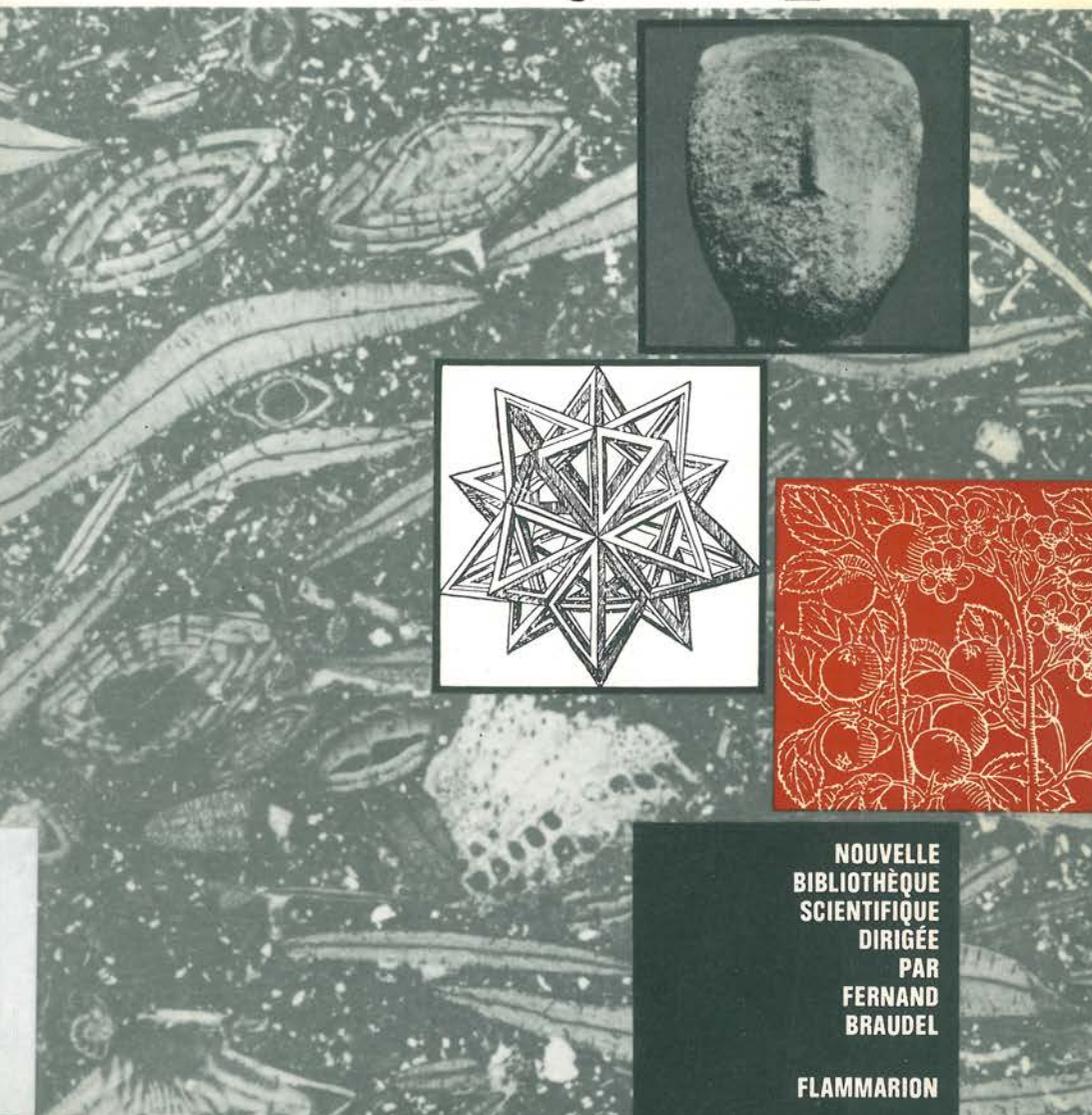


JEAN WAHL

# l'expérience métaphysique



NOUVELLE  
BIBLIOTHÈQUE  
SCIENTIFIQUE  
DIRIGÉE  
PAR  
FERNAND  
BRAUDEL

FLAMMARION

# NOUVELLE BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE

dirigée par FERNAND BRAUDEL

*Professeur au Collège de France.*

---

ALBERT EINSTEIN : COMMENT JE VOIS LE MONDE.

ALBERT EINSTEIN et LÉOPOLD INFELD : L'ÉVOLUTION DES IDÉES EN PHYSIQUE. (Traduit de l'anglais.)

PAUL GUILLAUME : LA PSYCHOLOGIE DE LA FORME.

GEORGES GURVITCH : DIALECTIQUE ET SOCIOLOGIE.

GEORGES GUSDORF : MYTHE ET MÉTAPHYSIQUE. — Introduction à la philosophie.

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH : L'IRONIE.

E. AMADO LÉVY-VALENSI : LE TEMPS DANS LA VIE PSYCHOLOGIQUE.

PIERRE PIGANOL et LOUIS VILLECOURT : POUR UNE POLITIQUE SCIENTIFIQUE.

HENRI POINCARÉ : DERNIÈRES PENSÉES.

HUGO STEINHAUS : MATHÉMATIQUES EN INSTANTANÉS. (Traduit du polonais.)

JEAN STOETZEL : LA PSYCHOLOGIE SOCIALE.

JEAN-PAUL VALABREGA : LA RELATION THÉRAPEUTIQUE. — Malade et médecin.

JEAN WAHL : L'EXPÉRIENCE MÉTAPHYSIQUE.

HERMANN WEYL : SYMÉTRIE ET MATHÉMATIQUE MODERNE. (Traduit de l'anglais.)

## *En préparation :*

X. DE PLANHOL : INTRODUCTION GÉOGRAPHIQUE A L'HISTOIRE DE L'ISLAM.

ROGER BASTIDE : LA PSYCHIATRIE SOCIALE.

FERNAND BRAUDEL : L'HISTOIRE, SCIENCE DES SCIENCES DE L'HOMME.

TH. DOBZHANSKY : L'HUMANITÉ EN ÉVOLUTION. (Traduit de l'américain.)

F. NEWTON : UNE SOCIOLOGIE DU JAZZ. (Traduit de l'anglais.)

HENRI ONDE : LES ALPES.

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH : LE PROBLÈME PHILOSOPHIQUE DE LA MORT.

L'EXPÉRIENCE  
MÉTAPHYSIQUE



JEAN WAHL

L'EXPÉRIENCE  
MÉTAPHYSIQUE

FLAMMARION, ÉDITEUR  
26, rue Racine, PARIS (VI<sup>e</sup>)

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation  
réservés pour tous les pays.

© FLAMMARION, 1965.

Printed in France.

## CHAPITRE PREMIER

« Expérience métaphysique. » Cette alliance de mots n'est-elle pas une alliance paradoxale ? N'y a-t-il pas une opposition entre l'expérience et la métaphysique ? Qu'est-ce que l'expérience ? Qu'est-ce que la métaphysique ? Comment les allier ?

La difficulté tient avant tout à la multiplicité de sens du mot expérience : il y a l'expérience qui constitue ce qui, d'après les empiristes, nous est donné ; il y a l'expérience scientifique précisément nommée expérimentation ; il y a l'expérience au sens kantien du mot : tout ce que nous percevons est interprété à l'aide des formes de la sensibilité, des catégories de l'entendement et même des idées de la raison. Et cela vaut, d'après Kant, pour l'expérience ordinaire comme pour l'expérience métaphysique.

Au-dessous de ces trois sortes d'expérience, on pourrait encore en évoquer une autre qui serait l'expérience de ce qui vient avant le jugement, l'expérience du pré-prédicatif ou de l'antéprédicatif qui est, suivant une des expressions de Husserl, le sol duquel surgit le jugement, mais qui ne se laisse pas réduire

à des jugements (1). Or aucun de ces sens ne s'applique, à proprement parler, à l'expérience métaphysique, et pour découvrir une signification à ces expressions, nous pouvons faire un bref détour en parlant de l'emploi du mot expérience dans deux titres de livres. William James a écrit les *Variétés de l'expérience religieuse* et un philosophe, aujourd'hui peu connu et qui mériterait de l'être mieux, Frédéric Rauh, a intitulé un de ses livres *L'expérience morale*. Disons un mot de l'expérience morale telle que la conçoit Rauh. D'après lui, l'homme moral doit, chaque fois qu'il se trouve devant une action à accomplir, s'interroger lui-même, écouter ce que lui dit sa conscience; mais cela ne suffit pas, il faut qu'il éprouve en quelque sorte la réponse de sa conscience au contact de ce que Rauh appelle les hommes compétents. La difficulté est précisément de définir l'homme compétent. Pour Rauh, un homme d'affaires, un chef de syndicat (il aurait insisté plutôt sur le second exemple que sur le premier) sont des hommes compétents avec lesquels il faut confronter nos propres opinions avant d'agir. Après cette confrontation, il faut revenir à notre propre conscience et prendre nous-mêmes la décision finale. Il y a une certaine parenté entre cette définition du mot expérience et l'expérience scientifique. Mais quand James parle des « Variétés de l'expérience religieuse », nous voyons là une extension beaucoup plus grande et plus grave du mot expérience. Au fond, James retourne à un ancien emploi du mot expérience, du mot épreuve et du mot éprouver. Les grands mystiques, d'après lui, les hommes religieux, font l'épreuve de quelque chose qui dépasse notre connaissance ordinaire. Il y a un vaste domaine auquel ne

(1) Si nous étions partis du grec, du mot *empeiria*, qui signifie expérience, nous aurions vu que ce mot exprime la routine; par conséquent, c'est quelque chose de très différent de l'expérience scientifique. Celle-là ne s'est que lentement dégagée, particulièrement à partir de la fin du Moyen Age, pendant la Renaissance et au xvii<sup>e</sup> siècle. Il est évident que la question de l'expérience métaphysique ne se poserait pas si le mot désignait la routine. Par conséquent, nous avons pu laisser de côté ce sens du mot.

peuvent aucunement s'appliquer l'expérimentation et l'expérience scientifique et qui n'en constitue pas moins une, ou plutôt des réalités, puisque James était pluraliste et insistait volontiers sur ce que, dans ce livre, il appelle précisément les variétés de l'expérience.

Les mystiques employaient ce mot expérience ; il y a pour eux des expériences du divin ; c'est donc un sens traditionnel du mot expérience que James remet ainsi en usage. L'expression : « les variétés de l'expérience religieuse » nous paraîtra très importante, car nous allons être confrontés par ce problème : y a-t-il *une* expérience métaphysique ou y a-t-il *des* expériences métaphysiques ? Et nous voyons que James suggère qu'il y a des variétés de l'expérience religieuse, et sans doute peut-on dire qu'il y a des expériences religieuses diverses.

Nous serons confrontés par ce problème : en effet, c'est une des idées de Heidegger que les grands métaphysiciens ont tous dit, mais sous des formes très différentes, une seule et même chose ; nous aurons donc à nous prononcer sur ce point.

Héraclite et Parménide, pour prendre deux très grands métaphysiciens, ont-ils dit des choses différentes ou la même chose ? L'interprétation classique nous affirme qu'Héraclite et Parménide sont des philosophes opposés l'un à l'autre : l'un, philosophe de l'immobilité, Parménide ; l'autre, philosophe du mouvement, Héraclite. Mais Heidegger nous dit qu'il faut mieux observer et qu'alors on verra que, dans Parménide, il y a une sorte de lutte et de contradiction (entre l'être et la pensée) comme dans Héraclite, et que dans ce dernier il y a une unité dans ce qu'il appelle le « Logos », qui est à la fois la raison, la parole et le feu, comme nous aurons l'occasion de le voir. Par conséquent, nous trouvons de l'unité chez le philosophe du changement et de la diversité chez le philosophe de l'unité. C'est qu'au fond, nous dit Heidegger, tous les grands philoso-

phes ont été en présence d'une seule et même vérité qu'ils ont simplement exprimée de façons différentes.

Nous pensons quant à nous qu'il y a des divergences fondamentales entre les métaphysiciens, qui ne sont pas seulement des divergences d'expression, mais des divergences de vision.

Nous aurons une autre question à résoudre, pour autant qu'on puisse la résoudre, c'est la question de savoir si l'on peut dire que l'expérience métaphysique, par opposition à l'expérience scientifique, est essentiellement non susceptible de répétition. L'expérience scientifique est quelque chose où n'importe qui, pour ainsi dire, peut se substituer à n'importe qui ; elle est essentiellement répétable. Est-ce que l'expérience métaphysique est essentiellement irrépétable ?

