éprouva le besoin de se lier à nouveau en rétablissant des conditions stables.

La fin est d'abord politique. Presque en même temps, en Chine (Tsin-Chi-Houang-ti), aux Indes (dynastie des Mauryas) et en Occident (empires hellénistiques et empire romain), surgissent des empires vastes et tout-puissants. Partout, dans l'effondrement, on sut d'abord réaliser un ordre, une organisation technique conforme à un plan.

*

* *

Jusqu'à nos jours, la vie spirituelle de l'humanité reste liée à la période axiale. En Chine, aux Indes et en Occident, des retours en arrière ont eu lieu de propos délibéré : les Renaissances. Certes, de grandes créations spirituelles n'ont pas cessé de se produire, mais elles ont été suscitées par la connaissance des valeurs acquises dans la période axiale.

Ainsi la grande ligne de l'histoire va de la première étape où l'homme est devenu lui-même, à travers les hautes civilisations de la première antiquité, jusqu'à la période axiale, dont les suites sont restées fécondes presque jusqu'à nos jours.

Depuis, semble-t-il, une nouvelle ligne a commencé. Notre âge scientifico-technique est comme un second commencement, comparable seulement à la première découverte des

outils et du feu.

Si nous osions avancer une supposition fondée sur une pure analogie, ce serait la suivante : nous passerons par des structures analogues aux organisations planifiées de la haute antiquité, comme cette Egypte d'où les anciens Juifs émigrèrent et qu'ils prirent en horreur comme une maison de correction dès qu'ils se furent installés ailleurs. Peut-être l'humanité, traversant ces organisations géantes, marche-t-elle vers une nouvelle période axiale, pour nous encore lointaine, invisible, inimaginable, qui verra l'avènement véritable de l'homme.

Pour le moment, nous vivons en un temps d'effroyables catastrophes. Il semble que tout ce qui est dépassé doive subir une refonte sans qu'on voie encore nettement les bases d'un édifice futur.

La nouveauté, aujourd'hui, c'est que l'histoire, à notre époque, est devenue pour la première fois universelle. Comparée à l'unité actuelle du globe terrestre telle que la font nos moyens de communication, l'histoire qui s'est déroulée jusqu'ici n'est plus qu'une collection de chroniques locales.

Ce que nous appelons « histoire » a pris fin, au sens que nous donnions à ce mot. Il s'est passé un instant de cinq millénaires entre les centaines de millénaires préhistoriques, au cours desquels l'homme s'est répandu sur la planète, et le début actuel de l'histoire proprement dite. Ces millénaires, comparés à ce qui les a précédés et aux possibilités futures, ne sont qu'un minuscule laps de temps. Ce que nous appelons l'histoire prend une signification nouvelle : c'est l'effort des hommes pour se trouver, se réunir en vue de leur action dans l'histoire universelle, pour conquérir sur le plan spirituel et sur le plan technique l'équipement nécessaire au voyage. Nous ne faisons que commencer.

C'est sous de tels cieux que nous devons nous orienter lorsque nous sommes tentés de voir en noir les réalités de notre époque ou de tenir toute l'histoire humaine pour perdue. Il nous est permis de croire aux possibilités futures qui s'offrent au genre humain. A considérer les choses de trop près, tout aujourd'hui paraît triste ; il en va autrement si l'on prend du recul. Pour nous confirmer dans cet espoir, nous avons besoin des normes que fournit l'histoire universelle prise dans sa totalité.

Il nous est permis de croire à l'avenir d'autant plus résolument que nous nous insérons mieux dans le présent, en cherchant la vérité et les normes valables dans la condition d'homme.

*

* *

On cherche *le sens de l'histoire*. Or celui qui croit que l'histoire tend vers un but est bien près de ne pas se contenter de penser ce but, et de dresser des plans pour le réaliser.

Mais ce faisant, il nous apprend quelle est son impuissance. Les plans téméraires que les détenteurs de la force prétendent fonder sur une connaissance totale de l'histoire sombrent dans les catastrophes. Les plans que tracent dans leur cercle étroit des individus isolés échouent aussi ; ou bien ils aboutissent, par l'intervention d'autres facteurs, à une situation toute différente, ayant un tout autre sens et qui ne figurait dans aucun plan. Le cours de l'histoire apparaît comme une machine à broyer à laquelle nul n'échappe, ou bien comme un

sens qu'il est possible d'interpréter à l'infini, qui se manifeste contre toute attente par des événements nouveaux, qui reste toujours équivoque, un sens que nous ne connaissons jamais quand même nous nous fions à lui.

Si le sens de l'histoire est pour nous la réalisation terrestre d'un état de bonheur définitif, nous ne pouvons en trouver aucune représentation dans notre esprit ni aucun signe précurseur dans l'histoire qui s'est déroulée jusqu'ici. Bien plutôt, toute l'histoire humaine parle contre cette idée : elle va de l'avant avec des cahots, suivant un chemin de maigres réussites et de totales destructions. A la question : quel est le sens de l'histoire ? on ne peut pas répondre en formulant un but.

Chaque but est particulier, provisoire, et peut-être dépassé. Echafauder l'ensemble de l'histoire comme une histoire unique où quelque chose se décide dans sa totalité, cela ne va jamais sans négliger des réalités essentielles.

Qu'est-ce que Dieu attend des hommes ? Peut-être est-il permis de s'en faire une idée vaste et indéterminée : l'histoire est le lieu où se manifeste ce que l'homme est, ce qu'il peut être, ce qu'il devient, ce dont il est capable. La plus grande menace, dans la condition humaine, est encore une tâche. Quand la condition humaine est réalisée sur un plan élevé, le critère de la sécurité n'est pas seul valable.

Mais l'histoire signifie beaucoup plus : elle est le lieu où se manifeste l'être de la divinité. L'être se manifeste dans l'homme lié aux autres hommes. Car Dieu ne se manifeste pas dans l'histoire d'une seule manière exclusive. Virtuellement, tout homme est en relation directe avec lui. Dans l'inépuisable diversité de l'histoire, persiste cependant partout le droit de ce qui demeure irremplaçable, de ce qui ne découle de rien.

Tout cela reste vague. On peut dire seulement : il n'y a rien à espérer si ce que l'on veut, c'est s'emparer du bonheur concret pour en faire un achèvement parfait sur la terre et imaginer d'avance pour l'homme des conditions de vie paradisiaques ; mais on peut tout espérer si ce qui importe, c'est la profondeur que l'homme atteint dans sa condition, cette profondeur qui s'ouvre avec la foi en Dieu. Il n'y a rien à espérer si je ne l'attends que du dehors, mais je peux tout espérer si du fond de moi-même je me confie à la transcendance.

*

* *

Il n'est pas possible de préciser formellement le but final de l'histoire ; mais il est possible de préciser un but qui est lui-même la condition à remplir pour que les plus hautes possibilités de l'homme s'ouvrent à lui : *l'unité de l'humanité*.

Cette unité ne saurait être atteinte par quelque généralisation rationnelle fondée sur la science. Celle-ci, en effet, permet l'accord des hommes sur le plan de l'entendement, et non par leur être tout entier. L'unité ne réside pas non plus dans quelque religion générale, qu'on puisse définir à l'unanimité selon les motions d'un congrès des religions. Elle ne s'actualise pas davantage par les conventions que pourrait énoncer le simple bon sens dans son langage rationnel. L'unité ne peut se conquérir qu'à partir des profondeurs de l'historicité. Elle ne saurait être un savoir commun. Elle est présente dans la communication sans limite d'êtres historiquement différents dont le dialogue se poursuit sans aboutir à aucune conclusion ; et ce dialogue, à mesure qu'il s'élève, devient un pur combat livré par amour.

Pour qu'un tel rapport vraiment digne de l'homme soit possible, il faut qu'un espace soit disponible où ne règne nulle violence. On peut imaginer une humanité unie en vue de sa conquête, au sens d'un ordre où les conditions matérielles de la vie seraient assurées ; et tel est bien le but auquel beaucoup d'hommes déjà consacrent leurs efforts. Il ne semble pas tout à fait utopique de se proposer pour but cette unité qui ne concerne que les conditions de vie, qui ne prétend nullement déterminer un credo commun s'imposant à tous, si l'on est prêt à une lutte spirituelle obstinée, se servant des rapports de force tels qu'ils existent en fait, et s'appuyant sur des situations inéluctables.

La condition de cette unité, c'est l'établissement d'une forme de vie politique acceptable pour tous parce qu'elle donnerait à tous les plus grandes chances de liberté. Cette forme, qui n'a été conçue dans son principe et partiellement réalisée qu'en Occident, c'est l'État fondé sur le droit, la légitimité reposant sur des élections et des lois, la possibilité de modifier les lois par des voies légales. Ici les esprits luttent pour découvrir quelle cause est juste, pour conquérir l'opinion publique, pour amener le plus de gens possible à voir les choses clairement et à s'orienter parfaitement, grâce à une bonne information.

Les guerres prendraient fin dans un ordre mondial du droit, où aucun État ne posséderait la souveraineté absolue. Celle-ci appartiendrait seulement à l'humanité, en vue d'assurer l'ordre juridique et son fonctionnement.

Mais même si l'humanité veut la communication, même si elle est prête à renoncer à la violence en faveur d'un ordre juridique, sinon juste, du moins capable d'évoluer vers plus de justice, aucun optimisme né d'une aussi généreuse conviction ne peut nous amener à croire purement et simplement que l'avenir nous apportera le salut. Nous avons bien plutôt lieu de penser le contraire.

Chacun d'entre nous le sait bien : nous voulons avoir le dessus à tout prix ; nous répugnons à voir clair en nous ; la sophistique nous permet de recourir à la philosophie elle-même pour obscurcir la vérité ; nous repoussons ce qui nous est étranger au lieu de rechercher la communication ; nous aimons la force et la violence. Les masses se laissent entraîner à tenter les chances qu'offre la guerre, poussées qu'elles sont par un aveugle espoir de profit et un sauvage besoin d'aventure qui les rend prêtes à tout sacrifier et à affronter la mort. Ces mêmes masses, en revanche, nous les voyons peu disposées au renoncement, à l'économie, à la patience, à la sobre édification d'un ordre social stable. Et nous voyons les passions s'ouvrir par la force, et presque sans rencontrer de résistance, un chemin à travers toutes les coulisses de l'esprit.

Nous voyons aussi, abstraction faite des caractères humains, l'injustice inhérente à toutes les institutions ; nous voyons surgir, dans des situations données, des problèmes qui ne peuvent être résolus par la justice ; ainsi par exemple, en cas de surpopulation, le problème de la répartition des habitants, ou bien la possession exclusive par un individu d'une chose convoitée par tous et qui ne peut pas se partager.

C'est pourquoi il semble bien qu'une limite subsiste irrémédiablement, où sous quelque forme que ce soit la violence doit renaître. Une fois de plus se pose l'éternelle question : est-ce Dieu, est-ce le diable qui gouverne le monde ? Et seule une foi injustifiable permet d'affirmer que finalement le diable est au service de Dieu.

Il nous arrive, comme individus, de voir s'écouler notre vie comme une pure succession d'instant, entraînée dans l'incohérence de hasards et d'événements écrasants, alors que l'histoire paraît toucher à sa fin et ne laisser derrière elle qu'un chaos. C'est alors que nous cherchons à prendre notre élan pour nous élever d'un bond au-dessus de toute réalité historique.

Nous devons, certes, garder la conscience de ce qu'est notre époque et notre situation. Une philosophie moderne ne saurait se développer sans éclairer ce fait que chacun est donné à la réalité d'un temps et d'un lieu déterminé. Mais bien que nous subissions les conditions de notre temps, cela ne signifie pas que ces conditions inspirent notre effort philosophique ; celui-ci vient, comme en tout temps, de l'englobant. La tâche de nous faire nous-même, il ne nous est pas permis de nous en décharger sur notre époque, et nous n'avons pas le droit de nous soumettre à elle. Au contraire, cherchant à voir toujours plus clair en elle, nous nous efforçons d'atteindre au delà d'elle la profondeur où peut s'enraciner notre vie.

Il ne faut pas non plus diviniser l'histoire. Nous ne sommes pas forcés d'admettre la formule impie qui fait de l'histoire universelle le Jugement dernier. Elle n'est pas l'instance suprême. L'échec n'est pas un argument qu'on puisse opposer à la vérité fondée dans la transcendance. En assimilant l'histoire, nous passons au travers et nous jetons l'ancre dans l'éternité.

Chapitre X

L'INDÉPENDANCE PHILOSOPHIQUE

L'indépendance de l'homme est en horreur à tout mouvement totalitaire, qu'il s'agisse d'une foi dogmatique revendiquant la seule vérité valable pour tous, ou d'un État qui prétend incorporer tout l'humain à l'appareil assurant sa puissance, sans rien laisser à la merci de l'individu : les loisirs mêmes doivent répondre à la ligne générale qu'il a fixée. L'indépendance semble disparaître sans bruit, submergée par l'esprit grégaire, les habitudes, les slogans incontestés qui se déversent sur la vie entière.

Mais philosopher, c'est justement lutter en toutes circonstances pour son indépendance intérieure. Qu'est-elle, cette indépendance ?

*

* *

Il existe, et cela dès l'antiquité, un type du philosophe, conçu comme l'homme indépendant par excellence. Il est indépendant, premièrement, parce qu'il n'a pas de besoins ; il est libéré du monde des biens matériels et de la tyrannie des instincts, il vit dans l'ascèse. Deuxièmement, il est sans peur : il a percé à jour le mensonge des mythes par lesquels les religions sèment l'effroi. Troisièmement, il ne participe pas aux affaires de l'Etat et de la politique, il vit en paix à l'écart, sans se lier à rien, comme citoyen du monde. Il croit, en tout cas, avoir atteint une indépendance absolue, un point de vue extérieur aux choses, et s'être rendu par là invulnérable et inébranlable.

Il inspire désormais l'admiration, mais aussi la méfiance. Tel qu'il a été incarné sous des figures diverses, il témoigne, certes, d'une indépendance peu commune, maintenue dans la pauvreté, le célibat, l'abstention de toute activité professionnelle ou politique. Il témoigne de la possibilité d'un bonheur que rien d'extérieur ne conditionne, qui réside dans la conscience de n'accomplir sur terre qu'un voyage, et dans une indifférence totale à l'égard des coups du sort. Mais plusieurs de ces figures incarnent aussi une conscience de soi démesurée, une grande volonté de puissance, et par là de l'orgueil, de la vanité, une singulière froideur sur le plan humain, une hostilité bien laide à l'égard d'autres philosophes. Tous donnent un enseignement dogmatique. Leur indépendance est si loin d'être pure qu'elle prend souvent l'aspect d'une dépendance réelle, ignorée du philosophe lui-même, et qui va parfois jusqu'au ridicule.

Pourtant il y a là pour nous, à côté de la religion biblique, une source possible d'indépendance. En fréquentant ces philosophes, on sent grandir sa propre volonté d'autonomie, peut-être justement du fait qu'on voit bien l'impossibilité de se maintenir sur un point isolé où l'on serait détaché de tout. Cette prétendue liberté absolue devient aussitôt une autre dépendance : extérieurement, à l'égard du monde dont on a brigué l'admiration, intérieurement, à l'égard de passions que l'on veut ignorer. Le chemin suivi par les philosophes de l'antiquité tardive n'est pas fait pour nous. Ils restent en partie à nos yeux de hautes figures ; mais, quoique luttant pour la liberté, ils nous apparaissent comme des silhouettes rigides et des masques derrière lesquels il n'y aurait rien.

Ainsi, nous voyons l'indépendance se changer en son contraire lorsqu'elle se prend pour

absolue. Dans quel sens pouvons-nous lutter pour la nôtre ? La réponse n'est pas aisée.

*

* *

L'indépendance est presque irrémédiablement équivoque. Voyons-en quelques exemples :

La philosophie, et spécialement la métaphysique, déploie ses jeux spéculatifs et dessine des figures de pensées auxquelles le sujet qui les engendre reste supérieur, du fait des possibilités infinies qui lui demeurent ouvertes. Mais alors se pose la question suivante : l'homme est-il maître de ses pensées parce qu'il se passe de Dieu et qu'il peut poursuivre son jeu créateur sans se rattacher à un fondement, à son gré, selon des règles qu'il a posées lui-même, ravi par la forme qu'il engendre ? Ou bien est-ce au contraire parce qu'il se rapporte à Dieu qu'il reste au-dessus de son propre langage, ce langage qui lui sert à vêtir et à suggérer, de façon toujours inadéquate et par conséquent variable à l'infini, l'être absolu ?

Ici l'indépendance philosophique consiste à ne pas se laisser prendre à ses pensées comme à des dogmes, à ne pas se soumettre à elles, à en devenir le maître. Mais être maître de ses pensées, voilà qui reste équivoque : absence de tout lien dans l'arbitraire, ou rattachement à la transcendance.

Un autre exemple : pour conquérir notre indépendance, nous cherchons le point d'Archimède hors du monde. C'est là une recherche authentique, mais une question se pose : le point d'Archimède isole-t-il l'homme de tout le reste, de façon à lui donner une indépendance totale qui fasse de lui un dieu, ou bien ce point extérieur au monde le situe-t-il là où il rencontre véritablement Dieu et fait l'expérience de son unique et totale dépendance, celle qui seule le rend indépendant à l'égard du monde ?

C'est par suite de cette équivoque que l'indépendance, alors qu'elle devrait permettre au sujet d'accomplir vraiment sa liberté en l'actualisant dans la situation historique qui est la sienne, se laisse au contraire si facilement confondre avec l'irresponsabilité, pour laquelle toute conduite reste arbitraire et pourrait aussi bien être différente. Alors la liberté se perd ; il ne subsiste que des rôles, dont on joue tantôt l'un, tantôt l'autre. Cette fausse indépendance a, comme tout ce qui nous trompe, une infinité d'aspects. Par exemple :

Il est possible de regarder toutes choses en adoptant une attitude esthétique, sans s'occuper de savoir si on regarde des hommes, des animaux ou des choses. On peut mettre dans cette vision une intensité telle qu'une perception mythique paraisse se produire à nouveau. Et pourtant ce regard reste « mort dans des yeux vivants », car il n'engendre aucune décision au niveau où s'enracine notre vie. Même si l'on veut bien alors affronter n'importe quel danger mortel, on n'est pourtant pas prêt à jeter l'ancre dans l'absolu. On vit sans se soucier des contradictions et des absurdités, avec un besoin insatiable de sensations nouvelles, en s'efforçant, au milieu des contraintes de l'époque, de se laisser atteindre le moins possible par elles, tout en préservant l'indépendance de sa propre volonté et de son expérience. On défend, tout en subissant ces contraintes, une région intérieure où elles ne vous atteignent pas ; on trouve le point culminant de la vie dans l'expression de ce qu'on a vu, on prend le langage pour l'être.

Cette indépendance qui n'engage à rien s'ignore volontiers elle-même. Le plaisir de voir devient le transport même qui vous jette vers l'être. L'être paraît se dévoiler dans cette pensée mythique qui est une forme de poésie spéculative.

Mais l'être ne se dévoile pas à qui ne se donne que pour regarder. La vision, fût-elle la plus sérieuse et la plus solitaire, ne saurait suffire ; et l'expression, malgré des tournures éloquentes et des images saisissantes, si elle est dépourvue de communication, ne suffit pas non plus ; elle reste le langage dictatorial du savoir et de la prophétie.

Ainsi l'illusion de posséder l'être peut amener l'homme à des efforts où il se perd lui-même. Il s'éteint au milieu des fictions de l'être. Mais ces fictions contiennent encore l'amorce d'une conversion possible. Un mécontentement latent peut amener le sujet à rechercher et à découvrir un sérieux authentique, celui qui ne devient réel qu'en présence de l'existence et s'affranchit de l'attitude pernicieuse où l'on se contente de voir ce qui est et de faire ce qu'on veut.

L'indépendance dénuée d'engagement se manifeste aussi dans les caprices de la pensée. On peut jouer avec les contraires sans assumer aucune responsabilité ; on peut, selon le besoin du moment, adopter n'importe quelle position. On est habile à se servir de toutes les méthodes sans en suivre aucune dans sa pureté. On est dans un état d'esprit aussi étranger que possible à la science, mais on adopte le geste du vrai savant. Celui qui discourt ainsi se transforme sans cesse ; il est un Protée, il reste insaisissable ; il ne dit rien, tout en paraissant annoncer des choses extraordinaires. Des allusions chargées de pressentiments, un chuchotement suggestif, une façon de laisser deviner des réalités mystérieuses, tout cela lui donne de l'attrait. Mais aucune discussion véritable n'est possible ; on ne peut, avec lui, que parler de mille sujets, en se laissant aller à la diversité séduisante de tout ce qui est « intéressant ». On ne peut que s'abandonner de concert au flux sans but d'émotions illusoires.

L'indépendance qui n'engage à rien peut prendre la forme d'une totale indifférence à l'égard du monde, lorsqu'on n'est plus capable de le supporter. On dit alors que mourir n'a pas d'importance. La mort viendra : pourquoi s'agiter ? On vit en jouissant de sa force vitale et en souffrant de son insuffisance. Un « oui » qui ne transcende pas la nature permet de sentir et de vivre les choses telles qu'elles se présentent. On renonce à toute lutte. A quoi bon, désormais ? Il reste possible d'aimer avec chaleur, mais cet amour est à la merci du temps, de l'inconstance sans limite. Il n'y a rien d'absolu.

On vit sans contrainte, on ne veut rien faire ni rien être de particulier. On fait ce qui est exigé ou qui paraît convenable. Le pathétique est ridicule. On est prêt à collaborer, dans la vie en commun de tous les jours.

Aucun horizon, aucune perspective lointaine, ni dans le passé, ni dans l'avenir, ne se déploient autour d'un être qui, sans rien attendre de plus, se contente ainsi de sa vie immédiate.

La diversité des aspects que peut prendre la fausse indépendance rend suspecte la vraie. Une chose est certaine : pour conquérir cette dernière, il ne suffit pas de voir clair dans toutes ces équivoques, il faut encore avoir conscience des limites de toute indépendance.

*

* *

Une autonomie absolue n'est pas possible. Quand nous pensons, nous sommes obligés de recourir à des intuitions qui doivent nous être données ; sur le plan pratique, nous avons besoin des autres, d'un échange de services avec eux, qui rende possible notre vie. En tant

qu'êtres libres, nous avons besoin d'autres êtres libres avec lesquels puisse s'établir la communication, qui seule nous permet, aux uns et aux autres, de devenir nous-mêmes. Il n'y a pas de liberté isolée. Là où la liberté existe, elle est aux prises avec la contrainte ; et si celle-ci était complètement vaincue, si tous les obstacles tombaient, la liberté elle-même s'évanouirait.

Aussi ne sommes-nous indépendants que lorsque nous sommes inextricablement mêlés en même temps au monde. On n'acquiert pas l'indépendance réelle en se retirant de lui. Être indépendant dans le monde, c'est se comporter envers le monde d'une façon particulière : c'est en être, et en même temps ne pas en être, être à la fois en lui et hors de lui. Telle est, malgré des différences de sens, la portée commune des principes suivants, posés par de grands penseurs :

Aristippe, songeant à toutes les expériences, à toutes les jouissances, à toutes les circonstances du bonheur et du malheur, a dit : « Je possède, mais je ne suis pas possédé. » Saint Paul formule ainsi la nécessité où nous sommes de prendre part à la vie terrestre : « Avoir comme si on n'avait pas. » Dans le *Bhagavadgita*, il est dit : « Faire son travail, mais ne pas en convoiter les fruits. » Lao-tsé demande « l'action par l'inaction ».

Ces immortels adages philosophiques demandent à être interprétés, et une telle interprétation se poursuit sans fin. Il nous suffira ici de comprendre qu'ils expriment de diverses manières l'indépendance intérieure. Nous ne pouvons pas être indépendants du monde sans dépendre de lui d'une certaine façon.

Il y a une seconde limite à l'indépendance : si on se contente d'elle seule, elle se réduit à rien.

On a cherché à la définir négativement comme l'absence de peur, l'indifférence à la perte ou au salut, l'incorruptibilité du pur observateur, le fait de rester inébranlable à l'égard des sentiments et des instincts. Mais qu'est-ce donc ici qui s'affirme comme indépendant ? Un simple point, un « moi » en général.

L'indépendance ne trouve pas en elle-même de contenu substantiel. Elle n'est pas une force née d'une disposition naturelle, d'une vitalité, d'une race, elle n'est pas volonté de puissance, elle n'est pas création de soi.

L'indépendance à l'égard du monde, celle qui engendre la recherche philosophique, n'est pas autre chose qu'une façon de s'attacher absolument à ce qui transcende le monde. La prétendue indépendance qui se veut franche de tout lien devient aussitôt pensée vide, formelle ; celui qui parle n'est pas présent dans ce qu'il dit, il n'en assume pas le sens, il ne participe à aucune idée, il ne se fonde pas sur l'existence. Il s'abandonne à l'arbitraire, surtout lorsqu'il s'agit de nier. Tout mettre en question ne lui coûte rien puisque aucune force ne tend à le guider, à l'engager dans les problèmes qu'il soulève.

Nietzsche, lui, a formulé la thèse radicale suivante : l'homme n'est libre que s'il n'y a pas de Dieu ; en effet, si Dieu est, l'homme ne grandit pas, parce qu'il se répand pour ainsi dire sans cesse en Dieu comme une eau étale et sans force. Mais il faudrait retourner cette même image contre Nietzsche et dire : ce n'est qu'en fixant son regard sur Dieu que l'homme grandit, au lieu de s'écouler passivement dans la vaine succession de faits qui constitue la vie.

Il y a une troisième limite à l'indépendance dont l'homme est capable : c'est la constitution

foncière de sa condition. Du seul fait que nous sommes des hommes, nous sommes victimes de déviations auxquelles nous ne pouvons échapper. Dès que notre conscience s'éveille, nous sommes induits en erreur.

La Bible donne de ce fait une interprétation mythique dans l'histoire du péché originel. La philosophie de Hegel éclaire d'une manière grandiose l'aliénation de l'homme à lui-même. Kierkegaard montre de façon saisissante le démoniaque en nous, dans le fait que nous nous enfermons désespérément dans des impasses. De façon plus grossière, les sociologues nous voient dominés par des idéologies, les psychologues par des complexes.

Sommes-nous capables de résister à la dissimulation et à l'oubli, aux déguisements, aux obscurités, aux déviations, et de réaliser notre indépendance authentique ? Saint Paul a montré que nous ne pouvons pas être vraiment bons : il n'est pas possible de faire le bien sans le savoir, mais dès qu'on le sait, on s'installe déjà dans une orgueilleuse sécurité. Kant a montré que nos bonnes actions comportent une condition cachée : nous ne voulons pas qu'elles nuisent par trop à notre bonheur ; d'où leur impureté. C'est là le mal radical que nous ne pouvons pas vaincre.

Notre indépendance elle-même a besoin d'aide. Nous ne pouvons que nous donner de la peine ; et nous sommes obligés d'espérer seulement que – sans être visible dans le monde – quelque chose au fond de nous viendra à notre aide, sans que nous comprenions comment, et nous sauvera des déviations. Nous ne pouvons être indépendants qu'en dépendant de la transcendance.

*

* *

Comment peut-on décrire l'indépendance philosophique possible aujourd'hui ?

N'adhérer à aucune école philosophique ; ne tenir aucune vérité formulable pour la seule, unique et exclusive vérité ; devenir maître de ses pensées.

Ne pas accumuler une science philosophique, mais approfondir la recherche philosophique dans son mouvement.

Lutter pour la vérité et le sens de l'humain dans une communication inconditionnelle.

Apprendre à assimiler toute leçon du passé, à écouter les contemporains, à s'ouvrir à tous les possibles.

En même temps approfondir ma condition d'individu particulier : ma propre historicité, cette origine qui est la mienne, ce que j'ai fait jusqu'ici ; assumer ce que j'ai été, ce que je suis devenu et ce que j'ai reçu en cadeau.

Ne jamais cesser de grandir, à travers mon historicité particulière, afin de rejoindre l'historicité de la condition humaine dans son ensemble et de devenir ainsi un citoyen du monde.

Nous ne croyons guère à un philosophe inattaquable, ni à la sérénité des stoïciens ; nous ne désirons même pas leur impassibilité, car c'est notre condition d'homme elle-même qui nous jette dans la passion et l'angoisse et nous fait éprouver, dans les larmes et la joie, ce qui *est*. Ainsi nous nous trouvons nous-mêmes en nous élevant au-dessus de l'asservissement à nos mouvements affectifs, mais nullement en les étouffant. C'est pourquoi il nous faut oser être des hommes et faire notre possible pour approfondir cette condition humaine jusqu'à y

trouver l'indépendance avec toute la plénitude dont nous sommes capables. Alors nous souffrirons sans nous lamenter, nous désespérerons sans sombrer, nous serons secoués sans être renversés ; quelque chose nous ressaisit et nous secourt, qui grandit en nous sous forme d'autonomie intérieure.

Mais philosopher, c'est s'entraîner à cette indépendance, non la posséder.

Chapitre XI

LE SENS PHILOSOPHIQUE DE LA VIE

Si nous ne voulons pas que notre vie se disperse et se perde, il faut qu'elle se saisisse elle-même au sein d'un ordre. Il faut qu'elle soit soutenue au fil des jours par l'englobant, qu'elle coordonne en une structure unique le travail, l'accomplissement, et l'éclat d'instant privilégiés, enfin qu'elle s'approfondisse par la répétition. Alors la vie a beau se dérouler dans la monotonie d'un travail toujours le même, elle reste pourtant imprégnée d'un certain esprit grâce auquel nous savons qu'elle a un sens. Alors nous sommes protégés par la conscience que nous avons du monde et de nous-mêmes, nous avons un sol à nous dans l'histoire à laquelle nous appartenons, et dans notre propre vie par le souvenir et la fidélité.

L'individu peut trouver un ordre de ce genre dans le monde où il est né, dans l'Église qui donne leur forme et leur âme aussi bien aux grandes étapes de sa vie, de la naissance à la mort, qu'aux petites démarches de son existence quotidienne ; il acquiert alors spontanément cet ordre qui se manifeste à lui chaque jour dans la réalité qui l'entoure. Il en va tout autrement dans un monde en train de se briser et où l'on croit de moins en moins aux valeurs traditionnelles. Ce monde n'est plus qu'un ordre extérieur. Dénué de toute pensée symbolique et transcendante, il laisse l'âme vide. Il ne satisfait pas. Dans la mesure où l'homme y reste libre, il s'y trouve livré à lui-même, à sa convoitise et à son ennui, à l'angoisse et l'indifférence. Il est seul, sans soutien. S'il veut donner à sa vie un sens philosophique, il doit construire par ses propres forces ce que le monde ambiant ne lui donne plus.