Nous pourrions prendre par exemple le *cogito ergo sum* de Descartes, à supposer que ce soit une expérience métaphysique. Supposons donc pour le moment que ce soit une vérité métaphysique et une expérience métaphysique. Quand Descartes dit : je pense, donc je suis, il demande en même temps à son lecteur de penser la même chose que lui ; chaque lecteur de Descartes doit dire : je pense, donc je suis. Par conséquent, nous pourrions dire que l'expérience que nous propose Descartes est une expérience que chacun de nous peut et doit faire et qu'il n'y a pas de différence sur ce point entre l'affirmation cartésienne et une expérience scientifique. Il n'en est pas moins vrai qu'il existe un rapport tout différent à la subjectivité dans le *cogito* et dans l'expérience scientifique. Nous pouvons dire, pour le moment, que nous n'aurions pas à être étonnés si l'expérience métaphysique se révélait comme étant dans son essence non répétable.

Nous avons énuméré un certain nombre de sens du mot expérience et nous avons fait allusion au sens des mystiques, des esprits religieux, pour lesquels nous éprouvons la présence de quelque chose qui, d'après eux, nous dépasserait. Par là

même, nous étions amenés à l'idée d'épreuve et nous pouvons alors, de là, passer à l'idée kierkegaardienne de l'épreuve, telle qu'il la voit dans son traité sur le désespoir et dans *La Répétition*. Il y a un renversement des termes : ce n'est pas l'homme qui éprouve, mais c'est Dieu qui éprouve l'homme ; les deux idées sont liées, grâce, précisément, à la prééminence que donne Kierkegaard à l'idée de subjectivité. L'homme éprouve qu'il est éprouvé.

Le mot *Erfahrung*, qui est la traduction allemande de *Expérience*, comporte l'idée d'une sorte de voyage, et certains historiens l'ont rapproché de l'idée de méthode, dans laquelle apparaît l'idée d'un chemin vers quelque chose. *Erfahrung* est donc bien l'équivalent du mot expérience, avec cette nuance de plus que cette expérience représente quelque chose qui prend du temps, qui est lié profondément à la temporalité. Goethe emploie un autre mot pour expérience, précisément un équivalent du mot grec, et c'est le mot germanisé *Empirie* ; il parle de la délicate, de la légère *Empirie* ; il y a une expérience grossière et une expérience délicate et légère.

Après après réfléchi au mot : expérience, réfléchissons au mot : métaphysique. Dans l'emploi de l'expression : expérience métaphysique, il y a l'affirmation que la métaphysique n'est pas une suite de dogmes, qu'il n'y a pas une philosophie éternelle, que chacun doit être son propre philosophe, répéter, au sens kierkegaardien du mot, reprendre en soi, reprendre sur soi la philosophie ; mais il y a aussi la négation d'un certain nombre de conceptions de la métaphysique. Par exemple, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, on a souvent borné la métaphysique à l'étude de la théorie de la connaissance. Si on limitait ainsi la métaphysique, il est clair que l'expérience métaphysique n'aurait plus, au moins directement, de place dans la métaphysique ; je dis : au moins directement ; car on pourrait faire observer que la théorie de la connaissance implique malgré tout, malgré les

théoriciens de la connaissance eux-mêmes, certaines affirmations métaphysiques. Par exemple, Kant a cherché quelles étaient les conditions de la connaissance; mais dans cette recherche il est parti d'un certain nombre de présuppositions qu'il n'a pas examinées et qu'il a affirmées sans les légitimer. Une de ces présuppositions est que, s'il y a des phénomènes, il y a des noumènes; la théorie de la connaissance de Kant implique cette séparation du phénomène et du noumène. Nous verrons que cette théorie a un certain nombre d'autres présuppositions, à savoir que le noumène est en dehors de l'espace et du temps, et Kant a bien prouvé que l'espace et le temps sont les conditions de notre sensibilité, mais il n'a pas absolument prouvé que le noumène est forcément en dehors de l'espace et du temps.

Disons que la métaphysique ne sera pas une recherche des conditions, ne sera pas non plus une description, comme parfois le penseraient les phénoménologues, ne sera pas une analyse. Disons aussi que la métaphysique paraît aujourd'hui menacée par le positivisme logique ou analyse linguistique et par le matérialisme dialectique.

Le positivisme logique ou l'analyse linguistique nous demande essentiellement de réfléchir aux expressions de notre langage, de façon à ce que rien d'ambigu ne subsiste dans notre pensée; l'ambition est légitime, mais elle est difficile à réaliser et elle risque de nous arrêter dans notre élan métaphysique, de nous arrêter pour ainsi dire dès le début; car il sera très difficile, dans le domaine que nous abordons ici, de trouver des réponses absolument non ambiguës aux questions que nous nous posons. Il y aura toujours un domaine qui échappera au positivisme logique, à l'analyse linguistique; d'ailleurs, ceci soit dit entre parenthèses, les adeptes de cette théorie n'ont pas trouvé, pour celle-ci même qui nous dit que le mot est la chose la plus importante, de mots pour désigner leur théorie; pour le moment, ils

l'appellent l'analyse linguistique ; mais aucun n'est satisfait de cette désignation, ils ne veulent plus de la désignation précédente : positivisme logique, et par conséquent on peut leur faire observer en passant que leur propre théorie n'a pas trouvé de mot pour se désigner elle-même. Wittgenstein n'en eût pas été étonné.

Le cas du matérialisme dialectique est différent ; on pourrait m'objecter qu'il constitue précisément, en un sens, une métaphysique. Sans que les partisans du matérialisme dialectique revendiquent cette qualité de métaphysique, on peut admettre qu'il y a une métaphysique dans le matérialisme dialectique. Il s'agirait de savoir si cette métaphysique ne comporte pas des contradictions, s'il n'y a pas une sorte de contradiction entre l'affirmation de la matière et l'affirmation de la dialectique, si l'idée de matière ne doit pas être brisée sous l'influence de la dialectique. Mais peut-être nous feraient-ils observer que, en tant qu'ils se réfèrent à une tradition hégélienne, il peut y avoir des contradictions dans ce que nous disons au sujet de la réalité sans que ce soit moins valable et moins vrai pour cela. C'est une des affirmations du début de la Logique de Hegel que tout ce qui est réel comporte une contradiction, que le mouvement même qui est en quelque sorte le cœur de la réalité est contradictoire, si on l'envisage d'une façon purement logique.

Nous ne pourrions nous défendre contre ces deux conceptions que si nous essayons de voir dans quelles conditions nous pouvons parler d'une expérience métaphysique.

Nous nous trouverions aussi devant les réflexions de Paul Valéry qui, peut-être grand métaphysicien sans le vouloir, n'aimait pas la métaphysique qu'il appelait un des domaines des choses vagues. Il faudrait voir ce que Valéry signifie par « choses vagues », et peut-être serait-on amené à se rendre compte qu'il y a des choses vagues, qu'il y a des choses pour lesquelles il n'y a pas d'idées claires et distinctes. Il y a un

domaine du vague, et ce n'est pas forcément condamner un ensemble d'études que de l'appeler domaine des choses vagues.

Puisque nous parlons de métaphysique, il faut que nous disions quelques mots de l'origine de ce mot. On admet généralement que cette origine est tout à fait extérieure, extrinsèque, qu'elle vient de l'ordre des livres d'Aristote. Les livres qui venaient après la physique ont été appelés métaphysiques. Il faudrait que nous réfléchissions sur les deux composantes de ce mot : *méta* et *physique* ; même si ce que je viens de dire est vrai, même si la métaphysique ce sont les livres qui suivent ceux qui sont consacrés à la physique, le mot *méta* a pris peu à peu une signification plus profonde, une signification qui n'est pas simplement relative à l'ordre des matières étudiées ; les questions métaphysiques transcendent les questions physiques, sont au delà des questions physiques. En effet, ce sont des questions universelles auxquelles les sciences particulières ne peuvent pas répondre. Nous pouvons emprunter à la fois à Heidegger et à Gabriel Marcel l'idée qu'une des propriétés de ces questions est d'englober, pour ainsi dire, et d'engager le questionneur lui-même. Une question métaphysique est une question très générale ; de là vient le fait qu'elle se trouve après la physique, mais c'est aussi une question qui nous met en jeu nous-mêmes aussi bien que le monde. Nous ne pouvons pas rester indifférents devant elle ; elle s'adresse à nous, elle nous parle de nous en même temps que du monde.

Il reste la seconde partie du mot métaphysique, c'est le mot *physis*, c'est-à-dire puissance de croissance ou nature. Nous serions peut-être amenés à dire que cette puissance de croissance est elle-même une puissance de dépassement, en ce sens que la nature profonde est elle-même puissance métaphysique ; la nature dépasse elle-même, elle a en elle une puissance de dépassement. Ce sera d'ailleurs un de nos problèmes de savoir comment nous pouvons à la fois dépasser la nature et rentrer

finalement dans le domaine de la nature. Peut-on exercer cette fonction de transcendance essentielle ou métaphysicienne et à la fois rester dans l'immanence? C'est un problème que plus ou moins implicitement s'est posé Nietzsche, auquel il a donné une réponse qui n'est pas satisfaisante, celle de l'éternel retour. Du moins pouvons-nous en conserver l'idée d'un dépassement continu, mais qui nous remet sans cesse au sein de l'expérience elle-même.

Il sera assez difficile de distinguer dans les affirmations des métaphysiciens celles qui relèvent de l'expérience métaphysique et celles qui n'en relèvent pas. Il m'est arrivé de dire que le « *cogito ergo sum* » n'est pas métaphysique dans son essence, et je crois que le jour où je l'ai dit je me suis trompé : sans doute il n'est pas dans son essence métaphysique, mais il implique cependant toute une expérience métaphysique ; car lorsqu'il prononce le *cogito*, Descartes pense essentiellement d'abord au doute par lequel il a appris en quelque sorte qu'il pense. Quelquefois d'ailleurs, Descartes emploie la formule : « *dubito, ergo sum* ». Or, qu'est-ce que veut dire : douter, d'après Descartes? C'est être imparfait. Que veut dire être imparfait? Cela veut dire que l'on n'est pas le parfait. Donc, si nous écoutons Descartes, nous voyons que bien qu'il ne se présente pas comme fait métaphysique, le « *cogito ergo sum* » l'est en réalité, car en lui est comprise l'idée de la perfection sous la forme de l'imperfection ; elle est comprise sous la forme de sa négation, mais cette dernière implique une position préalable, qui est celle de l'infini et du parfait.

Nous voulons nous tourner vers les problèmes actuels de la métaphysique ; mais notre première démarche consistera curieusement à nous tourner vers les penseurs grecs, pour voir ce qu'il y avait en eux de métaphysique. Il est bien possible qu'au moins sur ce point, la pensée de Nietzsche soit vraie : qu'il y ait comme une sorte d'éternel retour ; et jamais plus qu'au-

jourd'hui la pensée ne s'est tournée vers ces premiers penseurs grecs. Il s'agit alors de savoir quelle est leur expérience métaphysique, s'ils en ont une et de quelle forme. Nous pourrions prendre, suivant l'ordre chronologique, le premier d'entre eux : Thalès. Il est vrai que nous pourrions remonter un peu plus haut si nous pensions aux poètes ; et en effet, nous verrons à plusieurs reprises que nous ne pouvons pas séparer complètement métaphysique et poésie. Avant Thalès, Homère et Hésiode avaient chanté ; d'après Platon, c'est chez Homère et Hésiode que l'on trouve la première forme de l'affirmation du devenir qui sera l'affirmation essentielle de Thalès et de ses successeurs. Sous quelle forme la trouve-t-on ? Sous la forme : l'océan est le père des choses ; de l'idée homérique que l'océan est le père des choses à l'idée de Thalès que l'eau est la substance de toute réalité, il n'y a qu'un pas ; mais nous laissons de côté Homère et Hésiode et nous prenons Thalès et sa conception de l'eau, disons peut-être de la fluidité comme essence des choses. Pourquoi chacun des grands philosophes antésocratiques a-t-il pris un élément, je ne dirai pas un des quatre éléments — car la terre a été laissée de côté et il a fallu attendre Shelley et Hölderlin, puis Nietzsche, pour entendre le chant de la profonde terre — mais un des trois éléments comme substance de la réalité ? L'un, Thalès, choisit l'eau ; l'autre, Anaximène, l'air ; le troisième plus tardif, Héraclite, le feu : chacun de ces éléments, qu'ils n'appelaient pas éléments (le mot est postérieur et vient de l'école d'Aristote) est essentiellement transformable. L'eau est choisie par Thalès comme substance fondamentale parce qu'elle peut être transformée soit en glace, soit en vapeur ; c'est donc la transformabilité de l'eau, de l'air et du feu qui les a fait choisir chacun à leur tour comme élément essentiel. Ces philosophes n'argumentaient pas, ils affirmaient, mais certains éléments d'explication se mêlaient à leurs affirmations, et cela est vrai particulièrement pour Anaximène qui nous dit qu'il

faut admettre l'existence des mécanismes de condensation et de dilatation et qui, par là, ouvre la voie à l'atomisme et à la science. Nous pouvons dire que chez ces trois philosophes, il y a une même vision de la réalité qui s'exprime par l'affirmation de la prééminence de l'eau, de l'air, ou avec Héraclite, un peu plus tard, du feu, et c'est la vision de la transformabilité essentielle des phénomènes les uns dans les autres. Héraclite est celui qui en a eu la plus claire conscience, en complétant d'ailleurs cette vision de l'universelle transformabilité par la vision des contraires : la réalité est faite par la lutte entre les contraires ; le conflit, dit Héraclite, est le père de toutes choses. En même temps que ce philosophe pensait le feu, il pensait la parole et l'esprit, car il y a pour lui une identité entre le feu et cette chose qu'est la parole-esprit séparée de toutes choses, par une sorte de paradoxe, puisque par ailleurs Héraclite nous dit que toute chose est liée à toute chose. Faut-il alors distinguer le feu et l'esprit ? Car ce philosophe nous dit bien que le feu s'échange contre toute chose et que toute chose s'échange contre le feu ; on ne peut pas dire tout à fait la même chose du « *logos* », puisque ce dernier reste à part. Il y a là deux affirmations qui se contrarient et se complètent peut-être l'une l'autre.