*

* *

La volonté de se conduire philosophiquement à travers la vie sourd de l'obscurité où se trouve l'être humain, de l'égaré qui s'empare de lui lorsque, privé d'amour, il regarde fixement dans le vide, de l'état de démission et d'anonymat où il croupit, dévoré qu'il est par l'engrenage quotidien. Il arrive alors qu'il s'éveille soudain, qu'il prenne peur et se demande : « Que suis-je ? Qu'est-ce qui me manque ? Que dois-je faire ? »

Cet anonymat grandit avec le règne de la technique. Dans un monde réglé par des horloges, découpé par des travaux absorbants ou vides qui répondent de moins en moins à des aspirations vraiment humaines, l'individu finit par avoir le sentiment de n'être plus lui-même qu'un rouage à insérer ici ou là dans la machine. Lâché libre, il n'est plus rien et ne sait plus que faire. Et s'il commence tout juste à se trouver, le colosse de ce monde le ressaisira quand même et l'incorporera de nouveau à la mécanique dévorante, le rendra à son travail vide et à ses vains plaisirs.

Mais la tendance à abdiquer sa dignité existe déjà dans l'homme comme tel. Il lui faut, pour ne pas se perdre en se livrant tout entier au monde, aux habitudes, aux slogans, aux rails rigides, s'en arracher violemment.

Philosopher, c'est prendre la décision de faire jaillir à nouveau en soi la source vive, de retrouver le chemin de son for intérieur, de s'aider soi-même par une action intime, dans toute la mesure de ses forces.

Certes, ce qui prime dans la vie, sur le plan des réalités tangibles, ce sont les tâches objectives, c'est de répondre aux exigences de chaque jour. Mais l'homme qui veut avoir une conduite philosophique refuse de se contenter de ces obligations immédiates. Il s'aperçoit même que travailler sans plus, se laisser absorber par des buts définis, c'est déjà être sur la voie de la démission, et par là de la carence et de la culpabilité. Il prend au sérieux les échanges humains, l'expérience du bonheur et de la peine, de la réussite et de l'échec, de l'obscurité et du tourment. Refuser l'oubli pour assimiler profondément la vie, refuser le divertissement pour élaborer intérieurement l'expérience, ne pas considérer le passé comme liquidé, mais au contraire l'éclairer toujours davantage, c'est là une conduite philosophique.

Elle se réalise selon deux voies distinctes : celle de la méditation solitaire, par le recueillement sous toutes ses formes, et celle de la *communication* avec les hommes, par la compréhension mutuelle, dans l'action concertée, l'échange des paroles, le silence en commun.

*

* *

Il nous est indispensable, à nous autres hommes, d'avoir chaque jour quelques instants de profond recueillement. Nous nous assurons ainsi de nous-mêmes, afin que le murmure de la source originelle ne s'évanouisse pas totalement dans la dispersion inévitable de la journée.

Ce que les religions accomplissent par le culte et la prière se réalise de façon analogue, sur le plan philosophique, dans l'effort volontaire d'approfondissement, dans le retour à l'intériorité jusqu'à l'être en soi. Cela doit avoir lieu pendant des périodes ou à des instants où nous ne sommes pas occupés à poursuivre dans le monde des fins appartenant au monde, et où cependant nous ne restons pas vides, mais bien au contraire où nous touchons justement l'essentiel, que ce soit au début ou à la fin de la journée, que ce soit à moments perdus.

Le recueillement philosophique, contrairement à celui du culte, n'a pas d'objet sacré, pas de lieu saint, pas de forme fixée. L'ordre que nous inventons pour lui ne devient pas une règle, il resté une simple possibilité sans nulle contrainte. Contrairement à la communauté du culte, ce recueillement est solitaire.

Quel est le contenu possible d'une telle méditation ?

D'abord la réflexion sur soi. Je me rappelle ce que j'ai fait, pensé, senti, au cours de la journée. J'examine ce qu'il y a eu de faux, à quel moment j'ai manqué de sincérité envers moi-même, essayé de me dérober, manqué de loyauté. Je passe en revue les points où je suis en accord avec moi-même et ceux où je voudrais arriver plus haut. Je prends conscience du contrôle que j'exerce sur moi tout le long du jour. Je me juge – quant à mon comportement particulier, et non par rapport à l'être entier que je suis et qui me reste inaccessible – je découvre des principes sur lesquels je veux régler ma conduite, je fixe peut-être dans ma mémoire certains mots que je veux me dire à moi-même dans les moments de colère, de désespoir, d'ennui ou d'égarement quelconque, comme des formules magiques destinées à me rappeler à l'ordre (par exemple : garder la mesure – penser à autrui – attendre – Dieu est). Je demande à la tradition de m'instruire, à cette tradition qui va des pythagoriciens à Kierkegaard et Nietzsche, en passant par les stoïciens et les chrétiens, suscitant sans cesse à nouveau la réflexion, imposant l'expérience de son éternel inachèvement et de ses infinies possibilités d'erreur.

Puis la méditation vers la transcendance. Guidé par l'enchaînement des pensées philosophiques, je cherche à m'assurer de l'être en tant qu'être, de la divinité. J'en déchiffre les signes à l'aide de la poésie et de l'art. Je cherche à les comprendre en les actualisant sur le plan philosophique. Je cherche à m'assurer de ce qui ne dépend pas du temps ou de ce qui est éternel dans le temps, à toucher l'origine de ma liberté et, par elle, l'être même, à pénétrer jusqu'au fond de ce qui serait à la fois connaissance de la création et communion avec elle.

Enfin nous méditons sur ce que nous avons maintenant à faire. L'examen de ce qu'a été notre vie dans la communauté fournit l'arrière-plan qui éclaire notre tâche actuelle jusque dans les détails de la présente journée, en vue du moment où, dans l'intensité indispensable à l'action pratique, nous risquons de perdre le sens de l'englobant.

*

* *

Ce que j'amasse pour moi seul dans la méditation serait nul, si je m'en tenais là.

Tout ce qui ne se réalise pas dans la communication n'existe pas.

Ce qui ne s'enracine pas en elle n'a pas de fondement suffisant. La vérité commence à deux.

C'est pourquoi la philosophie exige qu'on recherche constamment la communication, qu'on s'y risque sans réserve, qu'on renonce à cette affirmation de soi qui n'est que bravade et ne cesse de s'imposer sous des déguisements divers. Je dois vivre avec l'espérance que, d'une façon imprévisible, mon être me sera donné encore une fois, après que j'aurai renoncé à moi.

Ainsi je m'oblige à revenir sans cesse au doute ; je ne peux être sûr de rien ; je n'ai pas le droit de me tenir en moi, à un point soi-disant solide qui me permettrait d'y voir clair et de me juger avec assurance. Ce ne serait là, en effet, que la forme la plus séduisante d'une affirmation de soi contraire à la vérité.

*

* *

Si je parviens ainsi au recueillement sous ses trois aspects – réflexion sur soi, méditation sur la transcendance, actualisation du devoir immédiat – et si je m'ouvre à une communication infinie, cela même que je ne peux obtenir de force devient réel pour moi, hors de toute prévision et de tout calcul : la clarté de mon amour, les exigences cachées et toujours incertaines de la divinité, la révélation de l'être ; et il se peut que par surcroît je reçoive encore : la paix, sans que s'abolisse jamais l'inquiétude inhérente à notre vie ; la confiance dans le fond des choses, malgré la somme effroyable du malheur ; la fermeté inébranlable dans la décision prise, malgré l'instabilité des passions ; une fidélité sur laquelle on peut compter sans réserve, au milieu des séductions exercées à tout instant par les réalités éphémère de ce monde.

Lorsque la méditation nous permet de prendre conscience de l'englobant qui nous fait vivre et nous permet de mieux vivre, il rayonne d'elle un état d'âme servant de fond à tous les autres et qui nous porte toute la journée, le long de nos activités interminables, même quand nous nous trouvons entraînés dans le fonctionnement du mécanisme technique. Tel est le sens des instants où l'on revient à soi : ils inspirent une attitude fondamentale qui persiste

derrière tous les états affectifs et tous les mouvements de la journée, qui vous lie, et qui jusque dans les égarements, la confusion, les mouvements passionnés, empêche que l'on sombre tout à fait. C'est que grâce à elle, le souvenir et l'avenir coexistent dans le présent, si bien que quelque chose maintient la cohésion et persiste dans la durée.

Dès lors, philosopher, c'est à la fois apprendre à vivre et savoir mourir. L'insécurité de l'existence temporelle fait que la vie est toujours un essai.

Il importe qu'au cours de cet essai nous osions aller aussi loin que possible, nous exposer aux dangers extrêmes sans nous les dissimuler, et faire régner une loyauté intégrale dans notre effort pour voir, interroger et répondre. Et il s'agit de suivre notre chemin sans savoir ce qu'est la totalité, sans posséder de façon tangible ce qui *est* à proprement parler, sans vouloir nous procurer par des argumentations spécieuses une lucarne qui nous permettrait d'avoir, de ce monde-ci, une vue directe et objective sur la transcendance, sans Parole de Dieu qui nous atteindrait d'un coup avec une parfaite univocité. Il s'agit bien plutôt de percevoir le sens chiffré du langage toujours ambigu que parlent les choses et de vivre cependant avec la certitude de la transcendance.

C'est cela seul qui, dans notre condition si problématique, peut donner à notre vie sa valeur, au monde sa beauté, à notre existence sa plénitude.

Si philosopher, c'est apprendre à mourir, savoir mourir se trouve être justement la condition d'une vie droite. Apprendre à vivre et savoir mourir, c'est la même chose.

*

* *

Méditer, c'est apprendre la puissance de la pensée.

Penser, c'est commencer à être un homme. En acquérant une juste connaissance des objets, on découvre la puissance de la rationalité, par exemple dans les opérations du calcul, dans l'étude expérimentale des phénomènes naturels, dans les plans techniques. La force contraignante de la logique dans les déductions, l'évidence dans les séries causales, la réalité tangible de l'expérience, sont d'autant plus grandes que la méthode appliquée est plus pure.

Mais la recherche philosophique commence aux limites où finit ce savoir que donne l'entendement. Tout ce qui a pour nous une importance décisive : choix des buts et des fins dernières, connaissance du souverain bien, de Dieu, de la liberté humaine, la rationalité se révèle impuissante à le déterminer. Elle suscite ainsi un mode de penser qui, tout en se servant des moyens de l'entendement, est davantage. La recherche philosophique s'efforce d'atteindre les bornes de la connaissance rationnelle pour s'y enflammer.

Si quelqu'un pense voir clair en tout, c'est qu'il a cessé de philosopher. Si quelqu'un prend les informations des sciences pour la connaissance de l'être même dans sa totalité, c'est qu'il s'abandonne à une superstition scientifique. Qui cesse de s'étonner cesse d'interroger. Qui n'admet plus aucun mystère ne cherche plus rien. Philosopher, c'est connaître la modestie profonde qu'imposent les limites du savoir scientifique possible, c'est s'ouvrir entièrement à l'inconnaissable qui se révèle au delà.

Ici s'arrête la connaissance, mais non la pensée. Le savoir me permet, grâce à son application technique, d'agir sur le monde extérieur ; le non-savoir, lui, permet une action intérieure par laquelle on se transforme soi-même. Là se manifeste une puissance de la

pensée, différente et plus profonde, qui n'est plus détachée et braquée sur un objet, mais qui est, au plus profond de soi, le processus par lequel la pensée et l'être s'identifient. Cette pensée, cette action intérieure, si on la mesure à la puissance extérieure de la technique, est pour ainsi dire nulle. On ne l'acquiert pas en appliquant une connaissance, on ne la réalise pas à volonté selon un plan, mais elle est à la fois la conquête d'une clarté véritable et celle d'une profondeur essentielle.

L'entendement (*ratio*) élargit l'horizon. C'est lui qui fixe les objets, qui déploie les tensions de l'être, c'est lui aussi qui donne force et netteté à cela même qui lui échappe. La clarté de l'entendement permet la clarté des limites et suscite ainsi les impulsions authentiques qui sont à la fois penser et faire, action intérieure et extérieure.

On demande au philosophe de vivre conformément à ce qu'il enseigne. Cette formule exprime mal ce que l'on entend. Le philosophe, en effet, n'a pas de doctrine au sens d'un ensemble de prescriptions pouvant s'appliquer aux cas particuliers de la vie concrète, au sens où des genres empiriquement définis s'appliquent aux objets, ou des normes juridiques à des faits. Les pensées philosophiques ne permettent aucune application ; elles sont bien plus des réalités dont on peut dire, par exemple, qu'en les actualisant dans son esprit l'homme vit véritablement lui-même, ou bien il imprègne toute sa vie de pensée. De là l'impossibilité de séparer la condition d'homme et la philosophie (alors qu'il est parfaitement possible de séparer l'homme de ses connaissances scientifiques). C'est pourquoi aussi il ne suffit pas de reproduire dans son esprit une pensée philosophique : il faut en même temps revivre intérieurement ce qu'a été dans son être philosophique l'homme qui l'a pensée.

*

* *

Une vie philosophique est toujours menacée de se perdre dans des *déviations* que ses principes eux-mêmes servent alors à justifier. Des appétits se cachent derrière les formules qui sont censées éclairer l'existence.

La sérénité dégénère en passivité, la confiance devient une foi illusoire en l'harmonie universelle, l'art de mourir se transforme en une fuite devant les réalités, la sagesse se corrompt jusqu'à n'être plus qu'un laisser-faire indifférent. Le meilleur se pervertit et devient le pire.

La volonté de communication se leurre en se déroband derrière des exigences contradictoires. On demande à être épargné tout en continuant à prétendre qu'on est absolument sûr de soi parce qu'on voit parfaitement clair en soi. On donne ses nerfs pour excuse, tout en revendiquant sa dignité de sujet libre. On use de précautions et de moyens de défense cachés, tout en se déclarant disposé à une communication sans réserve. On pense à soi, tout en croyant parler de quelque chose d'objectif.

Un homme qui veut vivre philosophiquement, qui veut voir clair dans ces déviations et en triompher, sait qu'il ne peut jamais être sûr de lui. Aussi recherche-t-il sans cesse la critique, l'adversaire ; il a besoin que l'on conteste la valeur de sa conduite ; il veut écouter autrui, non pour se soumettre, mais pour trouver là une aide dans l'effort qu'il fait pour voir clair en lui-même. Il rencontre alors la vérité, et une confirmation qu'il n'a pas cherchée, dans l'accord qui s'établit parfois avec les autres lorsque la communication a été réelle, grâce à une ouverture d'esprit totale et à une totale absence d'égards.

La philosophie ne permet même pas d'affirmer qu'une communication pleine et entière soit possible, et pourtant c'est cette foi qui la fait vivre et qui lui fait affronter tous les risques. La communication est un objet de foi, non de savoir. On l'a déjà perdue quand on croit en avoir la possession.

C'est qu'il y a en effet ces terribles limites que la philosophie ne peut pourtant jamais tenir pour définitives : il y a tout ce que nous laissons sombrer dans l'oubli, tout ce que nous admettons sans y voir vraiment clair. Nous prononçons tant et tant de paroles, alors que ce qu'il importe d'exprimer pourrait l'être tout simplement, non certes par quelque phrase générale et toute faite, mais en faisant un signe efficace, adapté à la situation donnée.

Au milieu des déviations, lorsque tout s'embrouille et que règne la confusion, l'homme d'aujourd'hui recourt au psychiatre. Il est en effet des maladies physiques et des névroses en relation avec notre état psychologique. Les comprendre, les connaître, savoir se comporter à leur égard, tout cela fait partie d'un savoir-vivre réaliste. Il ne faut pas éviter l'intervention du médecin, dans les cas où celui-ci, fort de son expérience et de son sens critique, connaît le mal et le remède. Mais aujourd'hui, sur la psychothérapie, quelque chose s'est greffé qui n'est plus à proprement parler science et médecine, mais philosophie. Il importe donc de soumettre cette recherche à un examen éthique et métaphysique analogue à celui que doit subir toute tentative philosophique.