Nous avons donc vu ces premiers philosophes grecs. J'en ai laissé un de côté, plus profond semble-t-il, que Thalès et Anaximène : Anaximandre. Chez ce dernier, l'infini est l'essentiel des choses ; toute chose vient de l'infini et y retourne. Il attaque par là tous ceux qui voulaient résumer dans un élément particulier l'essence des choses. L'essence des choses n'est ni l'air, ni l'eau, ni même ce que sera plus tard le feu d'Héraclite, c'est l'infini. Comment les choses se sont-elles détachées de l'infini ? Nous n'avons que quelques lignes d'Anaximandre, mais nous savons du moins qu'il considère que c'est là une faute, une sorte de crime qu'ont commis les choses individuelles vis-à-vis

de l'infini et vis-à-vis les unes des autres, crime qui se continue par ces empiètements réciproques que sont les inondations et les incendies. De sorte que, dit Anaximandre, elles ont à donner réparation de la faute commise les unes vis-à-vis des autres, avant de rentrer dans l'infini. Il y a là, peut-être, comme chez Héraclite, une première esquisse de l'éternel retour, tel qu'il a été pensé par Nietzsche.

Parmi les expériences métaphysiques, il faut faire place à celles des philosophes qui, s'éloignant d'Héraclite et de ses prédécesseurs partisans du mouvement, ont affirmé la pérennité, la permanence d'un principe qui est le monde ou le ciel, et dont le premier est Xénophane. On nous dit que ce philosophe regarda le ciel (ou le monde) et qu'il vit que tout est un ; c'est là le principe de l'Ecole d'Elée, dont le principal exposant est Parménide.

Dans Parménide, nous trouvons l'affirmation que ce qu'il y a de vrai est une sphère unique, omniprésente, qui n'a pas commencé, qui ne passera pas. Cette pensée est la plus opposée possible à celle des héraclitéens. C'est ici que, pour la première fois, l'expérience métaphysique s'appuie sur une argumentation. Celle-ci était implicite chez Thalès et chez ses successeurs, elle est explicite chez leur adversaire, Parménide. Il n'y a qu'une voie qui est la voie de l'être et de la vérité, elle amène à l'affirmation de cette totalité omniprésente.

Telle est l'expérience métaphysique de Parménide. Mais elle n'a sans doute pas été aussi simple ; le philosophe avait sûrement conscience qu'il existait un paradoxe dans le fait que lui-même, Parménide, prenait conscience de l'unité des choses : prendre conscience de l'unité des choses, c'est d'une certaine façon se séparer de cette unité ; il y a quelque chose qui ne rentre peut-être pas dans le système de Parménide (nous pourrions dire la même chose — et Kierkegaard l'a dit — pour Hegel), c'est Parménide lui-même, c'est celui qui compose ces

poèmes. Voilà donc une première difficulté de cette expérience métaphysique. Une seconde difficulté vient de la présence du second chant, c'est-à-dire du chant au sujet de l'erreur. Heidegger nous dit que ce chant au sujet de l'erreur n'est pas moins important que celui qui est au sujet de la vérité, qu'il y a là deux visions du monde, et il rappelle que pour le philosophe-poète, il faut traverser en les éprouvant toutes les choses. Mais si nous regardons le poème, nous voyons que lorsqu'il veut dire quelque chose de l'erreur, Parménide se rabat sur des théories pythagoriciennes, et nous nous disons alors que le chant de l'erreur est un chant exotérique, alors que le chant de la vérité est vraiment l'affirmation de la « foie vraie » de Parménide.

Voilà donc un certain nombre d'expériences métaphysiques, et nous pourrions poursuivre beaucoup plus loin leur développement, rappeler par exemple que Whitehead dit qu'il faut unir ces deux visions du repos et de la mobilité. En fait, il ne fait alors que reprendre une idée de Platon : les hommes veulent comme les enfants les deux choses à la fois, le repos et la mobilité. Ainsi ces deux Ecoles, l'une qui culmine dans Héraclite, l'autre dans Parménide, ont mis en relief deux tendances essentielles de l'esprit humain, et Whitehead, prenant des exemples dans la littérature anglaise, nous dit qu'il y trouve deux poètes dont il faudrait essayer de joindre la vision : Shelley, le poète de l'universelle transformation et Wordsworth, le poète de la tranquillité, de la substance au sens ordinaire du mot substance. Comment unir ces deux expériences métaphysiques opposées ? C'est là une question que nous aurons non pas à résoudre, mais à voir de mieux en mieux. Shelley se sert de façon, pour ainsi dire, équivalente des images de la flamme et du feu, de l'air et de l'eau ; il se trouve bien dans la tradition des philosophes antésocratiques, en même temps que, par ailleurs, dans celle de Platon.

Peu à peu, il faut que nous allions vers Socrate et nous ne pouvons le faire qu'en mentionnant d'abord le nom de Pythagore, d'après lequel, et c'est une nouvelle expérience métaphysique, l'essence des choses est représentée par les nombres. Les choses sont essentiellement nombres. Partant de l'acoustique, de l'étude de la musique, partant aussi des mathématiques et de différentes expériences physiques, Pythagore nous affirme que le fond de la réalité est formé de relations numériques. Cependant son école se sépare en deux écoles différentes suivant que cette affirmation sera prise dans un sens scientifique ou dans un sens religieux. Pythagore est à la fois un savant et un homme religieux, et il s'est fait une différenciation, au sein du pythagorisme, entre les penseurs religieux et les penseurs scientifiques ou pré-scientifiques. Léon Brunschvicg datait de cette opposition à l'intérieur du pythagorisme l'origine des deux tendances qui, d'après lui, dominent toute l'évolution de la philosophie occidentale. Mais laissons Pythagore de côté pour voir comment Socrate a élargi les théories de son école.

Pythagore s'appuyait essentiellement sur la mathématique, mais il y a des jugements moraux, des jugements esthétiques qui nous font voir qu'il faut dépasser en l'élargissant la théorie de Pythagore, et qu'il ne faut pas s'arrêter à la quantité, aux nombres, mais aller aux qualités, c'est-à-dire aux idées. Telle fut l'œuvre de Socrate. Aristote nous dit qu'il s'est surtout intéressé à l'étude générale des définitions. Il nous a aussi donné des indications sur ses théories morales. Je crois que l'on peut faire remonter à Socrate la théorie des idées de Platon, comme l'ont dit en particulier certains historiens anglais ou écossais de la philosophie, tels Taylor et Burnet. En France, il semble que l'on pense généralement que Platon a découvert la théorie des Idées, mais j'inclinerais plutôt à croire que celui qui a eu l'expérience métaphysique des Idées, ce fut d'abord Socrate, et ceci nous introduit au problème de l'expérience métaphysique de

Platon, problème d'autant plus intéressant que nous verrons que Platon a eu plusieurs expériences métaphysiques, reliées sans doute les unes aux autres, mais dont parfois l'une constituait une critique de l'autre. Nous pouvons dire que son expérience métaphysique a été d'abord identique à celle de Socrate, qu'il a voulu être le plus socratique possible dans ses premiers dialogues, mais qu'à partir de *La République*, il a vu qu'il y avait quelque chose de supérieur aux Idées et il a eu une intuition du principe suprême qu'il appelle le Bien, qui est le principe des Idées sans qu'on puisse faire découler de lui les Idées. Le platonisme n'est nullement hégélianisme ; entre le principe suprême et les Idées, il y a comme une coupure, et nous pourrions dire qu'entre les Idées elles-mêmes et le monde sensible, il y a encore une coupure.

Ainsi, ce n'est pas une totalité et une sorte de totalitarisme philosophique que nous présente Platon, mais un système gouverné par l'idée du Bien. Telles sont la première et la seconde phase de la pensée de Platon, mais il est venu un moment, le moment de la crise qui se marque dans *Le Parménide*, où il a éprouvé le besoin de faire la critique de la théorie de son maître Socrate qui avait été tout d'abord sa propre théorie. Est-ce que la théorie des Idées, se demande-t-il, peut nous satisfaire ? De quoi y a-t-il Idées ? Y a-t-il Idées de choses laides comme des choses belles ? C'est une des questions qui sont posées dans la première partie du *Parménide*. Y a-t-il un domaine des idées pures et un domaine du monde sensible ? Comment peut-on concevoir une relation de participation entre ces domaines si différents ? Cela semble impossible. Telle est l'essence de la première partie du *Parménide*. La seconde est tout à fait différente, et Platon nous y offre un exercice métaphysique qui consiste à étudier l'hypothèse de Parménide, d'ailleurs transformée pour je ne sais quelles raisons, par Platon : l'hypothèse qui nous fait

dire que l'être est, transformée par Platon, est celle qui nous fait dire que l'un est.

En étudiant l'hypothèse de Parménide transformée de cette façon, Platon arrive à nous montrer que la théorie de Parménide n'est pas satisfaisante, que l'affirmation de l'unité n'est pas quelque chose qui contente l'esprit, parce que si c'est une unité absolue, nous ne pouvons rien en dire, et si c'est une unité à laquelle s'ajoute l'idée d'être, lorsque nous disons : l'un est être, nous sommes amenés à des affirmations chaotiques, puisque si nous avons fait cette affirmation, il faut alors chercher le lien entre l'un et l'être et le lien qui expliquera ce premier lien, et ainsi de suite à l'infini. Pourquoi Platon dans ce dialogue s'adresse-t-il à Parménide ? Pourquoi le critique-t-il ? C'est parce qu'il y a une analogie profonde entre la théorie du Parménide et celle des Socratiques, en ce sens que les idées sont des unités. Il critique l'idée de l'unité telle qu'elle s'est montrée chez Parménide, pour critiquer la théorie des idées telle qu'elle se montre chez Socrate ; car il pense que la théorie des idées naît d'une certaine façon de la théorie de l'être et qu'il faut, comme il le dira dans le *Sophiste*, se débarrasser de Parménide ; il faut tuer Parménide, afin de pouvoir entreprendre la vraie philosophie. Ainsi cette critique, et de l'idée d'unité et de l'idée même d'idée, amène Platon à mettre au second plan, à partir du Parménide, la théorie des Idées, et l'amènera finalement à la remplacer, dans le dialogue intitulé *Le Philèbe*, par la théorie de la limite et de l'illimité.

Nous pouvons dire qu'il y a là une quatrième expérience métaphysique de Platon, une expérience par laquelle il remonte vers Pythagore et qui nous permet en même temps de pressentir Aristote, une expérience qui est postpythagoricienne et préaristotélicienne à la fois. Dans le dernier développement de sa doctrine, il formulera une théorie de idées-nombres très proche des théories de Pythagore.

Ainsi, nous avons vu que les philosophes antésocratiques ou présocratiques ont eu un certain nombre d'expériences métaphysiques diverses et même opposées. En un sens, Platon a voulu concilier deux de leurs thèses, en admettant pour le monde sensible les idées d'Héraclite, et pour le monde intelligible les idées de Parménide ; mais, dans un second moment, il a vu que les idées de Parménide n'étaient pas soutenables et qu'il fallait relier plus profondément le monde sensible et le monde intelligible ; c'est ce que montrent certaines de ses expressions, comme l'expression : substance devenue, qui paraît tout à fait paradoxale du point de vue du Platon antérieur ; il y a des substances qui sont le produit du devenir, il y a une tendance du devenir vers l'essence. Nous avons là une expérience métaphysique très profonde qui nous fait dépasser le platonisme. Nous pouvons affirmer que le critique le plus profond de Platon, ce fut Platon lui-même dans *Le Parménide*, et que c'est lui qui nous indique qu'il ne faut pas nous en tenir à cette séparation du monde intelligible et du monde sensible.

Lorsque Heidegger critique le platonisme, il ne fait attention qu'à un aspect de la pensée de Platon ; d'ailleurs, il met bien en lumière l'importance de l'idée du Bien telle qu'elle est dans *La République*. Il sait que Platon ne se résume pas dans la séparation du monde sensible et du monde intelligible. La réflexion sur l'évolution même de la pensée platonicienne nous fait voir sa richesse, ce que l'on peut appeler sa dialectique et même sa marche vers quelque chose qui dépasse la dialectique.

## CHAPITRE II

Il est peut-être difficile de parler de l'expérience métaphysique d'Aristote. Au moins cela semble-t-il difficile au premier abord, car Aristote dirige notre pensée vers l'individu concret, vers Socrate ou tel autre qui peut être devant nous, et se demande qui il est, le détermine à l'aide des idées de forme et de matière et à l'aide des quatre causes. C'est en réfléchissant aux œuvres de l'homme qu'il est arrivé à former cette théorie des quatre causes. Il observe que pour une statue, par exemple, on peut distinguer le marbre dont elle est faite, les coups de marteau du sculpteur, le dieu ou l'homme qu'elle représente, et sa finalité : ornement, par exemple, d'un temple pour lequel elle est faite. Les questions qui se posent sont toujours en relation avec ce qui est donné dans le monde physique, et en ce sens on peut affirmer que l'idée de Heidegger, quand il soutient que la métaphysique classique est essentiellement physique, s'applique à lui ; c'est vers le monde physique qu'il a d'abord le regard tourné. Mais si nous regardons mieux, nous voyons qu'il y a en bas, pour ainsi dire, sous toutes ces déterminations, quelque chose d'indéterminé, qui est la matière pure, la matière absolue, sans formes, et pour cette raison nous

ne pouvons pas avoir d'idées de cette matière, nous pouvons seulement l'affirmer. Peut-être y a-t-il déjà de ce côté-ci une expérience métaphysique, expérience de l'indéterminé qui est au fond des choses ; en insistant sur cet indéterminé, il ne fait que suivre certaines indications que donnait Platon dans *Le Philèbe*, lui-même suivant, à cette époque de sa pensée, des indications qui viennent des pythagoriciens. Mais au-dessus du domaine physique ordinaire, il y a, d'après Aristote, le domaine des astres, et au-dessus du domaine des astres, il y a Dieu qui est la cause finale de tout l'univers, car Dieu ne meut pas comme une cause efficiente, il meut comme une cause finale par l'attraction qu'il exerce. Et qu'est-ce que ce Dieu aristotélien ? Il nous dit que c'est la pensée de la pensée, et cette pensée est si haute qu'elle ne peut penser qu'elle-même ; c'est par cette pensée d'elle-même qu'elle attire le monde vers elle ; de là la phrase qui a été célèbre de Ravaisson : « Le monde est une pensée qui ne se pense pas, suspendue à une pensée qui se pense. »

Ainsi, nous pourrions dire qu'il y a là deux expériences métaphysiques : celle du pur indéterminé et celle d'un déterminé qui est la pensée la plus claire possible, la plus transparente à elle-même et qui est Dieu . Cela va marquer tout le cours de l'ontologie, qui est en même temps la recherche de l'être et la recherche de Dieu ; l'être et Dieu coïncident finalement sans doute, bien que jamais Aristote ne l'ait dit d'une façon extrêmement claire. Toute l'ontologie sera déterminée par ce mélange plus ou moins explicite de l'idée d'être et de l'idée de Dieu.

Si nous suivons les systèmes qui sont venus après celui d'Aristote, nous ne trouvons peut-être rien de très nouveau par rapport à ce que nous connaissions déjà : par exemple, les stoïciens fondent leur pensée métaphysique sur l'idée héracléenne du feu identique à la raison universelle ; les épicuriens se rattachent aux affirmations de Leucippe et de Démocrite,

suivant lesquels il y a du vide, du néant, malgré la défense qu'avait faite Parménide.

Peut-on caractériser dans son ensemble la pensée antique, par opposition à celle qui la suivra ? Y a-t-il une expérience métaphysique qui serait celle de la pensée antique en général ? Nous pouvons voir qu'en elle, il y a, sauf pour deux ou trois cas exceptionnels qui sont ceux d'Anaximandre et de Melissos, une suprématie du fini sur l'infini. Puis il y a aussi l'affirmation que les degrés d'être et les degrés de valeur coïncident. Cette affirmation se continuera au Moyen Age, se parfera de plus en plus ; l'argument ontologique de saint Anselme ne fait qu'énoncer cette idée que les plus hauts degrés de valeur sont les plus hauts degrés d'être et que le plus haut degré à la fois de valeur et d'être est Dieu. Ainsi il y a une échelle des créatures qui est à la fois une échelle des perfections et des degrés d'être.

L'idée qu'il y a des degrés d'être pourrait être critiquée, et elle l'a été particulièrement par Kierkegaard lorsqu'il s'est attaqué, non pas aux philosophes antiques, mais à Hegel. Cette idée des degrés d'être est essentielle non seulement à la philosophie antique, mais à la philosophie classique tout entière. Ainsi peut-être devrions-nous faire une différence entre cette affirmation très générale de la correspondance des degrés d'être et des degrés de perfection et l'affirmation plus particulière à la pensée antique que le fini est supérieur à l'infini.

Mais sur ce second point, nous avons dit qu'il y a deux ou trois exceptions importantes, et il faut nous demander si nous pouvons dire, par exemple, que le principe suprême de Platon, le bien, est quelque chose dont on peut affirmer qu'il est fini. Après avoir énoncé cette idée de la suprématie du fini sur l'infini dans la pensée antique, nous pouvons peut-être la mettre en doute ; car Dieu, le Bien est au delà de toutes les déterminations, et peut-être au delà du limité aussi bien que de l'illimité.

C'est une idée dont nous verrions la continuation dans le néo-platonisme, en particulier chez Plotin. Ainsi cette façon de caractériser la philosophie antique n'est pas universellement satisfaisante, et nous pourrions ajouter, au nom d'Anaximandre et de Melissos, le nom plus important encore de Plotin, et peut-être celui de Platon.

Il y a deux autres différences, plus décisives en un sens, entre la pensée antique et la pensée moderne : c'est d'une part l'idée de création et d'autre part l'affirmation du mal. L'idée de création domine les grandes philosophies classiques, depuis saint Augustin jusqu'à Kant, et d'une certaine façon tout au moins, nous pouvons affirmer que cette idée de création était absente de la philosophie antique. Elle n'en était pas complètement absente, puisque dans *Le Timée* de Platon nous voyons un être, le démiurge, qui façonne le monde sensible en regardant les idées ; mais ce démiurge ne crée pas les idées, puisqu'au contraire il les prend comme modèles ; il n'est pas un dieu créateur. L'idée de Dieu telle qu'elle a été comprise à partir du christianisme peut l'être à partir de Platon, à partir des deux dieux, pouvons-nous dire, qui sont chez Platon, car il y a le Bien, être suprême, et il y a le démiurge. Le Bien ne crée pas : tout vient de lui, mais sans que l'on puisse dire qu'il crée à proprement parler ; il est le soleil du monde intelligible, mais on ne dit pas que les idées sont dérivées du soleil intelligible, pas plus qu'on ne dirait que tous les astres sont dérivés du soleil sensible. Du soleil intelligible rayonne l'ensemble des choses ; c'est lui dont les rayons forment l'ensemble des choses, mais sans qu'il y ait création, du moins si on prend l'idée de création telle qu'elle a été comprise à partir du christianisme. La dernière de ces différences nous fait passer au delà de l'expérience métaphysique pour aller vers l'expérience morale : c'est l'idée d'une réalité du mal dans l'univers. Pour Socrate, le mal est toujours ignorance : il n'y a pas de volonté de mal et il n'y a pas de

volonté mauvaise ; il y a simplement le fait que notre entendement n'est pas éclairé suffisamment, pour prendre une expression de Descartes qui traduit bien sur ce point la pensée de Platon. Là encore, une réserve est nécessaire, car dans certains passages de Platon il y a l'affirmation d'une âme mauvaise, et cette affirmation sera développée plus tard dans les systèmes manichéens. Nous pouvons dire néanmoins que la pensée antique est une pensée caractérisée par la suprématie du fini, par l'identité établie entre le mal et l'ignorance, donc par la négation d'un mal proprement dit, par l'absence de l'idée de création.

Avant d'aller plus loin, nous pouvons nous demander s'il existe une expérience métaphysique qui nous ferait comprendre, non pas les systèmes individuels, mais certains groupes de systèmes qui dérivent les uns des autres. Je ne veux pas aller aussi loin que Hegel, qui pense que toute l'histoire de la philosophie peut être présentée comme un développement à partir de certaines idées ; mais on peut, cependant, je crois, découper des tranches de l'histoire de la philosophie, où certaines philosophies peuvent être comprises par leurs rapports avec d'autres, particulièrement pour le premier cas que je prendrai : par leur rapport à la philosophie de Descartes, et pour le second cas : par leur rapport à la philosophie de Kant.

Nous serions alors amenés à nous poser la question de l'intuition ou de l'expérience métaphysique qui est derrière la pensée de Descartes, ou plutôt la question des expériences qui sont derrière cette pensée, car nous ne pouvons pas la résumer en une seule expérience ; nous pourrions mentionner l'expérience de la substance pensante, l'expérience de la substance étendue, l'expérience de nous-mêmes en tant que nous sommes mélange de substance pensante et de substance étendue, l'idée que tout cela est surmonté par Dieu ; mais en Dieu même, nous pouvons considérer soit l'intelligence, soit la volonté. Un des

caractères particuliers de Descartes est la prééminence qu'il donne, dans certains cas au moins, à la volonté. Ce n'est pas tout : il est certain que Descartes veut constituer à la fois une chaîne de raisons et la possibilité pour l'entendement de concentrer toute chose en une intuition, le mot d'intuition ne signifiant d'ailleurs nullement pour ce philosophe quelque chose d'analogue à l'intuition bergsonienne, mais indiquant le fait que nous pouvons saisir en un seul instant diverses idées. Tout le système peut être considéré comme dominé par cette volonté de saisir de l'instantané ; c'est sans doute pour cela que Descartes donnait une telle place à l'idée que la lumière se transmet instantanément. Cette affirmation a été réfutée par des astronomes quelques années après la mort de Descartes, alors qu'il avait dit que si cette affirmation tombait, tout son système s'écroulait par là même. Paroles imprudentes, puisqu'il a été prouvé que la lumière prend un certain temps pour se transmettre des astres jusqu'à nous.