*

* *

Le but auquel tend une conduite philosophique ne saurait se définir comme un état réalisable une fois pour toutes et dès lors parfait. Nos états ne font que manifester constamment notre existence ou son échec. Nous sommes essentiellement *en route*. Nous voudrions traverser et dépasser la condition temporelle. Cela n'est possible que par des termes polairement opposés :

Ce n'est qu'en existant entièrement dans le moment concret où nous situe notre condition d'êtres historiquement conditionnés que nous percevons quelque chose d'une présence éternelle.

Ce n'est qu'en tant qu'homme particulier, ayant telle physionomie particulière, que nous approfondissons la condition humaine en général.

C'est seulement si nous vivons notre époque particulière comme étant la réalité qui nous englobe qu'il nous devient possible de comprendre le sens de cette époque dans l'unité de l'histoire et de trouver en celle-ci l'éternité.

En prenant notre élan, nous parvenons à toucher, au delà de nos états de conscience, la source originelle qui s'éclaire de plus en plus, mais qui menace toujours de s'obscurcir.

L'élan qui soulève la vie philosophique est toujours particulier et appartient à un homme particulier. Chacun doit le prendre isolément, dans la communication où il est impossible de se décharger de rien sur autrui.

Cet élan ne nous soulève que dans les moments où notre vie nous impose un choix concret, et non lorsqu'il s'agit de choisir telle ou telle conception de l'univers, enfermée dans des formules définitives.

Essayons pour finir d'illustrer la situation du philosophe dans le siècle. Imaginons qu'il a

cherché à s'orienter sur le terrain solide de l'expérimentation, des diverses disciplines scientifiques, des catégories, de la méthodologie. Aux limites du monde des faits, il a trouvé celui des idées, et il l'a parcouru en toute sécurité. Le voici enfin au bord de l'Océan. Tel un papillon qui bat des ailes en se risquant à peine au-dessus de l'eau, il se tient là, guettant le navire qui lui permettra de partir à la découverte de la réalité unique, de cette transcendance qui se fait présente à son existence. Il guette ce navire – il guette la méthode qui donnera accès à une pensée et à une conduite philosophiques. Or, ce navire, il l'entrevoit sans pouvoir jamais vraiment l'atteindre ; alors il se donne beaucoup de mal, et il lui arrive, au cours de ses efforts, de faire d'étranges mouvements désordonnés. Pauvres insectes que nous sommes, nous voilà perdus si nous renonçons à nous orienter sur la terre ferme. Mais nous ne nous contentons pas d'y rester. Nos efforts tâtonnants, si incertains, peut-être si ridicules aux yeux de qui, satisfait, s'est installé en lieu sûr, sont compréhensibles seulement pour ceux que l'inquiétude a saisis. Pour eux, le monde devient une piste d'envol en vue de l'exploration décisive que chacun doit entreprendre seul, risquer en commun avec les autres, et dont aucune doctrine ne saurait faire son objet.

Chapitre XII

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

La philosophie est aussi vieille que la religion et plus ancienne que toutes les Églises. Elle s'est incarnée en des figures isolées, d'une élévation, d'une pureté, d'une sincérité spirituelle si grandes qu'elle a été, sinon toujours, du moins souvent, l'égale des Églises. Celles-ci, d'ailleurs, lui reconnaissent le droit à l'existence sur son terrain propre. Néanmoins, en face d'elles, la philosophie se trouve réduite à l'impuissance, faute d'avoir une structure sociologique à elle. Elle vit sous la protection précaire des puissances de ce monde, et parmi elles, celle des Églises. Elle a besoin de conditions sociologiques favorables pour se manifester objectivement dans des œuvres. Tout homme a toujours la possibilité d'accéder à sa réalité véritable, elle est omniprésente, sous quelque forme que ce soit, là où vivent des hommes.

Les Églises existent pour tous, la philosophie pour des individus. Les Églises sont des organisations visibles, fondées sur la puissance, groupant des masses dans le monde. La philosophie est l'expression d'un royaume des esprits, liés à travers tous les peuples et toutes les époques, sans qu'aucune instance dans le monde soit compétente pour condamner ou ratifier.

Aussi longtemps que les Églises restent liées à la réalité éternelle, leur puissance extérieure se trouve nourrie par un sens venu du tréfonds de l'âme. A mesure que leur signification transcendante est mise au service de leur puissance séculière, celle-ci devient plus suspecte, et comme toute autre, elle est la proie du mal.

Aussi longtemps que la philosophie reste en contact avec la vérité éternelle, elle donne sans violence des ailes à l'esprit, elle procure à l'âme un ordre qui lui vient de sa propre origine la plus intime. Mais à mesure que sa vérité est mise au service des puissances temporelles, elle induit l'esprit davantage à se tromper lui-même en vue de fins intéressées et elle répand l'anarchie dans les âmes. A mesure enfin qu'elle ne veut rien être de plus qu'une science, elle se vide progressivement jusqu'à n'être qu'un jeu frivole qui n'est ni science ni philosophie.

La philosophie indépendante n'est l'apanage de personne. Elle n'est pas innée. Il faut sans cesse la reconquérir, et seul peut la saisir celui qui, pour la voir, retrouve sa propre origine. Un premier regard encore fugitif jeté sur elle peut enflammer quelqu'un, – mais après vient l'étude.

Celle-ci est triple : *pratiquement*, il faut s'exercer chaque jour à l'action intérieure ; *objectivement*, il faut faire des expériences par l'étude des sciences, des catégories, des méthodes et des systèmes ; *historiquement*, il faut assimiler la tradition philosophique. Le rôle que joue l'autorité dans l'Église est tenu dans la philosophie par ce qui nous parle à travers son histoire.

*

**

Nous nous tournons vers l'histoire de la philosophie afin d'alimenter notre quête

philosophique actuelle. L'horizon alors n'est jamais assez vaste.

Les personnalités philosophiques ont été étonnamment diverses. Les *Upanichads* se sont créés dans les villages et les forêts des Indes, à l'écart du monde, dans la solitude ou dans une vie étroitement communautaire de maîtres et d'élèves. Kautilya était un ministre et fonda un empire ; Confucius, un maître qui voulait rendre à son peuple la culture et le vrai sens des réalités politiques ; Platon, un aristocrate que son origine destinait à une activité politique déterminée, rendue impossible à ses yeux par la corruption morale de son milieu ; Giordano Bruno, Descartes, Spinoza étaient des hommes indépendants qui pensaient dans la solitude et voulaient dévoiler la vérité parce qu'ils en avaient besoin pour eux-mêmes ; saint Anselme a contribué à fonder la féodalité cléricale et aristocratique ; saint Thomas d'Aquin était un ecclésiastique ; Nicolas de Cuse était cardinal et réalisa l'unité d'une vie à la fois religieuse et philosophique ; Machiavel était un homme d'Etat d'une profonde intelligence ; Kant, Hegel, Schelling, des professeurs.

Nous devons nous affranchir de la conception selon laquelle la philosophie est en soi et essentiellement une affaire professionnelle. Elle est celle des hommes, comme on le voit bien, quelles que soient les conditions et les circonstances, celle de l'esclave comme celle du souverain. Nous ne comprenons les apparences que la vérité a prises au cours de l'histoire qu'en les replaçant dans le monde où elles ont pris naissance et dans le destin des hommes qui les ont créées. Si elles nous paraissent lointaines et étrangères, elles peuvent d'autant mieux nous aider à voir clair. Nous devons chercher à rendre aux pensées philosophiques et à leurs auteurs leur vivante réalité. La vérité ne plane pas sans attaches dans le vide de l'abstraction, isolée, et n'ayant qu'elle-même pour support.

Nous pénétrons dans l'histoire de la philosophie chaque fois que, grâce à l'étude approfondie d'une œuvre et du milieu où elle est née, nous arrivons à l'approcher de tout près.

Cependant, il nous faut ensuite chercher des perspectives qui nous permettent d'établir les grandes articulations de la philosophie au cours de son histoire entière. Certes, cette entreprise reste problématique, mais elle nous donne des fils conducteurs à l'aide desquels nous nous orienterons dans les vastes espaces.

*

* *

L'histoire de la philosophie dans son ensemble, qui s'étend sur deux millénaires et demi, est comme l'instant unique et grandiose où l'homme a pris conscience de lui-même. Cet instant est aussi une interminable discussion où se manifestent les forces en conflit, les problèmes apparemment insolubles, les plus hautes créations et les égarements, la vérité profonde et un tourbillon d'erreurs.

Nous étudions l'histoire de la philosophie afin de mettre les diverses conceptions à leur place historique. Et cette étude doit être universelle si elle doit nous révéler comment la philosophie s'est manifestée sur le plan de l'histoire, dans les conditions sociales et politiques et les situations personnelles les plus diverses.

La réflexion s'est développée de façon indépendante en Chine, aux Indes et en Occident. Malgré des relations occasionnelles, la séparation de ces trois mondes spirituels a été si profonde jusqu'à l'époque du Christ que chacun d'eux doit être essentiellement compris en

lui-même. Par la suite, l'influence la plus puissante fut celle que le bouddhisme, né aux Indes, a exercée sur la Chine, et qu'on peut comparer à celle du christianisme sur l'Occident.

Dans les trois mondes, l'évolution suit une courbe analogue. Après une préhistoire restée pour nous très obscure, les idées fondamentales surgissent partout au cours de la période axiale (800-200 avant J.-C.). Puis tout retombe, tandis que se consolident les grandes religions prometteuses de salut. Des tentatives de renouvellement se succèdent et se ressemblent.

Des systèmes rigidelement construits se forment (scolastique), et l'on voit en particulier des spéculations logiques, d'une audace métaphysique extrême, déployer leurs ultimes conséquences.

Parmi ces trois civilisations simultanées, celle de l'Occident se distingue d'abord par son mouvement plus vif, se renouvelant à travers crises et évolutions ; ensuite, par la diversité des langues et des peuples qui s'y sont fait entendre ; enfin par le développement sans égal de la science.

La philosophie occidentale se divise en quatre périodes historiques :

1° *La philosophie grecque.* Elle a évolué du mythe au langage rationnel. Elle a créé les concepts fondamentaux de l'Occident, les catégories, et elle a défini les positions typiques que l'on peut adopter lorsqu'on cherche à imaginer l'être, le monde et l'homme dans leur totalité. Elle reste pour nous la patrie de la généralité et de la simplicité, et c'est en nous l'assimilant que nous conquérons la clarté nécessaire.

2° *La philosophie chrétienne du moyen âge.* Elle a évolué de la religion biblique à son interprétation intellectuelle, de la révélation à la théologie. Elle n'a pas engendré seulement la scolastique, instrument de conservation et d'éducation. On vit s'éveiller chez les penseurs créateurs un monde originellement religieux et philosophique à la fois, surtout chez saint Paul, saint Augustin, Luther. Il nous incombe de garder vivants pour nous-mêmes les mystères du christianisme dans ce vaste domaine.

3° *La philosophie européenne moderne.* Elle est née en même temps que la science et la nouvelle indépendance personnelle de l'homme à l'égard de toute autorité. Képler et Galilée d'un côté, Gior-dano Bruno et Spinoza de l'autre, illustrent ces voies nouvelles. C'est à nous d'affermir grâce à eux le sens de la science authentique – qui d'ailleurs a connu, elle aussi, dès le début, des déviations – et celui de la liberté personnelle.

4° *La philosophie de l'idéalisme allemand.* De Lessing et Kant jusqu'à Hegel et Schelling, on trouve une série de penseurs dont la profondeur contemplative surpasse peut-être tout ce qu'on avait vu jusque-là en Occident. Sans chercher appui sur aucune grande réalité étatique ou sociale, retirés dans leur vie privée, remplis par le sens qu'ils avaient de l'histoire et de l'univers dans leur totalité, riches de l'art spéculatif, qui permet d'enchaîner les raisonnements, et de la contemplation des valeurs humaines, connaissant profondément, le monde sans avoir prise sur lui, ils ont érigé leurs œuvres grandioses. C'est à nous maintenant de conquérir à travers eux la profondeur et l'immensité qui sans eux risqueraient de se perdre.

Jusqu'au XVII^e siècle et plus tard encore, toute la pensée de l'Occident s'inspire de l'antiquité, de la Bible, de saint Augustin. Cette situation prend fin lentement à partir du

XVIII^e siècle. On croit pouvoir fonder son être, sans s'occuper de l'histoire, sur sa propre raison. Tandis que la force efficace de la pensée traditionnelle tend à disparaître, l'érudition au contraire grandit dans le champ de l'histoire de la philosophie, mais limitée à des cercles très étroits. On peut aujourd'hui beaucoup plus facilement qu'à toute autre époque connaître la pensée du passé à l'aide d'éditions commentées et de dictionnaires. Depuis le début du xx^e siècle, l'oubli de ces fondements millénaires n'a fait que grandir, tandis que se développaient un savoir et un pouvoir techniques épars, une véritable superstition de la science, des buts purement terrestres en même temps que chargés d'illusion, un laisser-aller vide de pensée.

Dès le milieu du XIX^e siècle, s'éveille le sentiment que c'est la fin ; on se demande comment la philosophie sera désormais possible. Certes, la philosophie moderne se poursuivait dans les divers pays de l'Occident ; les professeurs, en Allemagne, cultivaient sur le plan historique leur grand héritage spirituel. Mais tout cela ne pouvait pas faire illusion : la philosophie sous sa forme millénaire touchait à sa fin.

Les philosophes typiques de cette époque furent Kierkegaard et Nietzsche, deux figures humaines comme on n'en avait jamais vu auparavant et dont l'apparition est manifestement liée à la crise de ce temps. Spirituellement très loin d'eux, il y eut aussi Marx, dont l'influence sur les masses surpassa toutes les autres.

Avec eux, une pensée devient possible qui va aux extrêmes, qui met tout en question pour atteindre l'origine la plus profonde, qui se secoue de tout pour pouvoir jeter un regard libre sur l'existence, l'absolu, la présence actuelle au sein d'un monde que l'ère de la technique transforme radicalement.

*

* *

Telles sont les grandes lignes qui se dégagent de l'histoire de la philosophie considérée dans son ensemble. Elles restent superficielles. On aimerait percevoir au sein du tout des relations plus profondes. On se pose par exemple les problèmes suivants :

1^o *Y a-t-il une unité dans l'histoire de la philosophie ?* Cette unité n'est pas donnée dans les faits, elle est une idée. C'est elle que nous cherchons, mais nous n'atteignons que des unités particulières. Ainsi nous voyons certains problèmes se déployer au cours du temps (par exemple celui du rapport de l'âme et du corps) ; mais les données historiques ne coïncident que partiellement avec une construction intellectuelle cohérente. Il est possible d'établir une continuité entre des systèmes successifs, par exemple de se construire un schéma où la philosophie allemande, et même toute philosophie, tend à celle de Hegel, comme il en était convaincu. Mais une telle vue de l'esprit fait violence à la réalité, elle néglige tout ce qu'il y avait dans les philosophies antérieures d'irréremédiablement incompatible avec l'hégélianisme. Celui-ci tient tout cela pour nul et non avenu ; il élimine de la pensée d'autrui ce qui lui était essentiel. On peut tenter d'interpréter l'histoire de la philosophie dans le sens d'une succession cohérente et significative de prises de positions diverses ; mais une construction de ce genre ne coïncide pas avec les données de l'histoire.

Quel que soit le cadre à l'aide duquel on essaie de définir l'unité de la philosophie à travers le temps, le génie personnel des philosophes le fait éclater. Certes, chacun d'eux dépend en fait de rapports donnés, offerts aux recherches de l'historien. En chacun, pourtant, persiste quelque chose d'incomparable d'où lui vient sa grandeur et qui fait toujours figure &e

miracle, face à l'évolution normale, qui, elle, donne prise aux explications.

L'unité de l'histoire de la philosophie en tant qu'idée tend vers cette philosophie éternelle qui vit de façon continue au long du temps, créant ses organes et ses structures, ses vêtements et ses outils, sans néanmoins s'épuiser en eux.

2° *Le problème de l'origine et de sa signification.* Le point de départ, c'est le moment où l'on a commencé à penser. L'origine, c'est la vérité qui à tout moment fonde et soutient la recherche.

La pensée souffre de malentendus et de déviations qui obligent à revenir sans cesse à l'origine.

Il faut la chercher en prenant pour fil conducteur ces textes chargés de sens que la tradition transmet, tout en s'efforçant de philosopher soi-même à partir de sa propre origine. Mais là se produit une confusion : on s'imagine que l'origine, c'est le commencement dans le temps et qu'il faut se reporter ainsi aux premiers philosophes présocratiques, au christianisme à ses débuts, au bouddhisme naissant. Le retour à l'origine, nécessaire en tout temps, prend à tort la forme d'une découverte des commencements.

Ceux d'entre ces anciens que nous pouvons encore atteindre possèdent, il est vrai, un charme prestigieux. Mais, en fait, il est impossible de découvrir un commencement absolu. Le commencement de notre tradition n'est que relatif, il est lui-même déjà le produit de certaines conditions préalables.

Aussi est-ce un principe fondamental pour ceux qui veulent rendre son actualité au passé historique, de s'en tenir à ce qui se trouve réellement transmis par des textes authentiques. L'intuition historique ne peut se produire que lorsqu'on s'enfonce dans ce qui s'est conservé. C'est prendre une peine inutile que de vouloir reconstituer ce qui s'est perdu, reconstruire ce qui a précédé la tradition, combler les lacunes.

3° *Le problème de l'évolution et du progrès en philosophie.* On peut observer dans l'histoire de la philosophie certains enchaînements comme par exemple entre Socrate, Platon et Aristote, entre Kant et Hegel, ou Locke et Hume. Mais de telles séries deviennent trompeuses dès qu'on s'imagine que le penseur plus tardif a conservé et surpassé la vérité trouvée par son prédécesseur. Même dans des générations qui ont ainsi entre elles un lien spirituel, ce que chacun apporte de neuf ne s'explique pas par ce qui l'a précédé. Ce qui était l'essentiel chez le prédécesseur est souvent, par la suite, laissé de côté, parfois même on cesse de le comprendre.

Il existe des mondes qui se maintiennent pendant un temps, où l'échange spirituel s'épanouit, et où chaque penseur fait entendre sa parole ; ainsi la philosophie grecque, la scolastique, le « mouvement philosophique allemand » de 1760 à 1840. Ce sont des époques d'échanges très vivants entre des pensées issues de l'origine. Il est des époques différentes, où la philosophie ne fait que durer comme phénomène de culture, d'autres où elle paraît presque disparue.

On peut être tenté de considérer le développement de la philosophie dans son ensemble comme un progrès continu. C'est là une erreur. L'histoire de la philosophie ressemble à celle de l'art, en ceci que ses œuvres les plus hautes sont irremplaçables et uniques. Elle ressemble à celle des sciences en ceci qu'elle se sert de façon de plus en plus consciente de catégories et

de méthodes de plus en plus nombreuses. Elle ressemble à celle des religions en ceci qu'elle présente une série d'attitudes nées d'une foi originelle et qui s'y expriment sous une forme intellectuelle.

L'histoire de la philosophie, elle aussi, possède ses périodes créatrices. Mais la philosophie est en tout temps un trait essentiel de l'homme. A la différence de ce qui se passe dans d'autres domaines de l'esprit, il se peut que dans une époque considérée comme décadente surgisse soudain un philosophe de premier ordre. Plotin au m^e siècle, Scot Erigène au IX^e, sont des figures uniques, des sommets isolés. Le contenu de leur pensée est lié à la tradition, certaines de leurs idées sont peut-être dérivées, et ils apportent cependant dans l'ensemble une détermination foncière toute nouvelle et décisive à la pensée humaine.

Aussi n'est-il jamais permis de dire de la philosophie, lorsqu'on pense à son essence, qu'elle touche à sa fin. Malgré toute catastrophe, la philosophie reste peut-être toujours présente dans la pensée d'individus isolés, peut-être aussi, sans qu'on puisse le prévoir, dans des œuvres solitaires, seuls fruits d'une époque stérile. Il y a eu de la philosophie, comme de la religion, en tout temps.

C'est pourquoi celui qui en écrit l'histoire ne voit dans son évolution qu'un aspect secondaire : toute grande philosophie est complète en elle-même, entière, autonome, elle vit sans se rapporter à quelque vérité historique plus vaste. La science suit un chemin où chaque démarche est dépassée par la suivante. La signification même de la philosophie exige qu'elle s'accomplisse tout entière en chacun. Il est absurde de vouloir subordonner les philosophes et en faire les degrés d'une ascension continue.

4^o *Le problème de la hiérarchie.* En philosophant, on prend conscience d'une hiérarchie qui règne dans le penseur isolé comme dans certaines conceptions générales caractéristiques d'une époque. L'histoire de la philosophie n'est pas un champ nivelé où s'alignent avec des droits égaux des œuvres et des penseurs innombrables. Il existe des perspectives qui ne s'ouvrent qu'à quelques-uns. Il y a surtout des sommets, des soleils parmi la troupe des étoiles. Mais tout cela n'existe pas à la manière de quelque hiérarchie exclusive, définitivement valable pour tous.

Un abîme sépare la pensée commune d'une époque et ce qu'expriment ses œuvres philosophiques. Ce qui va sans dire pour tout le monde peut aussi bien s'exprimer philosophiquement que l'interprétation sans fin des grands systèmes. On est d'abord dans la paix d'une vision limitée, content du monde tel qu'il apparaît ; puis vient le besoin du lointain, puis on se tient sur la limite en interrogeant. C'est cela qui s'appelle philosophie.

*

* *

Nous avons dit que l'histoire de la philosophie était analogue à l'autorité d'une tradition religieuse. En philosophie, il est vrai, nous n'avons pas de livres canoniques comme les religions en possèdent, pas d'autorité qu'il suffirait de suivre, pas de vérité définitive. Mais l'ensemble de la tradition nous a laissé un résidu précieux de vérités inépuisables et nous montre les voies nous permettant de philosopher aujourd'hui. La tradition, c'est la profondeur aperçue, avec une attente inlassable, de la vérité qui s'est déjà faite pensée ; c'est la richesse inépuisable de quelques grandes œuvres ; c'est la présence des grands penseurs, accueillie avec respect.

Il appartient à l'essence de cette autorité qu'elle ne permet pas d'obéissance univoque. Elle impose une tâche : à travers elle il nous faut nous trouver nous-mêmes en nous assurant de notre être, retrouver dans son origine à elle notre origine propre.

Seul le sérieux d'une recherche philosophique actuelle permet d'entrer en contact avec la philosophie éternelle sous ses aspects historiques. Ceux-ci sont des moyens de s'unir dans la profondeur jusqu'à conquérir un présent commun.

La recherche historique comporte donc des degrés de proximité et d'éloignement. Le philosophe consciencieux doit savoir chaque fois à qui il a affaire lorsqu'il étudie les textes. Les données extérieures doivent être connues avec clarté, précision et intelligence. Mais ce qui donne à la pénétration historique son sens et sa perfection, ce sont les instants de communion dans l'origine. Alors brille la lumière qui donne leur valeur et en même temps leur unité à toutes les recherches superficielles. Sans ce lieu de rencontre qu'est l'origine de la philosophie, toute son histoire se réduit finalement à un compte rendu où s'enchaînent erreurs et bizarreries.

Ainsi l'histoire devient le miroir de chacun : on y voit le reflet de ce qu'on est soi-même.

L'histoire de la philosophie – cet espace où ma pensée respire – offre à notre propre recherche des modèles dont la perfection est inimitable. Elle nous apprend à interroger, par le récit des tentatives, des réussites et des échecs. Elle nous encourage en nous faisant voir la présence humaine de quelques-uns qui ont suivi leur chemin, fidèles à l'absolu.

Adopter une philosophie du passé est aussi impossible que de produire à nouveau un chef-d'œuvre ancien. On ne peut que l'imiter jusqu'à faire illusion. Nous n'avons pas, comme les croyants, de textes où nous puissions trouver la vérité absolue. C'est pourquoi nous aimons les textes anciens comme nous aimons les anciennes œuvres d'art. Nous nous plongeons dans la vérité des uns comme dans celle des autres, nous tendons la main vers eux. Mais il reste une distance, quelque chose d'inaccessible, et quelque chose d'inépuisable qui nous accompagne pourtant le long de notre vie ; et il y a enfin quelque chose qui nous permet de faire le saut et de philosopher nous-mêmes face au présent.

En effet, la philosophie trouve son sens dans la présence. Nous n'avons qu'une seule réalité, ici et maintenant. Tout ce que nous esquivons par lâcheté ne se présentera plus ; mais si nous nous prodiguons à la légère, nous perdons l'être aussi. Chaque jour est précieux : un instant peut décider de tout.

Nous nous dérobons à notre tâche lorsque nous nous absorbons dans le passé ou l'avenir. L'éternel ne nous est accessible qu'à travers la réalité présente. C'est seulement en empoignant le temps que nous atteignons le lieu où le temps s'éteint.

APPENDICE (,)

(1) Les douze causeries publiées ici m'ont été demandées par le studio de Radio-Bâle.

Voici les titres de quelques-uns de mes travaux, pour les auditeurs et les lecteurs qui voudraient se renseigner davantage.

Mes deux ouvrages généraux sur la philosophie sont : *Philosophie*, 2^e édition, 1948, éd. Springer, Heidelberg-Berlin ; *Von der Wahrheit*, 1948, éd. R. Piper, Munich.

Quelques écrits moins volumineux donnent des développements sur le contenu de ces causeries à la radio : *Der philosophische Glaube*, éd. R. Piper, Munich ; éd. Artémis, Zurich, 1948 ; *Vernunft und Existenz*, 2^e édition, éd. Storm, Brème, 1947 ; *Philosophie und Wissenschaft*, éd. Artémis, Zurich, 1948.

Pour l'intelligence de la philosophie à notre époque : *Die geistige Situation der Zeit*, éd. W. de Gruyter et C^{le}, Berlin, 7^e édition, 1949 ; *Ursprung und Ziel der Geschichte*, éd. Artémis, Zurich, 1949 ; R. Piper, Munich, 1949.

Pour l'interprétation des philosophes : *Descartes und die Philosophie*, éd. W. de Gruyter, Berlin, 2^e édition, 1947 ; *Nietzsche*, éd. Walter de Gruyter, Berlin, 3^e édition, 1949 ; traduction française par P. NIEL, *Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1950 ; *Nietzsche und das Christentum*, éd. Bücherstube Seifert, Hameln, 1946 ; traduction française par Jeanne HERSCH, *Nietzsche et le Christianisme*, éd. de Minuit, Paris, 1949 ; *Max Weber*, 2^e édition, éd. Storm, Brème, 1947.

Comment la recherche philosophique peut s'intégrer à la science : *Allgemeine Psychopathologie*, 5^e édition, éd. Springer, 1947 ; *Strindberg und van Gogh*, 3^e édition, éd. Storm, Brème, 1949.

La philosophie concerne l'homme en tant qu'homme. Elle doit donc être compréhensible à tous. Certes, non pas dans les développements difficiles des systèmes mis sous forme de quelques pensées fondamentales qu'il est possible de formuler brièvement. J'ai voulu faire sentir de la philosophie ce quelque chose qui intéresse chacun. Mais je l'ai tenté sans consentir à perdre l'essentiel, même lorsque cela comportait des difficultés.

Il ne pouvait être question de donner ici que quelques amorces et un petit aperçu des possibilités offertes à la réflexion philosophique. Bien des grandes pensées n'ont même pas été effleurées. Mon but était de faire réfléchir.

Le lecteur ayant des dispositions philosophiques et qui cherche un fil conducteur trouvera ci-dessous de quoi s'orienter un peu plus avant dans ses études.

I. – Remarques SUR L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE.

La philosophie traite de l'absolu qui s'actualise dans la vie réelle. Tout homme est philosophe. Mais il n'est pas du tout facile de saisir ce sens par une réflexion suivie. Une réflexion systématique dans ce domaine exige une étude. Celle-ci comprend trois voies :

1^o *La participation à la recherche scientifique* qui plonge ses deux racines dans les sciences physiques d'une part et dans les sciences morales de l'autre ; elle se ramifie en une très grande diversité de branches scientifiques. En pratiquant les sciences, leurs méthodes et leur

pensée critique, on acquiert une attitude scientifique, condition indispensable d'une recherche philosophique sincère.

2° *L'étude des grands philosophes*. On n'arrive pas à la philosophie sans passer par son histoire. Chacun doit pour ainsi dire grimper le long du tronc des grandes œuvres originales. Mais cette grimpée ne réussit que sous l'impulsion d'une présence actuelle, que par la réflexion philosophique personnelle éveillée par l'étude.

3° *La conscience dans la conduite quotidienne*. Les résolutions importantes sont prises avec sérieux, on assume ce qu'on a fait et ce qu'on a vécu.

Lorsqu'on néglige l'une de ces trois voies, on n'arrive jamais à une réflexion philosophique claire et vraie. C'est pourquoi chacun, surtout parmi les jeunes, doit se demander sous quelle forme définie il choisit de suivre ces voies. En effet, il ne peut par lui-même saisir qu'une faible partie des possibilités qu'elles offrent. On se demandera donc :

« Quelle science particulière vais-je essayer d'étudier professionnellement à fond ?

« Quel grand philosophe vais-je non seulement lire, mais travailler ?

« Comment vais-je vivre ? »

Chacun doit trouver lui-même les réponses. Il ne faut pas qu'elles soient simplement fixées avec leur contenu particulier, définitives et extérieures. La jeunesse surtout doit se réserver la possibilité d'autres tentatives.

Donc :

Choisir résolument mais ne pas se cramponner ; au contraire, examiner, corriger, et cela non au hasard, arbitrairement, mais avec le poids que prennent les tentatives lorsqu'elles continuent à exercer leur influence et qu'elles finissent par constituer une unité.

IL – Remarques SUR LES LECTURES PHILOSOPHIQUES.

Quand je lis, je veux d'abord comprendre ce que l'auteur a voulu dire. Cependant, il faut pour cela comprendre non seulement la langue, mais encore la matière. La compréhension dépend des connaissances que l'on a en cette matière.

Pour l'étude de la philosophie, cela entraîne des conséquences importantes.

Nous voulons nous servir de la compréhension du texte pour acquérir la connaissance de la matière. Aussi devons-nous penser en même temps à la matière et à ce que l'auteur a voulu dire. Si l'un des deux manque, la lecture ne sert à rien.

Lorsqu'en étudiant un texte, je pense moi-même à la matière, ma compréhension se transforme sans que je le veuille. C'est pourquoi une bonne compréhension exige deux choses : qu'on approfondisse la matière et qu'on revienne à une claire intelligence du sens visé par l'auteur. La première voie m'ouvre la philosophie, la seconde une connaissance historique.