Pourquoi cette volonté de l'instantané ? Parce qu'il y a, chez Descartes, une méfiance du temps, de ce que l'on appellerait aujourd'hui la temporalité. Ainsi se répondent l'une à l'autre ces deux affirmations de l'instantané : idée de l'intuition du je pense, idée de la transmission instantanée de la lumière. On peut considérer ces deux affirmations comme l'expression de la même volonté d'instantanéité. On s'est demandé, à propos du « *cogito, ergo sum* », si c'est une intuition, donc quelque chose d'instantané, ou un raisonnement ; il est bien évident que ce n'est pas un raisonnement, malgré l'apparence qu'en donne le *Cogito* : je pense, par conséquent je suis. Cela ne peut pas être un raisonnement ; Descartes en a eu la plupart du temps une claire conscience, car il faudrait alors une majeure qui serait : tout ce qui pense est, et on dirait alors : « tout ce qui pense est ; je pense, donc je suis » ; mais ce n'est pas ainsi qu'opère Descartes : c'est dans la conscience de ma conscience

que je saisis mon être. Je dis : la conscience de ma conscience, parce que dans le je pense lui-même, deux choses sont unies, concentrées par la volonté de Descartes. Celui-ci nous dit qu'il appelle pensée tout ce qui est en nous : les sentiments, les tendances ou les inclinations, aussi bien que les idées proprement dites. Mais il est bien évident que ceci ne suffit pas à nous faire comprendre le « je pense, donc je suis » ; nous avons à tout moment des idées, au sens cartésien du mot, nous sommes à tout moment conscience, et c'est une affirmation de Descartes que l'âme pense toujours. De cette pensée nous pouvons, à certains moments, prendre conscience, c'est-à-dire que nous pouvons en avoir une idée claire et distincte. Dès lors, on peut voir que « je pense » peut avoir deux sens, puisque je ne cesse jamais de penser, mais je peux cesser d'avoir des idées claires et distinctes ; et il s'agit de prendre conscience, de penser d'une façon précise, c'est-à-dire d'avoir une idée claire et distincte du fait que je pense toujours, donc que je puis avoir des idées soit distinctes, soit indistinctes. Il s'agit de penser distinctement que mon âme est telle qu'à tout moment je puis avoir des pensées, qu'elles soient distinctes ou indistinctes. Voilà, me semble-t-il, l'expérience métaphysique de Descartes.

Je n'ai pas insisté sur l'expérience de l'étendue donnée par la mathématique, expérience qui est une idée claire et distincte. Avec toutes ces expériences, Descartes forme un système unique, un système uni où prennent place à la fois l'étendue, la pensée et le corps, union de la pensée et de l'étendue. La pensée de ce philosophe est si générale et si vaste qu'il admet fort bien que nous n'avons pas une idée distincte de l'union de l'âme et du corps, que nous ne pouvons pas en avoir ; nous avons une idée distincte de l'âme ou substance pensante, une idée distincte de mon corps en tant que substance étendue ; mais nous n'avons pas d'idée distincte de leur union ; et pour en parler, pour sentir cette union, il faut, dit Descartes, que nous abandonnions

la pure pensée, que nous nous laissions aller au monde et aux entretiens qui, sur ce point, nous apportent plus que la philosophie proprement dite ; et cela, qui est très anticartésien en apparence, fait partie aussi du système de Descartes.

A partir de ce philosophe, nous pouvons voir la possibilité — et on pourrait peut-être dire la nécessité, mais il vaut mieux s'arrêter à la possibilité — des grands systèmes qui sont venus après lui, c'est-à-dire ceux de Spinoza, de Leibniz et de Malebranche. En effet, Descartes laissait un certain nombre de problèmes non résolus ; par exemple, il disait qu'il y a deux substances : la substance étendue et la substance pensante ; mais la substance étendue est une idée claire et distincte, et par conséquent fait partie en quelque sorte des possibilités de la pensée ; il y a substance étendue parce qu'il y a une idée claire et distincte : l'étendue. Nous pouvons en conclure qu'il y a une suprématie de la pensée sur l'étendue. Il y a un second point qui peut donner naissance à des réflexions, c'est le fait qu'alors que l'étendue est indéfinie, la pensée se présente à nous sous la forme de personnes, sous la forme d'individualités ; le *Cogito* est toujours prononcé par un individu. Ainsi il y a un manque d'hétérogénéité entre les deux substances, la substance étendue étant homogène, ne comportant pas d'individualité, et la substance pensante comportant un très grand nombre de personnes et ne se présentant que sous l'aspect de personnes.

C'est à partir de ce problème que l'on peut le mieux comprendre le développement de la pensée d'une part de Spinoza, d'autre part de Leibniz. Spinoza essaye de montrer que de même que l'étendue est indéfinie et homogène, la pensée, à mesure que l'on s'élève, devient elle aussi homogène et unique, unie. Il y a une pensée impersonnelle vers laquelle nous allons, par une sorte de montée ; il n'y a plus alors cette différence d'aspects entre les deux substances qui existait dans le système de Descartes. C'est l'opération inverse que fait Leibniz. Celui-ci ne

voit partout que multiplicité ; et de même qu'il y a un très grand nombre de personnes différentes, de même le monde extérieur doit être ramené à des monades qui sont comme des âmes. Ainsi Spinoza a unifié la pensée autant que possible, de façon à y montrer quelque chose d'analogue à ce qu'est l'étendue ; Leibniz a multiplié la matière, ou plus exactement ce qui est par-delà la matière, et il est arrivé à son système des monades ; il y a aussi bien multiplicité dans la matière que dans la pensée. En fait, il tendrait même à détruire l'idée de matière, puisqu'il n'y a rien d'absolument uniforme dans la nature ; il n'y a partout que des diversités, et le fait même que l'on nous présente une étendue où chaque partie est absolument identique à l'autre montre qu'il n'y a là qu'une fiction de l'esprit (1).

Descartes a dit qu'il y a une substance étendue et une substance pensante. Spinoza dit qu'il faut réserver le mot de substance à Dieu ; le mot de substance, Descartes l'avait reconnu, ne peut pas être appliqué dans le même sens à l'étendue et à la pensée, qui sont des substances créées, et à Dieu qui est une substance incréée ; de là vient l'idée de Spinoza que ce que Descartes appelait substances doit être appelé attributs. La substance pensante et la substance étendue sont des attributs d'une seule et même substance qui est l'infini, qui est Dieu. Par là, nous résoudrons en même temps un certain nombre de problèmes ; car cette idée qu'étendue et pensée sont deux attributs de Dieu nous fait comprendre qu'il peut y avoir correspondance entre ces attributs qui pourraient être comparés aux différentes copies d'un même texte, d'un texte qui est la substance une et infinie. La pensée et l'étendue sont des sortes de langage

(1) Je dois noter que j'ai pris le mot « homogène » dans deux sens un peu différents ; j'ai parlé de l'homogénéité de la pensée et de l'étendue d'une part, d'autre part j'ai dit que, d'après Descartes, l'étendue était homogène. Il faut garder ces deux emplois du mot distincts, et ce n'est naturellement pas de la même homogénéité qu'il s'agit dans les deux cas.

dans lesquels s'expriment la richesse même et l'infinité de Dieu, et il est donc naturel qu'il y ait correspondance entre ces langages, qui traduisent un texte identique. Mais pourquoi la substance pensée et la substance étendue? Comment se fait-il que nous nous soyions bornés à ces deux substances? Descartes, remontant du *Cogito* et de la vue de l'étendue à Dieu, ne s'était pas posé cette question. Spinoza se la pose et il y répond en disant qu'il y a sans doute une infinité d'attributs de Dieu, autres que la pensée et l'étendue, mais que nous ne les connaissons pas. Ainsi ce qu'il y avait de contingent en apparence dans l'affirmation de Descartes disparaît, au premier abord, dans la conception de Spinoza. Il resterait à se demander pourquoi ces attributs, autres que la pensée et l'étendue, nous restent inconnus; mais nous réintroduirions alors la question que nous voulions éviter.

Le système de Malebranche préserve davantage l'idée de causalité qui, au fond, disparaissait dans le système de Leibniz.

Nous voyons ainsi des expériences métaphysiques différentes, répondant à une question posée par un système, celui de Descartes. On pourrait, il est vrai, se faire une idée différente de l'explication même des systèmes, et si on lit, dans *La pensée et le mouvant*, l'étude de Bergson sur l'intuition métaphysique, on voit qu'il n'admettrait pas tout à fait cette explication; et peut-être aurait-il raison. Pour lui, il y a une expérience métaphysique de Spinoza qui ne dépend pas de l'intuition métaphysique de Descartes; pour lui, Spinoza aurait pu naître avant Descartes; cela n'a rien d'impossible: « Plus nous remontons, écrit-il, vers l'intuition originelle, mieux nous comprenons que Spinoza, s'il avait vécu avant Descartes, aurait sans doute écrit autre chose que ce qu'il a écrit, mais que Spinoza vivant et écrivant, nous étions sûrs d'avoir le spinozisme tout de même. » La théorie de Bergson est assez étonnante, au moins au premier abord, car voici un philosophe de la durée qui nous dit que

l'intuition philosophique ne dépend pas du moment où a vécu le philosophe. Nous nous trouvons alors devant une question à laquelle nous ne pouvons guère répondre. D'après lui, il y a une intuition de Spinoza qui est que l'amour que Dieu me porte et l'amour que je porte à Dieu sont un seul et unique amour. Il ne parle pas du tout, comme je l'ai fait, d'attributs, encore moins de mode ; il nous dit : « Je ne connais rien de plus instructif que le contraste entre la forme et le fond d'un livre comme *L'Ethique*. D'un côté, des choses énormes qu'il appelle la substance, l'attribut et le mode et le formidable appareil des théorèmes avec l'enchevêtrement des définitions, des corollaires, et cette complication de machineries, et cet écrasement, cette puissance d'écrasement, qui font que le débutant, en lisant *L'Ethique*, est frappé d'admiration et de terreur ; de l'autre, quelque chose de subtil, de très léger et de presque aérien, qui fuit quand on s'en approche et qu'on ne peut regarder même de loin sans devenir incapable de s'attacher à quoi que ce soit du reste, même à ce qui passe pour capital, même à la distinction entre la substance et l'attribut, même à la dualité de la pensée et de l'étendue. » Bergson cherche alors à voir quelle est cette image : à mesure que nous nous élevons, à mesure nous rentrons dans la divinité. Disons comme Bergson, car on ne peut mieux dire que lui : « Pour nous contenter d'une approximation, c'est le sentiment d'une coïncidence entre l'acte par lequel notre esprit connaît parfaitement la vérité et l'opération par laquelle Dieu l'engendre, l'idée que la conversion des philosophes d'Alexandrie, lorsqu'elle devient complète, ne fait plus qu'un avec leur « procession », donc que la sortie hors de Dieu et la rentrée en Dieu sont un seul et même mouvement ; il n'aperçoit plus alors qu'un mouvement unique là où il avait vu d'abord les deux mouvements inverses d'aller et de retour, l'expérience morale se chargeant ici de résoudre une contradiction logique et de faire par une brusque suppres-

sion du temps que le retour soit un aller.» Il y a plusieurs choses très frappantes dans ce passage de Bergson qui nous fait souvenir en même temps qu'il existe toute une tradition néoplatonicienne, jointe à une tradition de la Renaissance, qui s'unissent dans Spinoza à l'influence cartésienne et à l'influence hébraïque ; nous avons tendance à décrire le système de Spinoza en termes qui partent de Descartes, et Bergson nous dit que c'est probablement une erreur, car ce qui domine Spinoza, c'est l'idée de l'identité du retour et de l'aller, c'est-à-dire de l'acte par lequel Dieu nous aime et de celui par lequel nous aimons Dieu. Il reste, dans l'interprétation de Bergson, le mystère de savoir comment ce quelque chose de subtil, de très léger et de presque aérien, a engendré ce système de Spinoza.

On pourra saisir de différentes façons une expérience métaphysique comme celle de Spinoza, la saisir à partir de la Renaissance, à partir de Descartes même, à partir de certains philosophes néoscholastiques, comme on l'a fait plusieurs fois ; l'important est de saisir cette expérience, et il m'a paru plus facile de la saisir à partir de Descartes, mais il y a certainement d'autres éléments que les éléments cartésiens qui sont entrés dans l'idée de Spinoza, et c'est peut-être à partir de tout cela, comme le dit Bergson, qu'il voulait montrer l'identité de l'amour que nous avons pour Dieu et de celui que Dieu a pour nous.

Je voudrais maintenant prendre un second nœud de problèmes. Nous avons déjà dit que bien que Kant cherche en apparence uniquement à quelles conditions la connaissance est possible, il admet un certain nombre de présuppositions, parmi lesquelles la distinction du noumène et du phénomène qui n'a pas été admise par ses disciples. Ceux-ci l'ont laissée de côté, et ce mouvement aboutit à Hegel. Ils ont voulu nous faire sentir que, d'une certaine façon, nous nous mouvons dans l'absolu, dans un absolu futur, mais dont tout ce qui est passé

et présent est l'instrument ; nous passons par des moments différents pour aller vers cet absolu. C'est là une première opposition entre Kant et ses successeurs : la suppression de la distinction entre noumène et phénomène, du moins la volonté de cette suppression. Une seconde différence porte sur la négation qui se trouvait chez Kant de la présence en nous d'une intuition intellectuelle. Cette intuition intellectuelle serait un acte par lequel nous créerions ce que nous verrions ; or, d'après Kant, il y a peut-être un être qui a une intuition intellectuelle, et il ne peut y en avoir qu'un, c'est Dieu. Il faut réserver à Dieu, s'il existe, ce privilège de voir en même temps qu'il crée, et de créer en même temps qu'il voit, de créer par le fait même qu'il voit, et de voir par le fait même qu'il crée. Nous avons dit : s'il y a un Dieu, parce que du point de vue de la raison pure, théorique, nous ne sommes pas certains qu'il y ait un Dieu ; mais Kant, dans *La Critique de la raison pratique*, montre que nous devons poser l'existence de Dieu ; ce qui est mis en doute du point de vue de la raison théorique est affirmé du point de vue de la raison pratique, la raison théorique aidant d'ailleurs la raison pratique puisqu'elle avait montré qu'il n'y a pas plus de raisons pour nier Dieu que pour l'affirmer. La place était ainsi faite à l'affirmation de la raison pratique, à ce que Kant appelle la croyance.