La lecture exige d'abord une attitude fondamentale, née de la confiance et de la sympathie qu'on ressent pour l'auteur et son sujet : il faut lire d'abord une fois comme si tout dans le texte était vrai. C'est seulement quand je me suis laissé prendre complètement, que j'ai mimé cette pensée et que j'en émerge à nouveau, qu'une critique légitime peut commencer.

La signification que l'étude de l'histoire de la philosophie et l'assimilation de la pensée du passé ont pour nous peut être développée à l'aide des *trois exigences kantienne*s : penser soi-même ; penser en se mettant à la place d'autrui ; penser en restant cohérent avec soi-même. Ces exigences sont des tâches infinies. Toute solution anticipée selon laquelle on posséderait déjà ou aurait déjà ce qui importe, est une illusion : nous sommes toujours en route. L'histoire nous aide à aller là-bas.

Penser par soi-même, cela ne se produit pas dans le vide. Ce que nous pensons nous-mêmes doit en fait nous être montré. L'autorité de la tradition éveille en nous les origines auxquelles nous nous fions d'avance, en nous mettant en contact avec elles par les commencements et les résultats achevés des philosophies réalisées au cours de l'histoire. Toute étude ultérieure présuppose cette confiance. Sans elle nous ne prendrions pas la peine d'étudier Platon et Kant.

L'effort philosophique personnel se sert des figures historiques. En comprenant les textes, nous devenons nous-mêmes des philosophes. Mais cette assimilation, avec sa docilité confiante, n'est pas obéissance : en avançant du pas de l'autre, nous examinons ce qu'il dit et le confrontons avec ce que nous sommes. « L'obéissance » ici signifie que l'on se laisse conduire, qu'on croit d'abord que ce qui est dit est vrai ; nous ne devons pas tout de suite et à tout moment intervenir avec des réflexions critiques et nous empêcher ainsi nous-mêmes de suivre notre guide. L'obéissance signifie ensuite le respect qui s'interdit toute critique à bon marché ; seule est admissible celle qui, après un travail personnel approfondi, permet d'approcher pas à pas du problème et de se trouver finalement de taille à le traiter. L'obéissance trouve sa limite ici : on n'admettra comme vrai que ce qui aura pu devenir une conviction personnelle par la réflexion. Aucun philosophe, même le plus grand, ne possède la vérité. *Amicus Pkto, magis arnica veritas.*

Nous atteignons la vérité en pensant par nous-mêmes, mais à condition de nous efforcer sans cesse de *penser à la place d'autrui*. Il faut découvrir ce qui est possible pour l'homme. En essayant sérieusement de repenser la pensée d'autrui, on élargit les possibilités de sa vérité propre, même si l'on se refuse à cette pensée étrangère. On n'apprend à la connaître qu'en s'y donnant complètement, avec le risque que cela comporte. Ce qui nous est lointain et étranger, ce qui est excessif, exceptionnel et même bizarre, nous attire afin que nous ne manquions pas la vérité en négligeant quelque élément originel par aveuglement. C'est pourquoi l'apprenti philosophe ne s'en tient pas seulement à l'œuvre qu'il a choisie d'abord et faite sienne en l'étudiant à fond, mais il se tourne aussi vers l'histoire de la philosophie dans son ensemble afin de savoir ce qui a été pensé au cours du temps.

En se tournant vers l'histoire, on s'éparpille dans une diversité sans lien. L'exigence d'être en tout temps *d'accord avec sa propre pensée* s'oppose à la tentation que nous éprouvons à la vue de cette diversité, de nous abandonner trop longtemps à la curiosité et au plaisir d'un simple spectacle. Ce qu'on apprend de l'histoire doit devenir un stimulant ; cela doit ou bien nous rendre attentif et nous éveiller, ou bien nous mettre en question. Il ne faut pas que les choses se succèdent dans l'indifférence. Tout ce qui, au cours de l'histoire, n'est pas entrée en rapport mutuel et où en fait aucun échange ne s'est produit, doit s'affronter en nous. Les idées les plus étrangères les unes aux autres doivent entrer en relation.

Tout se rencontre dans le sujet qui comprend. Être d'accord avec soi-même signifie qu'on

sauvegarde sa propre pensée en faisant converger vers l'unité tout ce qui est séparé, contradictoire, sans contact. L'histoire universelle, assimilée de façon significative, s'organise en une unité qui reste cependant toujours ouverte. Cette unité est une idée, elle échoue constamment dans les faits ; mais c'est elle qui stimule l'assimilation.

III. – Exposés DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Ils ont des buts très divers :

Vues d'ensemble, simples indications concernant les textes, biographies des philosophes, données sociologiques, interférences des courants, discussions, développements contrôlables, évolutions, étapes. Puis le résumé des œuvres, l'analyse des thèmes essentiels, des structures systématiques, des méthodes. Puis la caractéristique de l'esprit ou des principes de certains philosophes ou d'époques considérées dans leur ensemble. Enfin la conception d'un tableau historique général embrassant finalement l'histoire universelle de la philosophie.

Pour exposer l'histoire de la philosophie, il faut avoir aussi bien une connaissance approfondie des œuvres que la capacité d'y collaborer soi-même en philosophe. La conception historique la plus vraie est nécessairement en même temps une recherche philosophique.

Hegel est le philosophe qui le premier a assimilé consciemment l'ensemble de l'histoire de la philosophie, avec toutes ses dimensions, par une activité proprement philosophique. C'est pourquoi son histoire de la philosophie garde encore aujourd'hui sa valeur exceptionnelle. Mais le processus qu'il décrit, fondé sur les principes propres à Hegel lui-même, tout en déployant une conception pénétrante, a été mortel. Toutes les philosophies antérieures, dans le tableau de Hegel, apparaissent un instant comme illuminées par un merveilleux projecteur ; mais après il faut reconnaître soudain que Hegel leur a découpé le cœur et qu'il a enseveli leurs restes comme des cadavres dans l'énorme cimetière de l'histoire. Hegel vient à bout de tout le passé parce qu'il croit le dominer du regard. Sa compréhension n'est pas une façon de dévoiler librement le vrai, mais une opération destructrice ; elle n'est pas une interrogation continuelle, mais une asservissante conquête ; il ne vit pas avec les autres, il s'en rend maître.

Il est à conseiller de lire toujours parallèlement plusieurs exposés de l'histoire afin de n'être pas tenté d'admettre une conception particulière comme allant de soi. Lorsqu'on ne lit qu'un seul exposé, son schéma s'impose sans qu'on le veuille.

Ensuite, il est à conseiller de ne lire aucun exposé sans opérer au moins quelques sondages en lisant des textes originaux.

Enfin on utilisera des histoires de la philosophie comme ouvrages consultatifs, pour situer les œuvres, surtout celle d'Ueberweg. Il faut consulter aussi des dictionnaires.

IV. – Textes.

Pour ses études personnelles, on essaiera de se constituer une bibliothèque limitée aux textes vraiment essentiels. La liste variera selon les personnes. Il y a cependant un noyau qui est presque le même pour tous. Et là aussi, chacun mettra l'accent où il l'entend, de sorte qu'il n'y a nulle part de prépondérance absolue.

Il est bon de choisir d'abord un philosophe principal. Il est certainement souhaitable que

ce soit l'un des plus grands. Cependant il est possible de trouver son chemin également à l'aide d'un philosophe de second ou de troisième ordre qu'on a rencontré par hasard et qui vous a fait une profonde impression. Il conduira comme les autres, pourvu qu'on l'étudie comme il faut, à la philosophie dans son ensemble.

Une liste des lectures à faire parmi les antiques comprendra forcément les quelques œuvres conservées dans leur ensemble. Dans les siècles modernes, au contraire, les textes surabondent de telle façon qu'il est difficile de n'en désigner que quelques-uns comme indispensables.

PREMIÈRE LISTE DE NOMS
PHILOSOPHIE OCCIDENTALE

Philosophes de l'antiquité.

Fragments des présocratiques (600-400).

Platon (428-348).

Aristote (384-322).

Fragments des anciens stoïciens (300-200), cf. Sénèque (mort en 65 après J.-C.), Épictète (environ 50-138), Marc-Aurèle (régna de 161 à 180). – Fragments d'Épicure (342-271), cf. Lucrèce (96-55). – Les sceptiques, cf. Sextus Empiricus (vers 150 après J.-C.). – Cicéron (106-43), Plutarque (vers 45-125).

Plotin (203-270).

Boèce (480-525).

Philosophes chrétiens.

Patristique : saint Augustin (354-430).

Moyen âge : Scott Erigène (ix^e siècle). – Saint Anselme (1033-1109). – Abélard (1079-1142). – Saint Thomas d'Aquin (1225-1274). – Duns Scot (mort en 1308). – Maître Eckhart (1260-1327). – Guillaume d'Occam (vers 1300-1350). – Nicolas de Cuse (1401-1464). – Luther (1483-1546). – Calvin (1509-1564).

Philosophes modernes.

Renaissance : Machiavel. – Thomas More. – Paracelse. – Montaigne. – Giordano Bruno. – Bœhme. – Bacon.

XVII^e siècle : Descartes. – Hobbes. – Spinoza. – Leibniz. – Pascal.

XVIII^e siècle : Angleterre, Locke, Hume.

Moralistes français et anglais :

XVII^e siècle : La Rochefoucauld. – La Bruyère.

XVIII^e siècle : Shaftesbury. – Vauvenargues. – Chamfort.

Philosophie allemande : Kant. – Fichte. – Hegel. – Schelling.

XIX^e siècle : les professeurs de philosophie allemands comme Fichte le jeune, Lotze.

Philosophes originaux : Kierkegaard. – Nietzsche.

Sciences modernes et philosophie des sciences :

Philosophie politique et économique : Tocqueville. – Lorenz von Stein. – Marx.

Histoire de la philosophie : Ranke. – Burckhardt. – Max Weber.

Philosophie de la nature : K. E. von Baer. – Darwin.

Psychologie philosophique : Fechner. – Freud.

*

* *

Pour caractériser d'abord d'une façon sommaire ces grandes étapes, risquons une série de remarques totalement insuffisantes. Elles ne tendent nullement à classer un quelconque philosophe, à porter sur lui un jugement décisif, bien que les formules utilisées en donnent malheureusement l'impression. Je prie le lecteur de les interpréter comme si elles étaient des questions. Elles doivent seulement éveiller l'attention. Le lecteur non encore informé découvrira peut-être ainsi plus facilement à quelles lectures ses tendances l'inclinent d'abord.

Philosophes de l'antiquité.

Les *présocratiques* possèdent ce charme unique qui réside dans les « commencements ». Il est exceptionnellement difficile de les comprendre dans leur objectivité. Il faut pour cela essayer de se débarrasser de toute la « culture philosophique » qui nous voile l'immédiateté dont ils ont le privilège en les enveloppant des formules courantes du discours. Chez les présocratiques, une pensée essaye de prendre forme, issue de l'intuition d'une expérience originelle de l'être. Ils nous font assister aux premiers efforts d'une pensée qui s'éclaire. Une unité de style que l'on ne devait plus revoir règne dans l'œuvre de chacun de ces grands penseurs et n'appartient qu'à lui. Comme nous n'en avons que des fragments, l'interprétation se laisse facilement aller à ajouter des choses qui n'y sont pas. Tout ici est encore énigmatique.

Les œuvres de Platon, d'Aristote, de Plotin, sont les seules de la philosophie grecque à peu près complètes. Elles sont les plus importantes pour l'étude de la philosophie antique.

Platon enseigne les éternelles expériences fondamentales de la philosophie. Sa pensée parcourt toutes les richesses de ses devanciers. Dans l'ébranlement de son temps, il se tient à la limite des époques. Avec l'indépendance la plus absolue et l'esprit entièrement ouvert, il embrasse du regard tout le champ possible de la pensée. Son esprit en mouvement s'exprime de la façon la plus claire ; cependant, si le secret philosophique devient par lui langage, le mystère reste toujours présent. Tout renseignement d'ordre matériel se trouve chez lui fondu dans l'impulsion philosophique. L'essentiel, c'est d'accomplir l'acte de transcendance. Platon a gravi le sommet au-dessus duquel, semble-t-il, la pensée humaine ne peut plus s'élever. Jusqu'aujourd'hui, c'est lui qui a suscité les plus profonds élans philosophiques. On l'a souvent mal compris, car il n'apporte pas une doctrine que l'on puisse apprendre et il faut sans cesse le conquérir à nouveau. En étudiant Platon, comme en étudiant Kant, on n'apprend pas quelque chose de solide, mais on se met véritablement à philosopher. Le futur penseur se révèle lui-même dans sa manière de comprendre Platon.

Chez *Aristote*, on apprend les catégories qui dominent depuis lors toute la pensée occidentale. C'est lui qui a défini la langue (la terminologie) philosophique, et cela reste acquis, qu'on le suive ou non, ou encore qu'on essaie de réfléchir en s'élevant au-dessus de ce plan tout entier.

Plotin utilise la tradition antique dans son ensemble pour formuler une étonnante métaphysique qui, tout originale dans son inspiration, passe dès lors à travers les siècles pour la métaphysique proprement dite. La paix mystique est devenue communicable dans la musique d'une pensée spéculative qui reste insurpassable et continue à retentir d'une manière ou d'une autre partout où, depuis, une pensée métaphysique s'est déployée.

Les stoïciens, les épicuriens et les sceptiques, ainsi que les platoniciens et les aristotéliens (les adeptes de la nouvelle Académie et les péripatéticiens) créent une *philosophie générale des couches cultivées* de l'antiquité tardive, et c'est pour elles aussi que Cicéron et Plutarque ont écrit. Toutes les oppositions rationnelles et les polémiques constantes n'empêchent pas qu'il y ait là un monde commun. Les éclectiques tentaient d'en être en prenant leur bien de tout côté ; cependant l'attitude générale, au cours de ces siècles antiques, apparaît limitée de façon spécifique : on s'en tient à la dignité personnelle, à la continuité d'une vérité qui pour l'essentiel n'est plus que répétition, à ce qui est achevé et stérile, mais en même temps accessible au sens commun. C'est ce sol qui a porté et porte encore aujourd'hui la philosophie courante, celle de tout le monde. La dernière personnalité saisissante qui paraisse ici, c'est *Boèce* dont la *Consolatio philosophiæ* appartient par son inspiration, sa beauté et son authenticité, aux livres essentiels de l'humanité.

Par la suite on trouve encore des couches sociales possédant en commun une culture, un ensemble de notions, une manière de parler, une attitude ; ce sont les *clercs* au moyen âge, les *humanistes* depuis la Renaissance, plus faiblement déjà les philosophes allemands, leur atmosphère d'idéalisme spéculatif, dans le monde culturel qui s'étend, entre les années 1770 et 1850, de Riga à Zürich, de Hollande à Vienne. Par rapport à l'histoire de la culture et de la sociologie, il est intéressant d'étudier ces milieux. Il importe de saisir la distance qui sépare les grandes créations philosophiques de ces forces de pensée qui transposent tout sur le plan général. L'humanisme est particulièrement intéressant parce que son origine propre, ce n'est pas une grande philosophie, mais une attitude spirituelle tendant à assimiler la tradition, à comprendre toute chose sans préjugés, et une liberté, humaine sans laquelle notre mode de vie occidental serait impossible. L'humanisme (devenu conscient seulement à la Renaissance et qu'il convient encore aujourd'hui d'étudier chez Pic de la Mirandole, Érasme, Ficin) persiste à travers toutes les époques, depuis la *paideia* consciente des Grecs et depuis que les Romains, au temps des Scipions, l'ont réalisé pour la première fois sous l'influence grecque. A notre époque, il s'est affaibli. Ce serait une catastrophe, dont les conséquences spirituelles et humaines restent incalculables, qu'il disparût.

Philosophie chrétienne.

Parmi les Pères de l'Église, *saint Augustin* a une grandeur exceptionnelle. L'étude de son œuvre nous ouvre la philosophie chrétienne tout entière. Là se trouvent les nombreuses et inoubliables formules où l'intériorité devient langage, une intériorité telle que la philosophie antique n'en a pas connu d'aussi profondément réfléchi et d'aussi passionnée. Cette œuvre, d'une richesse inépuisable, est pleine de répétitions, parfois de rhétorique, dans l'ensemble peut-être sans beauté ; les affirmations particulières, elles, ont la concision parfaite et la force des vérités profondes. Lorsqu'on discute avec des adversaires, on apprend à les connaître à leurs citations et à leurs auteurs. Saint Augustin est la source à laquelle tous les penseurs qui cherchent l'âme dans ses profondeurs puisent encore aujourd'hui.

Scot Erigène imagine un édifice de l'être composé de Dieu, d§ la nature et de l'homme, en recourant à des catégories néo-platoniciennes avec une grande liberté dialectique. Il apporte une nouvelle inspiration et s'ouvre consciemment au monde tout entier. Instruit, helléniste, traducteur de Denys l'Aréopagite, il esquisse au moyen d'un matériel conceptuel conforme à la tradition, un système grandiose qui, par l'attitude qu'il comporte, exerce une influence originale. Il divinise la nature, il renouvelle une mystique spéculative qui continue à agir jusque dans notre temps. Il se tient solitaire dans une époque étrangère à la philosophie. Son œuvre est le produit de l'assimilation intime d'une profonde tradition par un homme qui a vécu avec la foi philosophique.

La pensée méthodique du moyen âge s'exprime pour la première fois de façon originale chez *saint Anselme*. Les formes sévères de la réflexion logique et juridique dissimulent comme un piège des révélations intellectuelles directes sur la réalité métaphysique. Tout cela reste pour nous lointain et étranger si nous considérons la prétendue force apodictique des raisonnements et les énoncés dogmatiques particuliers ; mais tout devient actuel et plausible lorsque les significations profondes s'y manifestent, pourvu que nous les comprenions dans leur généralité humaine, comme celles de Parménide, et non dans le vêtement historique que leur a donné la dogmatique chrétienne.

Abélard enseigne l'énergie de la réflexion, les possibilités logiques, la méthode des contradictions dialectiques comme moyen de traiter les problèmes. Confrontant les termes contradictoires, il pousse les questions à l'extrême et devient ainsi le fondateur de la méthode scolastique qui devait atteindre son sommet avec saint Thomas d'Aquin. Mais Abélard apporte du même coup la menace d'une décadence pour la substance chrétienne, jusqu'alors naïve, qui portait sa pensée.

Saint Thomas d'Aquin édifie le système monumental, dominant encore aujourd'hui le monde catholique, presque autoritaire, dans lequel le règne de la nature et celui de la grâce, ce que l'on comprend et ce qu'il faut croire sans le comprendre, le temporel et le spirituel, les positions hérétiques réfutées et le poids de la vérité se trouvent réunis et développés en une unité. Ce n'est pas sans raison qu'on a comparé cette œuvre aux cathédrales. Il a fait la somme de la pensée du moyen âge. Par rapport à lui tous les autres ont fait du travail préparatoire, amassant et disposant ses matériaux, ainsi que la méthode permettant d'assimiler Aristote, comme le fit Albert le Grand. Saint Thomas n'a peut-être surpassé ce dernier que par la clarté, la mesure et la concision de sa pensée. On se familiarise avec l'inspiration et les conceptions de cette philosophie médiévale par la *Divine Comédie* de Dante, qui montre quelle réalité achevée elle fut.

Duns Scot et *Guillaume d'Occam* sont des figures de transition qui se situent juste à l'instant où l'édifice de la pensée médiévale paraît avoir atteint sa perfection. Duns Scot, gardant une forme qui passe pour orthodoxe, excite les esprits en faisant apparaître des difficultés lourdes de sens, qu'il découvre dans la volonté et dans l'individualité unique, *hic et nunc*. Guillaume d'Occam, lui, introduit dans l'histoire de notre esprit, les éléments décisifs de l'attitude scientifique moderne. Ce fut la crise où la science moderne naquit, avec sa limitation caractéristique, et en même temps avec l'extension immense de son domaine. Sur le plan politique, il brise les prétentions de l'Église comme chroniqueur de Louis de Bavière. Ainsi que tous les autres penseurs du moyen âge dont les œuvres nous sont parvenues, il est un chrétien convaincu (les incroyants, les sceptiques, les nihilistes ne nous sont pour la

plupart connus que par des réfutations et des citations). Aujourd'hui encore nous ne possédons aucune édition moderne des œuvres de Guillaume d'Occam. Elles n'ont pas été traduites en allemand. Peut-être est-ce là la seule grande lacune qui persiste dans l'histoire de la philosophie.

Nicolas de Cuse est le premier philosophe du moyen âge dont l'atmosphère nous paraisse déjà être la nôtre. Certes, il appartient encore tout entier au moyen âge par sa foi intacte dans son unité : il croit que la catholicité universelle est en train de s'établir et qu'elle finira par absorber tous les peuples et toutes les croyances. Mais en tant que philosophe, il n'esquisse plus un système considéré comme unique, à la manière de saint Thomas ; il ne se sert plus de la méthode scolastique qui permet d'assimiler la tradition avec tous ses éléments contradictoires. Au contraire, il se tourne tout droit vers les objets, que ceux-ci soient métaphysiques (transcendants) ou empiriques (immanents). Ainsi il recourt à des méthodes chaque fois particulières, nées de l'intuition qui lui est propre et devant laquelle l'être merveilleux de Dieu se dévoile d'une façon nouvelle à travers ses spéculations. Cet être de la divinité lui paraît embrasser toutes les réalités du monde, de telle sorte que chez lui la spéculation prépare les évidences empiriques, et les connaissances empiriques et mathématiques servent à la contemplation de Dieu. Sa pensée embrasse tout, elle est par son amour proche de toute réalité, et en même temps elle la dépasse. Le monde n'est pas éludé, mais il brille lui-même dans la lumière de la transcendance. Cette métaphysique est encore irremplaçable aujourd'hui. Elle donne au philosophe ses plus belles heures.

Il en va autrement de *Luther*. Il est indispensable de l'étudier. Certes il est le penseur théologique qui méprise la philosophie, qui traite la raison de prostituée, mais qui accomplit en lui-même les pensées existentielles fondamentales sans lesquelles la philosophie actuelle ne serait guère possible. Le mélange inextricable de sérieux dans une foi passionnée et d'intelligence prête au compromis, de profondeur et d'agressivité foncière, de sûreté lumineuse dans le trait et de grossiers emportements, tout cela fait de l'étude de Luther, en même temps qu'un devoir, un tourment. Il crée une atmosphère qui nous est étrangère et philosophiquement nocive.

Calvin a une forme disciplinée et méthodique, une cohérence magnifique qui va jusqu'aux conséquences dernières, une logique de fer, une fidélité absolue dans le maintien des principes. Mais par son intolérance sans amour sur le plan théorique comme sur celui de l'action pratique, il est l'effrayante antithèse de la philosophie. Il est bon de l'avoir vu en face afin de reconnaître cet esprit, même voilé et fragmentaire, où qu'on le rencontre à travers le monde. Calvin incarne l'intolérance chrétienne à laquelle on ne peut rien opposer d'autre que l'intolérance.

Philosophes modernes.

Comparée à la philosophie antique et médiévale, la philosophie moderne ne constitue pas une unité. Elle reste éparse entre des tentatives très diverses et sans lien entre elles. Elle comprend des systèmes grandioses, mais dont aucun ne peut en fait s'imposer. Elle est extraordinairement riche, pleine de réalités concrètes, exempte de l'abstraction spéculative qu'on trouve dans les audaces intellectuelles de penseurs téméraires. Elle se maintient constamment en rapport avec la science. Elle est différente selon les nations, écrite en italien, en allemand, en français, en anglais, à l'exception des œuvres rédigées en latin qui suivent

encore l'habitude presque exclusive du moyen âge.

Essayons de caractériser les siècles successifs.

Le *XVI^e siècle* abonde en créations directement saisissantes, hétérogènes entre elles, extraordinairement personnelles. Nous nous abreuvons encore aujourd'hui à ces sources.

Sur le plan politique, *Machiavel* et *Thomas Morus* sont à l'origine de la liberté audacieuse avec laquelle l'homme moderne interroge les faits. Malgré ce qui date dans leur forme, leurs écrits sont aujourd'hui aussi suggestifs et intéressants que jamais.

Paracelse et *Boehme* nous introduisent dans le monde de ce qu'on appelle actuellement théosophie, anthroposophie, cosmosophie, et qui est aussi riche de signification profonde que de superstition, de clairvoyance que de confusion aveugle. Ils éveillent l'imagination, ils sont pleins d'images et conduisent dans un labyrinthe. Il faut souligner la structure rationnelle de leurs œuvres, qui fait figure en partie de bizarrerie rationaliste, mais qui en partie brille aussi, particulièrement chez Boehme, de profondeur dialectique.

Montaigne, c'est l'homme devenu parfaitement indépendant et qui ne veut plus rien réaliser dans le monde. Maîtrise de soi et contemplation, loyauté et intelligence, liberté sceptique et sens pratique, trouvent dans son œuvre leur expression moderne. Cette lecture est immédiatement attachante, philosophiquement elle exprime à la perfection ce style de vie particulier. Mais en même temps elle paralyse. Sans autre élan, cette façon de se contenter nous égare.

Giordano Bruno fait contraste. Il est le philosophe qui lutte sans fin, qui se consume dans l'insatisfaction. Il connaît les limites et croit à la réalité suprême. Son dialogue sur les *eroici furori* est un livre essentiel pour la philosophie de l'enthousiasme.

Bacon passe pour avoir fondé l'empirisme moderne et les sciences. Les deux choses à tort. En effet, la science vraiment moderne – la physique mathématique – il ne l'a pas comprise au début, et celle-ci ne se serait jamais constituée sur les voies qu'il lui ouvrait. Mais avec l'enthousiasme caractéristique de la Renaissance pour la nouveauté, Bacon a conçu le savoir comme une puissance, il a exalté les immenses possibilités de la technique et a cherché à abolir les illusions au profit d'une compréhension rationnelle de la réalité.

Le *XVII^e siècle* construit en philosophie des édifices rationnels. De grands systèmes se développent conformément aux règles de la logique. On a l'impression d'arriver à l'air pur, mais en même temps disparaît en silence la plénitude concrète, le monde des images efficaces. La science moderne est là, elle sert d'exemple.

Descartes est le fondateur de ce nouveau monde philosophique, et à côté de lui *Hobbes*. Les conséquences de l'œuvre de Descartes ont été fatales à cause de la déviation qu'il a fait subir aux notions de science et de philosophie. Les effets en ont été considérables, et la nature des choses fait que son erreur fondamentale risque toujours de se reproduire. Il faut donc l'étudier encore aujourd'hui pour connaître le chemin à éviter. Hobbes esquisse un système de l'être, mais sa grandeur réside dans sa doctrine politique dont la cohérence fait apparaître dans la structure du réel des lignes qu'on n'avait encore jamais vues avec une telle clarté et qui restent valables pour toujours.

Spinoza, c'est le métaphysicien qui, à l'aide de notions traditionnelles et cartésiennes exprime une foi philosophique dont l'inspiration métaphysique est originale et qui alors

n'appartenait qu'à lui. Aussi est-il le seul de ce siècle à avoir aujourd'hui encore une communauté philosophique qui se réclame de son nom.

Pascal se dresse contre ceux qui font de la science et de l'esprit de système un absolu. Sa pensée domine ces deux réalités, elle a une rigueur égale, mais avec plus de scrupule et de profondeur.

Leibniz, universel comme Aristote, plus riche que tous les philosophes de ce siècle en contenu et en invention, infatigable, toujours intelligent, a créé une métaphysique à laquelle manque cependant un trait d'humanité qui la traverserait tout entière.

Le *XVIII^e siècle* a produit pour la première fois un large courant de littérature philosophique destiné au public. C'est le siècle des lumières. En Angleterre, les lumières trouvent en *Locke* leur premier représentant. C'est lui qui a donné à la société anglaise issue de la révolution de 1688 ses fondements spirituels même sur le plan politique. *Hume*, c'est l'analyste supérieur dont l'intellectualité, quoique ennuyeuse, garde encore pour nous son relief. Son scepticisme a la dureté et la loyauté du courage. Il ose regarder en face, aux limites, l'inconcevable, sans en parler.

En France et aussi en Angleterre, il y eut les maximes et les essais des écrivains, connaisseurs du monde et des hommes, que l'on appelle « moralistes ». Leur pénétration psychologique tend aussi à susciter une prise de position philosophique. Au *XVII^e siècle*, La Rochefoucauld et La Bruyère écrivent à la cour. Au *XVIII^e*, Vauvenargues et Chamfort. Shaftesbury est le philosophe de la discipline esthétique de la vie.

La grande philosophie allemande, avec une énergie systématique et un esprit ouvert à ce qu'il y a de plus profond et de plus lointain, a élaboré par la pensée une abondance d'idées telle qu'elle est encore aujourd'hui un fondement indispensable et un moyen d'éducation nécessaire pour quiconque veut réfléchir sérieusement sur le plan philosophique : *Kant, Fichte, Hegel, Schelling*.

Kant : il représente pour nous un pas décisif dans la prise de conscience de l'être, la précision dans la pensée qui transcende, la clarté projetée sur les dimensions foncières de l'être, le sens moral issu de notre insuffisance essentielle, l'esprit ouvert sur les vastes espaces et uni au sens de l'humain, et de même que Lessing, la clarté même de la raison. Une noble figure.

Fichte : un esprit spéculatif tendu jusqu'au fanatisme, des efforts violents vers l'impossible, un constructeur génial, un moraliste pathétique. Il a exercé une influence funeste en poussant aux extrêmes et à l'intolérance.

Hegel : maîtrise et élaboration de la pensée dialectique dans toutes les directions, prise de conscience par la pensée des valeurs de tout genre, réminiscences actualisant la totalité du passé occidental.

Schelling : il fouille inlassablement dans les réalités dernières, il dévoile d'étranges secrets, il échoue dans le système, il ouvre de nouvelles voies.

Le *XIX^e siècle*, est transition, décadence et conscience de décadence, abondance des connaissances, larges perspectives scientifiques. La force de la philosophie diminue chez ceux qui l'enseignent, elle est remplacée par des systèmes anémiques, arbitraires, sans portée, et par une histoire de la philosophie qui permet pour la première fois d'embrasser dans toute

son étendue le matériel historique. La force de la philosophie, elle, se réfugie chez des êtres exceptionnels que les contemporains entendent à peine, et dans la science.

La *philosophie des professeurs* allemands est instructive, pleine d'application et de zèle, son champ est étendu ; elle ne vit plus cependant de l'énergie propre à la condition humaine, mais du monde universitaire et de la culture bourgeoise avec ses valeurs, son sérieux plein de bonne volonté, et ses limites. Même des figures plus importantes, telles que Fichte le jeune ou Lotze ne sont étudiées que pour leur enseignement, non pour leur substance.

Les *philosophes originaux* du siècle sont *Kierkegaard* et *Nietzsche*. Tous deux sans système, tous deux exceptions et victimes. Ils prennent conscience de la catastrophe, énoncent une vérité inouïe et ne montrent pas de chemin. Le siècle se trouve peint dans leur œuvre avec l'autocritique la plus impitoyable qui se soit jamais exercée au cours de l'histoire humaine.