Mais s'il en est ainsi, s'est dit à un moment Fichte, ne pouvons-nous pas essayer de voir la raison pure théorique comme un aspect de la raison pratique ? Si c'est la raison pratique qui nous fait atteindre la plus haute réalité, c'est-à-dire Dieu, ne pouvons-nous pas essayer d'unifier la raison, comme dans un certain sens Spinoza avait unifié certains aspects de la pensée et de l'étendue, ou tout au moins comme il avait unifié la pensée de telle façon qu'elle soit adéquate à l'étendue ? Ne pouvons-nous pas dire que la raison théorique est un effort constant ? Elle n'est jamais simple possession de quelque chose, elle s'ef-

force toujours de s'opposer à elle-même et ensuite de se réunir à elle-même dans une synthèse. C'est lui, après Kant, qui a donné à Hegel la possibilité d'expliquer l'ensemble des phénomènes grâce à l'idée de thèse, d'antithèse et de synthèse.

Hegel a critiqué très sévèrement cet aspect de la philosophie de Fichte, où il a vu l'expression de ce qu'il appelle le faux infini, car il y a le vrai infini, l'absolu, qui est pour Hegel l'esprit, et il y a le faux infini qui n'est en réalité que l'indéfini, c'est-à-dire la poursuite, toujours inachevée, de quelque chose qui échappe toujours ; il nous dit alors que l'effort, tel que le conçoit Fichte, est une expression de ce faux infini. Mais Fichte lui-même ne s'est pas contenté de cette expérience et, dans un dernier stade de sa philosophie, il a montré qu'il y avait des choses qui ne se réduisaient pas à la raison, qu'il y avait tout un domaine de choses inattingibles, et il rejoint par là certaines conclusions du philosophe que nous allons mentionner maintenant : Schelling.

Celui-ci a peut-être pris plus conscience que Fichte de la nécessité de dépasser la dualité du sujet et de l'objet, telle qu'elle était chez Kant. Fichte a accentué le sujet, puisqu'il voit partout l'effort d'un être pour se dépasser lui-même ; Schelling, dans sa première philosophie, nous dit qu'il faudrait arriver à l'identité du subjectif et de l'objectif ; cette première philosophie, il la baptise en effet du nom de philosophie de l'identité. Schelling est dans le même cas que Fichte. C'est un philosophe qui ne s'est pas contenté de sa première expérience métaphysique et qui lui en a ajouté une seconde, au delà de l'identité du sujet et de l'objet ; il a pensé que, par une expérience métaphilosophique, par une expérience religieuse, nous pouvions atteindre quelque chose qui dépasse et le sujet et l'objet. A la théorie de l'identité s'est alors substituée la philosophie de la mythologie, et la dernière œuvre de Schelling est la philosophie de la Révélation.

Mais Hegel ne s'est contenté ni des diverses expériences de Fichte où il voyait l'expression du faux infini, ni des expériences de Schelling qui n'aboutissent qu'à de l'indéterminé et qui, en fait, d'après lui, ne partent que de l'indéterminé, car c'est, dit Hegel, la nuit où toutes les choses ont une seule et même couleur, où toutes les différenciations disparaissent. Ainsi il y avait dans Fichte une suite d'efforts vains, et dans Schelling il y a, d'après Hegel, la vanité, la vacuité, pourrait-on dire, en un certain sens, de la nuit. Hegel reprend alors l'ensemble de ces méditations et, là encore, nous aurons à nous poser la question de l'expérience métaphysique qui domine la pensée de Hegel. En réalité, il y a là diverses expériences, très dissemblables au premier abord les unes des autres : une expérience religieuse, car Hegel comme Schelling a été d'abord un théologien ; une expérience politique partant de la déchéance de l'Allemagne et de la nostalgie de l'ancienne Grèce ; et une expérience proprement philosophique de réflexions sur le système de Kant et contre ce système. Nous voyons dès ses premiers ouvrages, les ouvrages de jeunesse tout imprégnés de théologie, qu'il condamne fortement la doctrine de Kant pour la même raison qu'il condamne la doctrine de Fichte, comme une théorie de la séparation, séparation du noumène et du phénomène, séparation de l'entendement et de la sensibilité ; il faut aller au delà des séparations. Or il faut du temps pour triompher de toutes ces séparations, et il nous montre comment est rempli le temps, d'abord dans *La phénoménologie de l'esprit* et ensuite dans la *Logique*. Phénoménologie de l'esprit, cela veut dire que l'esprit, qui est noumène, est d'abord phénomène, et cela équivaut à une affirmation de la suppression de la distinction entre phénomène et noumène. L'esprit doit naître du monde des phénomènes par les expériences multiples que fait ce monde lui-même, expériences comme celles du maître et de l'esclave, de la conscience malheureuse, du stoïcisme, du

scepticisme, et ainsi de suite, jusqu'à la Révolution française, jusqu'à Napoléon Bonaparte, jusqu'aux nouvelles royautés, de telle façon que peu à peu, par l'Histoire, renaît l'esprit absolu lui-même.

On voit ce qui ne peut pas satisfaire dans le système de Hegel. En effet, il pense être arrivé à un moment où il peut faire la synthèse de toute chose. Or nous savons que le monde et la philosophie ne sont continués après Hegel, et parfois contre lui. Le hégélien dira que nous sommes dans un domaine réellement posthistorique ; tout ce qui est important s'est accompli. L'Histoire a été en quelque sorte finie par Hegel d'une part, par Napoléon de l'autre : c'est la thèse soutenue par Kojève dans un beau livre sur la *Phénoménologie de l'esprit* ; mais il est très difficile de soutenir cette thèse, et nous sommes forcés de reconnaître qu'il y a des chapitres à ajouter à la *Phénoménologie de l'esprit*. Tournons-nous vers la *Logique* qui procède d'une tout autre manière, si le point d'aboutissement est le même : c'est-à-dire l'esprit absolu. Mais le fait que le point d'aboutissement soit le même peut nous rendre un peu sceptiques vis-à-vis des deux procédés. Pourquoi y a-t-il d'une part la *Phénoménologie de l'esprit* et d'autre part la *Logique* ? C'est un des grands problèmes qui se posent pour ceux qui tentent d'interpréter Hegel.

La *Phénoménologie de l'esprit* devait être comme la préface de la *Logique*, mais en même temps elle arrive au point d'aboutissement même de la logique. Ce n'est pas le seul problème que soulève la théorie de Hegel.

Il faut recourir à Kierkegaard pour voir comment la dialectique, telle que l'a conçue Hegel, ne peut pas satisfaire, car, dit Kierkegaard, premièrement elle ne peut pas commencer, deuxièmement elle n'a pas de milieu, et troisièmement elle n'a pas une fin réelle.

Pour commencer par le plus simple, Kierkegaard nous dit : elle n'a pas une fin réelle parce qu'il n'y a pas d'éthique chez

Hegel ; nous restons dans le domaine de la contemplation. Nous ne voyons pas comment le système hégélien déboucherait sur une règle morale. Nous savons que la liberté est la nécessité comprise, mais cela ne nous dit pas comment agir dans un cas particulier, et Hegel nous dit que le réel est rationnel, que le rationnel est réel, donc qu'il n'y a qu'à accepter le mouvement tel qu'il se fait, et finalement les choses telles qu'elles sont. Telle serait la conclusion logique au moins de certaines affirmations de Hegel.

Non seulement il n'y a pas de fin, mais il n'y a pas de façon de se représenter ce qui se passe entre le début et la fin, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de milieu véritable dans le système de Hegel. Tout, en Hegel, a lieu par médiation, mais la médiation est une idée qui ne peut pas satisfaire les esprits, elle ne laisse pas intacts les termes entre lesquels et au-dessus desquels elle veut se placer. Ainsi nous trouvons une critique impitoyable de l'idée de médiation à laquelle Kierkegaard oppose le médiateur, l'idée chrétienne de médiateur ; peut-être dans l'esprit de Hegel, d'ailleurs, l'idée de médiation avait-elle été dans une certaine mesure influencée par les réflexions théologiques sur le médiateur ; mais il avait généralisé l'idée, il l'avait généralisée de telle façon qu'il n'y avait plus rien d'immédiat. Or, pour Kierkegaard, la philosophie est essentiellement recherche de l'immédiat, comme d'une autre façon elle le sera pour Bergson. Mais, dans un système de médiation universelle, il ne reste plus d'immédiat, il n'y a plus de données immédiates. Sur ce point, il y a un accord entre ces deux philosophes très différents que sont Kierkegaard et Bergson : on ne voit pas comment faire marcher, en quelque sorte, le système, car dans la sphère de la logique, et c'est un nouvel argument de Kierkegaard, il ne peut pas y avoir de mouvement ; par conséquent, il ne peut pas y avoir de mouvement de médiation ; le mouvement appartient au réel et il n'appartient pas à

la logique. Ainsi, en opposition à l'affirmation de Hegel que le réel est rationnel, c'est-à-dire logique, et que le rationnel est réel, Kierkegaard sépare le réel et le rationnel, le mouvement étant caractéristique du réel et n'ayant pas de place dans la logique ou le rationnel.

Mais remontons du milieu du système à son début, comme nous avons remonté de sa fin à son milieu, et nous voyons que le système non seulement ne peut pas se continuer et se finir réellement, mais qu'il ne peut pas commencer. En effet, quel est le commencement du système chez Hegel ? Il y a deux commencements, et nous avons déjà suggéré que ce fait montre que peut-être aucun des deux n'est pleinement valable. Dans *La Phénoménologie de l'esprit*, Hegel part de la critique du « mien », de « l'ici » et du « maintenant », et dans la *Logique* il part de l'idée d'être. Comment, de la critique du « mien », de « l'ici » et du « maintenant », faire sortir quelque chose ? Hegel pense qu'il faut faire intervenir la perception ordinaire qui est elle-même insuffisante, mais qui fournit à la science les moyens de s'élever au-dessus de cette perception même. Mais Kierkegaard nous dit que « l'ici », le « maintenant » et le « mien » sont des réalités irréductibles, définitives, auxquelles il y a lieu de se tenir. Ainsi il n'y a pas possibilité pour l'esprit de s'élever au-dessus d'elles, même par la médiation. Quant à l'idée d'être mise au commencement de la *Logique*, elle ne peut pas non plus nous satisfaire. On dit que l'être est, mais Hegel dit bien que l'on ne peut rien en dire d'autre, du moins de cet être abstrait. Ce philosophe n'est pas le premier à remarquer que l'idée complètement abstraite de l'être est une idée équivalente au non-être. Mais, par une sorte de subterfuge, il nous dit que l'être et le non-être peuvent s'unir, s'unissent dans le devenir. Kierkegaard fait remarquer que si Hegel ne connaissait pas par observation le devenir, il n'aurait jamais pu dire que le devenir est union de l'être et du non-être.

Sans doute, nous pouvons dire que tout ce qui est, est né du néant et va au néant, c'est une façon légitime de s'exprimer, si du moins on attache une valeur, et Kierkegaard lui-même attachait une valeur, à l'idée de néant. Mais que l'être aille au néant et vienne du néant, cela ne signifie pas encore que l'idée de devenir est la synthèse de l'idée d'être et de l'idée de néant ; et cette synthèse, si nous réfléchissons un peu, ne produirait rien, puisque l'être étant néant équivaut à zéro, le non-être équivaut aussi à zéro, et ainsi, avec ces deux zéros, nous ne pouvons pas faire une synthèse et même nous ne pouvons rien faire du tout.