Kierkegaard : formes de l'action intérieure, sérieux de la pensée pour la décision personnelle ; tout redevient fluide, en particulier les structures fixées de la pensée hégélienne. Un christianisme impétueux.

Nietzsche : réflexion sans fin, sondage et interrogations en tout sens ; il fouille partout sans trouver de sol ferme, si ce n'est dans de nouvelles absurdités. Un antichristianisme impétueux.

Les sciences modernes engendrent une nouvelle attitude philosophique, non dans toute l'étendue de leur développement, mais dans des personnalités individuelles, d'ailleurs nombreuses. Voici quelques noms à titre d'exemples.

Philosophie politique et sociale : *Tocqueville* explique la marche du monde moderne vers la démocratie en étudiant sociologiquement l'Ancien Régime, la Révolution française, les États-Unis d'Amérique. Son souci pour la liberté, son sens de la dignité humaine et de l'autorité font qu'il s'interroge de façon réaliste sur ce qui est inévitable et ce qui est possible. C'est un homme et un savant de premier ordre. *Lorenz von Stein* éclaire la suite des événements jusque vers le milieu du siècle, à partir des actes et des pensées politiques des Français depuis 1789, en mettant l'accent sur la polarité de l'État et de la société. Il a les yeux fixés sur la question capitale pour le destin de l'Europe. *Marx* a utilisé ces connaissances, il les a développées en constructions sur le plan de l'économie, il les a imprégnées de haine contre tout l'état de fait actuel, et les a animées en leur proposant comme but futur le paradis sur la terre. Il veut faire briller aux yeux des prolétaires de tous les pays, exploités et sans espoir, une espérance capable de les unir et d'en faire ainsi une puissance. Celle-ci pourra alors renverser les conditions économiques, sociologiques et politiques de la vie, afin de créer le monde de la justice et de la liberté pour tous.

Philosophie de l'histoire : *Ranke* développe les méthodes historiques et critiques en les mettant au service d'une conception historique universelle qui baigne dans l'atmosphère de Hegel et de Goethe et qui, tout en paraissant repousser toute philosophie, en est une elle-même. *Jakob Burckhardt* se sent chargé d'une mission lorsqu'il défend la culture historique ; il montre la grandeur et les bienfaits de cette tradition ; ses jugements de valeur découlent d'un pessimisme foncier selon lequel nous nous trouvons à la fin d'un monde, en un temps où il n'y a plus de magnifique que le souvenir du passé. *Max Weber* assouplit tous les cadres, étudie par tous les moyens l'histoire dans sa réalité positive, établit des rapports avec une

telle précision que la plupart des œuvres historiques antérieures pâlisent et paraissent insuffisantes à cause de l'indétermination des catégories dont elles se servent. Il étudie sur les plans théorique et pratique la tension entre les valeurs et la connaissance, et grâce à un examen critique qui ramène le savoir réel à sa juste mesure en refusant tout à peu près et en renonçant à la totalité, il crée l'espace libre nécessaire à tous les possibles.

Philosophie de la nature : K. E. von Bær développe sur la base d'une recherche scientifique une vaste conception de la vie et de ses caractères essentiels. A ses antipodes, Darwin cherche à introduire dans le domaine de la vie certaines relations causales dont les conséquences détruisent la conception même de la vie proprement dite.

Philosophie psychologique : Fechner crée une méthode expérimentale en vue d'étudier les relations du psychique et du physique dans la sensation (psychophysique) ; cette branche lui apparaît d'ailleurs comme appartenant à une construction qu'il expose conceptuellement, mais qui est en fait chimérique, selon laquelle il y a une âme dans tous les êtres, vivants ou non. Freud répand une psychologie qui démasque l'inconscient et qui est comme la version vulgarisée, naturaliste et déçue, des conceptions qui ont toute leur noblesse chez Kierkegaard et Nietzsche. Une conception du monde comme celle-ci, amie de l'homme en apparence, en fait haineuse et desséchante, convenait à une époque dont elle analysait impitoyablement les hypocrisies, mais en faisant comme si ce monde-là était le monde en général.

SECONDE LISTE DE NOMS

LA CHINE ET LES INDES

Philosophie chinoise.

Lao-tsé (vi^e siècle avant J.-C.). – Confucius (vi^e siècle avant J.-C.).

Mo-ti (seconde moitié du V^e siècle avant J.-C.). – Tchouang-tsé (iv^e siècle avant J.-C.).

Philosophie hindoue.

Upanichads (environ 1000-400 avant J.-C.). – Textes canoniques en pali du bouddhisme.

Textes du Mahabharata (i^{er} siècle avant J.-C.). Bhagavadgita, etc. – Arthashastra de Kautilya. – Chankara (IX^e siècle après J.-C.).

*

* *

Dans la mesure où les philosophies *chinoise* et *hindoue* nous sont accessibles aujourd'hui grâce aux *traductions* et *interprétations*, elles sont dans leur ensemble, si on les compare à celle de l'Occident, d'une envergure incomparablement moindre et elles sont loin d'offrir la même richesse dans la diversité. Celle de l'Occident reste pour nous l'essentiel. Certes, c'est trop dire que de déclarer que nous ne comprenons dans la philosophie asiatique que ce que nous savions déjà sans elle par la nôtre. Il faut dire que la plupart des interprétations se servent tellement des catégories occidentales que, même sans comprendre les langues orientales, on sent l'altération.

Le parallèle que nous avons tracé entre les trois évolutions – Chine, Inde, Occident – est juste historiquement. Il nous donne pourtant une image faussée en paraissant attribuer une importance égale à toutes trois. Pour nous, tel n'est pas le cas. Les aperçus irremplaçables

que nous donne la pensée asiatique ne doivent pas nous dissimuler le fait que toute l'abondance des idées qui nous animent réellement nous vient encore de la pensée occidentale. C'est là seulement qu'il y a des distinctions claires, des problèmes bien définis, une relation avec les sciences, des discussions où le conflit se poursuit jusque dans le détail, des chaînes de raisonnement de longue haleine, tout ce qui nous est indispensable.

TROISIÈME LISTE DE NOMS
LA PHILOSOPHIE IMPLICITE
DANS LA RELIGION, LA POÉSIE ET L'ART

Religion : la Bible. – Les textes réunis dans les manuels d'histoire des religions.

Poésie : Homère. – Eschyle, Sophocle, Euripide. – Dante. – Shakespeare. – Goethe. – Dostoïevski. *Art* : Léonard de Vinci. – Michel-Ange. – Rembrandt.

*

* *

Pour assimiler les messages de la philosophie à travers son histoire, la lecture des philosophes au sens étroit du terme ne suffit pas. Il est encore indispensable, si l'on est au clair sur le développement des sciences, de se laisser saisir par les hautes œuvres de la religion, de la poésie, de l'art. Il ne s'agit pas de lire toujours autre chose avec le plus de variété possible, mais de s'attacher à ce qui est grand et de s'y replonger constamment.

V. – Les grandes œuvres.

Quelques rares œuvres de la philosophie contiennent une pensée aussi *infinie* que les grands chefs-d'œuvre de l'art. Leur pensée est *plus riche que l'auteur lui-même ne le savait*. Il est vrai que toute pensée profonde implique des conséquences que le penseur n'aperçoit pas tout de suite. Mais dans les grandes philosophies, c'est la totalité elle-même qui enferme en elle l'infini. C'est l'accord étonnant à travers tous les termes contradictoires, si bien que les contradictions elles-mêmes deviennent l'expression de la vérité. C'est l'entrelacement des pensées qui, par la clarté des premiers plans, éclairent une insondable profondeur. Ce sont des œuvres magiques que l'on voit d'autant mieux qu'on les interprète avec plus de patience. Telles sont par exemple les œuvres de Platon, celles de Kant, la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel – mais avec des différences : chez *Platon*, c'est la forme équilibrée dans la conscience la plus claire, la perfection, la connaissance la plus lucide des méthodes, l'utilisation de l'art pour transmettre la vérité philosophique, sans sacrifice de la rigueur et du relief de la pensée. Chez *Kant*, c'est la plus parfaite loyauté, la sécurité que donne chaque phrase, la plus belle clarté. *Hegel* n'a pas les mêmes scrupules, il se permet des facilités, il lui arrive de passer comme chat sur braise sur ce qui l'embarrasse ; mais, par contre, on trouve chez lui la richesse du contenu, la force créatrice, qui manifeste sa profondeur dans des trouvailles d'idées, sans l'actualiser dans son effort philosophique propre. Celui-ci est bien plutôt imprégné de violence et d'erreur ; il tend à la scolastique, au schéma dogmatique et à une contemplation esthétique.

Les philosophes sont d'un niveau extraordinairement inégal et très différents les uns des autres. Le destin philosophique de chacun dépend *du* grand philosophe qu'il a étudié dans sa jeunesse et auquel il a accordé sa confiance.

On peut dire que toute grande œuvre contient tout. Un seul grand penseur suffit pour nous

permettre d'atteindre le domaine de la philosophie tout entier. En pénétrant profondément l'œuvre d'une vie, on se trouve placé en un centre qui éclaire tout le reste et vers lequel reflue la lumière... L'étude de cette œuvre implique toutes les autres. En liaison avec elle on s'oriente dans l'ensemble de l'histoire de la philosophie, on apprend au moins à s'y informer, on subit l'impression d'extraits tirés des textes originaux, on pressent ce qu'il y a encore à découvrir. Quand on a étudié à fond et sans limites une certaine réalité, on est désormais capable d'autocritique au sujet du niveau du savoir que l'on se procure de seconde main sur d'autres systèmes philosophiques.

Le jeune homme voudrait bien sans doute qu'on le conseillât sur le choix du philosophe qu'il élira. Mais chacun doit trouver cela lui-même. On ne peut que lui donner des indications et le rendre attentif. Ce choix est une décision essentielle. Elle se prend peut-être après bien des tâtonnements. Elle peut, dans la suite des années, s'élargir. Malgré cela, certains conseils sont valables. C'est un vieux conseil que de dire qu'il faut étudier Platon et Kant et qu'on atteint ainsi tout l'essentiel. Je suis d'accord.

Ce n'est pas choisir que de se laisser ravir par une lecture passionnante, comme par exemple de Schopenhauer ou de Nietzsche. Un choix implique une étude qui se sert de tous les moyens à sa disposition. Il signifie en même temps qu'à l'aide d'une des grandes figures de l'histoire de la philosophie on s'élève jusqu'à voir cette histoire dans son ensemble. Une œuvre qui n'a pas ce résultat représente un choix désavantageux bien que toute étude véritable finisse par porter ses fruits.

Choisir un grand philosophe pour étudier ses œuvres ne signifie donc nullement qu'on se limite à lui. Bien au contraire, il faut en cours de route considérer le plus tôt possible ce qui s'oppose le plus à lui. Se limiter à un seul, c'est se laisser emprisonner, même s'il s'agit du penseur le plus libre. En philosophie, il ne peut être question de diviniser un homme, de l'exalter jusqu'à en faire un être unique, d'avoir un maître exclusif. C'est bien plutôt le sens de tout effort philosophique de nous ouvrir à la vérité dans son ensemble, non la vérité nivelée et abstraite dans sa généralité, mais celle qui se diversifie dans les plus hautes réalisations.

TABLE DES MATIÈRES

I. – QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?

La philosophie est contestée. – Science et philosophie. – Philosophie sans science. – Chacun s'estime compétent. – Questions enfantines. – Malades mentaux. – Formules courantes. – Comment exprime-t-on l'essence de la philosophie ? – Signification du mot « philosophie ». – Essais de définitions : aucune n'est possible. – Formules antiques. – Formules actuelles. – Philosophie à jamais.

II. – ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE

Commencement et origine. – Trois thèmes originels. – Étonnement. – Doute. – La situation humaine. – Situations-limites. – On ne peut compter sur rien dans le monde. – Expérience de l'échec et prise de conscience. – Les trois sources originelles et la communication.

III. – L'ENGLOBALANT

Scission sujet-objet. – L'englobant. – Le découpage de la pensée, la double scission. – Prise de conscience de l'englobant et sa portée. – Les modes de l'englobant. – Le sens de la mystique. – La métaphysique comme écriture chiffrée. – Le caractère brisé de la pensée philosophique. – Nihilisme et renouveau.

IV. – L'IDÉE DE DIEU

Bible et philosophie grecque. – Le philosophe doit répondre. – Quatre principes antinomiques. – Quelques preuves de l'existence de Dieu. – Cosmologie et téléologique existentielle. – Connaissance de Dieu et liberté. – Conscience de l'existence de Dieu formulée en trois principes. – Croire et voir.

V. – L'EXIGENCE ABSOLUE

Exemples historiques d'hommes qui ont su mourir. – L'exigence absolue. – Essai pour cerner et caractériser l'absolu. – Refus de s'accepter soi-même comme un fait, recours à la réflexion et à la décision. – Foi et défense de la foi. – Temporalité. – Le bien et le mal.

VI. – L'HOMME

Connaissance et liberté. – Liberté et transcendance. – Récapitulation. – Être conduit. – Exigence généralement valable et exigence historiquement concrète. – Comportement envers la transcendance. – Exigence des Églises et philosophie.

VII. – Le MONDE

Réalité positive, science, conception du monde. – Non-savoir. – Interprétation. – Phénoménalité de notre univers. – Le monde, réalité évanescence entre Dieu et l'existence. – Dépasser le monde. – Contre une interprétation harmonique de l'être et contre une dislocation nihiliste. – Écouter le langage de la divinité cachée. – Articles de foi et langage de Dieu dans le monde. – Abandon de soi au monde et à Dieu. – Le mythe d'une histoire universelle transcendante.

VIII. – La FOI ET LES LUMIÈRES

Les cinq principes de la foi. – Ils sont contestés. – Exigences des lumières. – Vraies et

fausses lumières. – La lutte contre les lumières. – Quelques critiques faites aux lumières. – Sens de ces attaques. – La foi indispensable.

IX. – L'HISTOIRE DE L'HUMANITÉ

Importance de l'histoire pour nous. – Philosophie de l'histoire. – Schéma de l'histoire universelle. – La période axiale. Notre temps. – On cherche le sens de l'histoire. – L'unité du genre humain. – Dépassement de l'histoire.

X. – L'INDÉPENDANCE PHILOSOPHIQUE

Perte de l'indépendance. – L'indépendance stoïcienne. – Les équivoques de l'indépendance. – Limites de l'indépendance. – Monde. – Transcendance. – Condition humaine. – Conclusion : l'indépendance possible aujourd'hui.

XI. – LE SENS PHILOSOPHIQUE DE LA VIE

Vivre dans un ordre objectif et vivre en individu. – Sortir de l'obscurité, de l'abandon et de l'anonymat. – Méditation. – Communication. – Les fruits de la méditation. – Inspiration foncière, tentatives, apprendre à vivre et à mourir. – Puissance de la pensée. – Les déviations. – Le but.

XII. – HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Philosophe et Église. – Étude de la philosophie. – Diversité des philosophes. – Aperçu historique général. – Les structures de l'histoire de la philosophie. – Problème de son unité ; de sa naissance et de sa portée ; de son évolution et de son progrès. – Problème de la hiérarchie. – Importance de l'histoire de la philosophie pour la recherche philosophique.

APPENDICES

I. – Remarques sur l'étude de la philosophie.

II. – Remarques sur les lectures philosophiques.

III. – Exposé de l'histoire de la philosophie.

IV. – Textes.

V. – Les grandes œuvres.