Ainsi, nous voyons cette première révolte contre le système hégélien qui est celle de Kierkegaard. Cette révolte s'appuie au fond sur une expérience à la fois métaphysique et religieuse : l'expérience de l'existence et l'expérience de l'être auquel s'ouvre l'existence et qui est Dieu. Il serait difficile de démêler toutes les expériences métaphysico-religieuses et psychologico-religieuses qui sont au fondement de l'expérience métaphysique de Kierkegaard ; il y aurait en particulier les expériences du malentendu, qui va du malentendu vécu par Kierkegaard, entre lui et sa fiancée, au malentendu entre Dieu et le monde qui s'exprime par la crucifixion de Dieu. Il y a là une catégorie très générale qui domine donc la métaphysique de Kierkegaard et qui est une expérience métaphysique.

Mais je ne veux pas m'arrêter à Kierkegaard et je veux mentionner deux autres philosophes alliés l'un à l'autre : Bergson et James, qui prennent parti également contre Hegel, au nom des données immédiates comme dit Bergson, au nom de la liberté, de la nouveauté comme dit James. En effet, le système hégélien est tel, d'après James, qu'il n'y a plus en lui de nouveauté possible. Tout le réel est rationnel et tout le rationnel est réel : cela équivaut à dire que tout peut être prévu et qu'il n'y a rien de réellement nouveau, que le nouveau se fait avec

l'ancien, et c'est au nom de la nouveauté que Bergson et James se révoltent contre Hegel.

Nous avons essayé de voir comment se continuent et contrastent les uns avec les autres les systèmes philosophiques et, derrière ceux-ci, les expériences métaphysiques ; et de même que nous avons suivi l'influence de Descartes, en particulier sur Spinoza et Leibniz, et que nous avons vu là une sorte de tranche logique d'histoire de la métaphysique, nous avons tenté de faire la même opération pour ceux qui ont suivi Kant, c'est-à-dire d'abord pour Fichte, Schelling et Hegel. Nous aurions pu montrer comment se constituait, par exemple, le système de Hegel à partir de l'observation que Kant fait au sujet des catégories de la modalité, qu'elles vont en quelque sorte par trois et que, dans chacun des cas, la troisième est comme la synthèse des deux autres qui forment la thèse et l'antithèse ; il y a d'un côté la cause, d'un autre côté la substance et, en troisième lieu, comme synthèse, il y a la réciprocité d'action, et Kant nous montre la même chose pour les autres catégories. Il y avait là une triade qui a donné probablement à Hegel l'idée de sa propre triade : thèse, antithèse, synthèse. D'autre part, il voyait dans les antinomies de la raison une thèse et une antithèse, et il était naturel qu'il appliquât l'idée de synthèse à l'union possible de la thèse et de l'antithèse, ce que n'avait pas fait Kant, du moins ce qu'il n'avait pas fait clairement, de sorte que si la thèse dit que le monde a un commencement, si l'antithèse dit qu'il n'a pas de commencement, il faudrait essayer de trouver une synthèse entre ces deux idées. Hegel pense que l'on peut en même temps trouver une synthèse et dépasser en quelque sorte le problème à l'aide de l'esprit absolu. Mais nous avons vu qu'un certain nombre de philosophes se révoltent contre cette idée de l'esprit absolu et nous avons considéré un des premiers, en tout cas le plus connu parmi les premiers philosophes qui se sont révoltés contre l'hégélianisme, et qui est

Kierkegaard. Mais nous avons aussi vu l'opposition de James et de Bergson à Hegel.

En reprenant notre histoire de la philosophie à partir de Kant, nous verrons qu'il y a une autre série de problèmes qui viennent se développer à partir du kantisme, et particulièrement à partir des antinomies de la raison pure ; il s'agit de la question du fini et de l'indéfini.

Renouvier choisit parmi les thèses et les antithèses devant lesquelles nous place Kant les thèses, et nous dit que choisir les antithèses c'est nier la personnalité ; en effet, d'après l'antithèse, il n'y a pas d'acte de commencement absolu ; étant donné un de nos actes, nous pouvons toujours le faire dériver d'actes antérieurs ; nous retrouvons là chez Renouvier, et avant Bergson, l'idée que si l'on veut de la nouveauté et de la création, il faut refuser la position hégélienne. D'après ce philosophe, il faut la refuser en adoptant les thèses et en refusant les antithèses. Si on adopte les thèses, alors on peut accepter les discontinuités dans le mouvement universel, c'est-à-dire des moments de liberté que Renouvier définit comme des commencements de séries. On peut accepter par là même, dit-il, un monde limité dans l'espace et dans le temps, et on est amené à l'affirmation de l'idée de création et de la réalité de la création.

Il y a un commencement du monde, il n'y a pas de séries qui se poursuivent à l'indéfini, il y a un premier commencement et il y a donc un Dieu. Sans doute Kant n'avait pas nié l'idée de Dieu, mais il ne l'avait restaurée que du point de vue éthique, tandis que Renouvier nous indique que si nous choisissons les thèses, si nous refusons les antithèses, nous pouvons refuser le déterminisme et l'athéisme et adopter la liberté et Dieu.

A cette philosophie qui choisit les thèses vint s'opposer en France, particulièrement avec Léon Brunschvicg, une philosophie qui choisit les antithèses, car choisir les thèses, dit Brunschvicg, c'est arrêter le mouvement de l'esprit. Etant donné un

acte de nous-même ou un événement de l'univers, nous avons toujours à remonter plus loin dans la recherche des antécédents de cet acte ; on ne doit pas arrêter l'élan de la raison, elle conserve toujours, suivant une expression de Malebranche qu'aimait à citer Brunschvicg, du mouvement pour aller plus loin. Les thèses, malgré l'apparence, enferment la raison dans des limites ; les antithèses son l'affirmation de l'activité infinie de la raison qui se traduit dans l'indéfinité des phénomènes qu'elle pose les uns avant les autres. Nous voyons donc là deux écoles de pensées : ce que l'on appelle le néo-criticisme de Renouvier, et ce que nous pouvons appeler le néo-kantisme de Brunschvicg, qui tous deux s'appuyant sur Kant s'opposent l'un à l'autre, parce qu'ils choisissent dans l'héritage de Kant des parts opposées de cet héritage.

Si maintenant nous demandons quelle est la place de Bergson vis-à-vis de ces doctrines de Renouvier et de Brunschvicg, nous verrons qu'il ne peut être ni pour l'une ni pour l'autre, car Renouvier définit la liberté comme commencement absolu, et Bergson sait bien qu'il faut plutôt la comparer à la croissance et à la maturation d'un fruit ou bien à l'écoulement d'un fleuve, qu'il peut y avoir la discontinué en apparence, mais que la réalité profonde c'est la continuité, mais une continuité qui n'est pas intellectuelle comme celle que conçoit Brunschvicg ; c'est une continuité tout intérieure, mais d'affection, de sentiment ; par conséquent, il faut faire une place à Bergson en dehors des deux philosophies que nous venons de mentionner, en dehors de celle de Renouvier comme de celle de Brunschvicg.

C'est encore à partir, non plus peut-être de Kant, mais de Hegel, que nous pouvons comprendre le développement du néo-hégélianisme anglais, avec Bradley et Bosanquet, deux philosophes qui s'inspirent de Hegel mais qui le transforment profondément. Bradley montre que nous en pouvons pas embrasser

la totalité de l'expérience, et que pourtant cette totalité, d'après lui, est, ou plutôt doit être constituée par les faits de notre expérience, mais une fois qu'ils auront été transmués et transformés. Ainsi, il y a un absolu semblable à l'absolu hégélien, mais on ne monte pas vers lui, comme chez Hegel, en suivant le développement de l'histoire ; ce que veut Bradley, c'est montrer devant chaque position, chaque affirmation, qu'elle est non satisfaisante et qu'il faut poser au delà d'elle l'absolu dans lequel seront réconciliées toutes les contradictions et unies toutes les relations qui sont dans l'expérience. Par exemple, pour reprendre les idées de « mien », d'« ici » et de « maintenant », il faut effacer le caractère d'irréductibilité, d'hostilité, qu'ont les différents « ici », « mien » et « maintenant », pour aller vers cette expérience absolue. Le défaut du système de Bradley réside dans le fait que nous ne pouvons rien dire de cette expérience absolue, puisqu'elle est située dans un domaine qui transcende toutes les relations. L'expérience de Bradley est fondée sur l'expérience de l'insuffisance des relations, car une relation n'est que par les termes qu'elle relie les uns aux autres ; nous ne pouvons dire ni qu'elle est sans ses termes puisqu'elle les implique, ni qu'elle est réductible à ses termes. Et si nous nous interrogeons sur ces termes eux-mêmes, nous sommes placés devant le problème de savoir si eux-mêmes ne sont pas constitués de relations. Bradley a le sentiment, faux croyons-nous, que nous ne pouvons pas nous contenter des relations, qu'il nous faut des termes, qu'il faut que les relations soient accrochées à des termes ; mais ces derniers, nous ne pouvons jamais les définir sans les relations, ni les relations sans des termes. Nouveau motif, nouvel aspect du même motif pour affirmer un absolu. Mais nous ne pouvons rien dire de celui-ci et nous ne pouvons rien penser à son sujet sauf qu'il est, et nous pourrions nous interroger pour savoir si entre cette affirmation de Bradley et certaines affirmations de Heidegger au

sujet de l'idée d'être et de l'être même, il ne pourrait pas y avoir une comparaison possible, malgré la différence d'accent.

Bosanquet, le second philosophe que j'ai nommé, se distingue de Bradley par le fait qu'il insiste beaucoup plus sur la possibilité de saisir des absolus dans notre expérience, par exemple, une œuvre d'art est un absolu et un ensemble de relations surmontées et dépassées par une idée. L'absolu cesse pour lui d'être cette inconnissance telle qu'elle était pour son compagnon et ami, Bradley.

Nous voyons les difficultés auxquelles arrive cette théorie des néo-hégéliens anglais, et particulièrement de Bradley. C'est une sorte de scepticisme, de relativisme universel, bien qu'ils maintiennent très fortement l'idée d'absolu, disant qu'il n'y a de vrai que l'absolu, mais que rien de ce que nous possédons n'est absolu. On peut en conclure que rien de ce que nous possédons n'est vrai. Ainsi l'affirmation de l'absolu a pour conséquence de dégrader toutes nos vérités, de faire de nos vérités des sortes d'erreurs ou de mensonges. Ne faut-il pas alors réviser la théorie de ces néo-hégéliens et dire qu'il y a des relations et des termes, sans que l'on ait à affirmer que ce soit une erreur de constituer ainsi relations et termes ?

Ne faut-il pas admettre qu'il peut y avoir des termes indépendants des relations ? Cela est nécessaire, disent ceux que l'on appelle les néo-réalistes anglais et américains, si l'on veut justifier la connaissance ; car connaître quelque chose, c'est entrer en relation avec ce quelque chose, sans le modifier. Si on dit que toute relation transforme la chose qui entre dans cette relation, on est amené à dire que connaître une chose, c'est la transformer, c'est-à-dire que connaître une chose, c'est finalement ne pas la connaître telle qu'elle est, mais la connaître telle que nous la faisons. Ainsi, les néo-réalistes sont amenés à dire qu'il faut admettre l'indépendance des termes par rapport aux relations, l'indépendance de l'objet connu par rapport à la

connaissance que j'en ai. C'est par là même une critique de Berkeley : être ne consiste pas à être perçu, et ce sont deux idées distinctes, et le fait qu'elle soit perçue ne change pas l'être de la chose. C'est cette théorie qui a été exposée particulièrement par Russell, d'abord dans son volume consacré à Leibniz, où il essaye de réfuter la monadologie leibnizienne par sa théorie de l'indépendance des termes par rapport aux relations.

Peu à peu, nous sommes passés de l'idéalisme de Hegel au réalisme avec ces philosophes, auxquels s'est rattaché, à la fin de sa vie, William James dans quelques-uns de ses essais. Mais le réalisme est une théorie telle qu'elle nous amène elle-même à une sorte de mouvement de pensées non pas contradictoires, mais dont les deux aspects sont difficiles à définir ensemble. Le réalisme nous dit que la chose est indépendante de notre connaissance, mais il tend à nous dire aussi que la chose et la connaissance que nous avons d'elle sont identiques, sont une seule et même chose. C'est cet aspect du réalisme que l'on trouve par exemple dans le début de *Matière et Mémoire* de Bergson et dans les articles de James sur la conscience, en particulier dans l'article intitulé : « La conscience existe-t-elle ? » En posant cette question, William James veut nous dire qu'il serait tout au moins intéressant de faire l'hypothèse qu'il n'y a pas, par exemple, d'une part cette table que je vois, et d'autre part l'image que j'ai de cette table. Disons que c'est la même chose qui, dans un cas, est dans le monde extérieur, c'est-à-dire auprès de la chaire, devant les bancs, et qui dans l'autre cas est dans mon esprit, c'est-à-dire pour le moment présent dans l'exposé que nous faisons du réalisme. Ces deux tendances qui existent à la fois chez James se sont dissociées ensuite et ont donné naissance à deux réalismes différents, l'un étant le néo-réalisme dont nous venons de parler, l'autre le réalisme dit réalisme critique ; le premier insistant sur l'homogénéité de ce qui est dans le réel et de ce qui est dans mon esprit, sur la possibilité de

faire disparaître la conscience en tant qu'entité séparée, l'autre insistant, au contraire, sur le fait que nous ne pouvons pas faire cette opération prônée par le néo-réalisme et qu'il faut laisser distincts l'esprit et la nature, l'esprit et les choses.

Quelles sont les relations de la situation de ces doctrines de l'Angleterre et de l'Amérique d'avant-guerre avec celles de beaucoup des philosophes de l'Angleterre et de l'Amérique d'aujourd'hui, c'est-à-dire avec l'analyse linguistique, avec ce qui était appelé, il y a quelques années, le positivisme logique ? Il y a des liens profonds entre ces différentes doctrines, mais l'analyse linguistique se contente d'observer le langage, de poser des questions prudemment, trop peut-être, au sujet du langage, et elle risque par là d'esquiver précisément cette expérience métaphysique à la recherche de laquelle nous sommes.

Je ne veux dire qu'un mot du matérialisme dialectique qui dérive de Hegel, dont les termes ont une dialectique interne en quelque sorte, l'idée du dialectique amenant à se demander ce qu'est l'idée de matière, faisant éclater peut-être cette idée, de sorte qu'il y a une contradiction interne dans l'idée même de matérialisme dialectique ; car nous savons peut-être ce qu'est la dialectique, mais nous ne savons plus très bien ce qu'est la matière, à moins que l'on ne veuille désigner par la matière, comme le faisait Lénine, avant tout le réalisme, l'antiberkeleyanisme ; affirmer la matière, c'est pour lui affirmer qu'il y a quelque chose qui est en dehors de la pensée ; il reste que c'est là une affirmation antidialectique, et le problème se repose de savoir quelle signification exacte donner à l'idée de matérialisme dialectique. Mais c'est peut-être là une contradiction féconde, diront les matérialistes dialectiques.

Nous ne pouvons pas oublier, dans cette revue des expériences métaphysiques nées pour ainsi dire de la méditation de Kant et de Hegel, celle qui aboutit à Heidegger, et il faudrait, pour la comprendre, remonter de Heidegger à Nietzsche, de

Nietzsche à Schopenhauer, et, plus profondément, aux antésocratiques et à la méditation sur les antésocratiques. Peu de philosophes font un plus grand usage de l'idée d'expérience que Heidegger, mais ce serait le sujet de longues recherches de voir ce qu'est l'expérience chez Heidegger. C'est quelque chose d'assez proche de l'expérience que l'esprit fait de ses propres événements dans Hegel ; la question métaphysique fondamentale, pour Heidegger, c'est celle des relations entre l'être et les étants. Cette interrogation, il est très difficile d'y répondre si l'on veut se tenir aussi près que le veut Heidegger de l'idée d'expérience, car de la relation entre l'être et l'étant, précisément nous ne pouvons sans doute pas avoir d'expérience. Heidegger dirait que nous n'en avons pas, et il y a là une difficulté devant laquelle nous nous trouvons lorsque nous voulons exposer le système de Heidegger.

Voilà ce que je voulais tenter de montrer : des sortes de consécutions, de successions entre des expériences métaphysiques diverses, par exemple dans la philosophie antique, ensuite dans la philosophie moderne, à partir de Descartes, à partir de Kant et de Hegel ; mais ces consécutions de pensées philosophiques ne nous permettent pas d'adopter l'idée hégélienne, à savoir que l'histoire de la philosophie est une sorte de grande argumentation de l'esprit avec lui-même. Nous avons vu certains exemples où cette argumentation de l'esprit avec lui-même existe, mais il y a toujours des philosophes qui sont en dehors de cet enchaînement que nous avons essayé de montrer. Par exemple, nous n'avons guère parlé de Démocrite, des empiristes. Il y a une impossibilité de tracer une histoire rationnelle de l'ensemble de la métaphysique, et si on la traçait on ferait peut-être évanouir par là ce qu'il y a de spécifique dans chacune des grandes expériences métaphysiques.

Jamés oppose son empirisme à l'empirisme de ses prédécesseurs, les grands philosophes anglais : Locke, Berkeley, Hume.

Et c'est encore le problème des relations que nous trouvons ici. Nous l'avions dégagé plutôt du point de vue des doctrines en général, et même des développements des doctrines idéalistes, mais nous voyons le même problème dans les théories empiristes. Le tort de Berkeley, de Locke avant lui, de Hume après lui, c'est, dit James, d'avoir isolé les faits comme s'ils étaient indépendants les uns des autres et de ne pas avoir tenu compte des relations ; or les relations, dit-il, existent au même titre que les faits. Lorsque je dis, par exemple, que ce pupitre est sur la table, il n'y a pas seulement pupitre et table, il y a aussi « sur », dans ce cas ; dans d'autres cas, il peut y avoir « avec », et le « sur », le « avec », impliquent des réalités qui ont droit au même titre de réalité que la table et le pupitre. C'est ce qui caractérise, d'après lui, son empirisme radical : que nous ne prenons pas simplement les termes dissociés, mais aussi les termes tels qu'ils sont essentiellement associés les uns aux autres.

Ce que l'on pourrait peut-être reprocher à James, sur ce point, c'est de ne pas avoir fait attention à certains aspects de la doctrine de ses trois grands prédécesseurs. Il est certain que Berkeley affirme que les idées sont dans l'esprit, et le fait même de cette vérité un peu maladroitement énoncée montre que pour lui il y a une réalité au moins d'une des prépositions qui est : « dans ». Peut-être cette remarque est-elle extérieure, car Berkeley aurait pu montrer plus d'adresse et éviter cette préposition, mais il y a un point de la théorie de ce philosophe qui, en tout cas, ne peut pas être soumis à l'objection de James : c'est ce qu'il appelle l'affirmation de la notion. Les idées consistent dans le fait qu'elles sont perçues ; mais les notions, ce sont les activités de l'esprit en tant qu'il perçoit. L'idée est passive, d'après Berkeley, la notion est essentiellement active ; c'est pourquoi il disait que de l'esprit lui-même, en tant qu'il est actif, nous n'avons aucune idée ; mais nous en avons une

notion. Cette idée de notion qui n'intervenait pas au début de la méditation de ce philosophe a pris peu à peu une place de plus en plus grande et montre que sa philosophie n'est pas tout à fait telle que James la représentait, qu'elle est beaucoup plus proche de ce dernier qu'il ne le pensait. On pourrait dire des choses assez analogues pour Hume ; car il semble dissocier tous les termes, ne plus rien laisser de stable, tout décomposer, mais cependant il reste quelque chose qui est l'habitude et qui fait le lien. Ce fait de l'habitude montre que, pour Hume, il n'y a pas seulement des faits dissociés, mais qu'il reste, sous la forme de la coutume ou de l'habitude, des associations.

Après avoir montré ces courants d'expériences qui vont pour ainsi dire d'une doctrine à l'autre, nous pouvons revenir à l'étude de Bergson au sujet de l'intuition philosophique. Il nous dit que chaque philosophe a son intuition particulière, et l'exemple qu'il prend est précisément celui de Berkeley. Dans l'étude résumée qu'il donne sur ce philosophe dans cet article, il dit que l'on peut définir la philosophie de Berkeley par quatre thèses essentielles : l'une, une sorte d'idéalisme : la matière est un ensemble d'idées ; la seconde nominaliste, il n'y a que des idées particulières ; la troisième est l'affirmation de l'esprit et de la volonté, et la dernière pose l'existence de Dieu. Bergson fait observer que rien ne serait plus facile que de retrouver ces quatre thèses chez des contemporains de Berkeley, mais c'est le lien entre elles qui caractérise ce philosophe. Si on les prend une à une, on ne comprend pas Berkeley, et on peut bien dire que dans un second moment, de chacune d'entre elles on peut faire dériver assez artificiellement les autres ; mais ce n'est pas encore cela vers quoi veut nous mener Bergson, il veut nous mener vers l'idée qu'il y a, chez ce philosophe, une sorte d'image qui préexiste à toutes ces thèses. Bergson dit une image, nous pourrions dire une sorte d'expérience, et nous pouvons partir de n'importe laquelle pour aller vers cette image. Nous

pouvons partir soit de l'idéalisme, soit du nominalisme, soit de Dieu. Le spiritualisme de Berkeley se trouve lui-même n'être qu'un aspect de l'une quelconque des trois autres thèses. N'entrons pas dans le détail de l'argumentation bergsonienne ; l'important, c'est ce vers quoi il veut nous mener. « Ainsi, écrit Bergson, les diverses parties du système s'entrepénètrent comme chez un être vivant. » Mais ce n'est pas encore suffisant, il faudrait atteindre ce que Bergson appelle l'image médiatrice, ou bien, dans certains cas, l'image intermédiaire : « une image qui est presque matière en ce qu'elle se laisse encore voir et presque esprit en ce qu'elle ne se laisse plus toucher, fantôme qui nous hante pendant que nous tournons autour de la doctrine et auquel il faut s'adresser pour obtenir le signe décisif, l'indication de l'attitude à prendre et du point où regarder. Quelle est donc cette image médiatrice ? Je crois voir deux images, et celle qui me frappe le plus n'est pas celle dont nous trouvons l'indication complète chez Berkeley lui-même. Il me semble qu'il aperçoit la matière comme une mince pellicule transparente, située entre l'homme et Dieu ; elle reste transparente tant que les philosophes ne s'occupent pas d'elle, et alors Dieu se montre au travers ; mais que les métaphysiciens y touchent, ou même le sens commun, aussitôt la pellicule se dépolit et s'épaissit et devient opaque et forme écran, parce que des mots tels que substance, force, étendue, abstrait, etc., se glissent derrière, s'y déposent comme une couche de poussière et nous empêchent d'apercevoir Dieu par transparence. » Donc nous voyons ici, d'après Bergson, la raison pour laquelle Berkeley a été théiste, a été nominaliste, a voulu que nous ne voyions que des images particulières et a été idéaliste. Mais nous pouvons encore aller plus loin, à l'aide de l'autre image, nous dit Bergson. « Il y a une autre comparaison souvent évoquée par le philosophe et qui n'est que la transposition directe, auditive de l'image visuelle que je viens de décrire : la matière serait

une langue que Dieu parle.» Nous ne comprenons Berkeley, nous dit Bergson, que si nous avons ces deux images, surtout la seconde, sous les yeux. Si nous traduisions l'image en concept, nous la perdrons par là même, et il nous invite à essayer d'atteindre ce qu'il appelle l'intuition originelle de Berkeley, ce que j'ai appelé l'expérience. « Prenons tout ce que ce philosophe a écrit, faisons remonter ses idées éparpillées vers l'image d'où elles étaient descendues, haussons-les maintenant, enfermées dans l'image, jusqu'à la formule abstraite qui va se grossir de l'image et des idées ; attachons-nous alors à cette formule et regardons-la, elle si simple, simplifiée encore, d'autant plus simple que nous aurons poussé en elle un plus grand nombre de choses.» Il aboutit à l'affirmation que l'historien ne doit donc pas s'intéresser autant qu'il le fait d'ordinaire aux influences.

« Les quatre thèses de Berkeley sont sorties de là par ce que ce mouvement a rencontré sur sa route les idées et les problèmes que soulevaient les contemporains de ce philosophe. En d'autres temps, il aurait sans doute formulé d'autres thèses, mais le mouvement étant le même, ses thèses eussent été situées de la même manière par rapport les unes aux autres. Elles auraient eu la même relation entre elles.»

La thèse de Bergson est extrêmement intéressante et paradoxale, pour lui et peut-être en elle-même. Ce philosophe est un philosophe de la durée, et il essaye de ressaisir, chez chaque philosophe, une intuition indépendante, pour ainsi dire, de la durée, et cela doit valoir aussi pour lui comme pour n'importe quel grand philosophe, non seulement indépendante du temps, mais aussi de l'évolution du philosophe. Pour chacun, il y a comme un point d'où tout dérive.

Ceci nous permet alors d'esquisser l'opposition de deux formes de l'expérience. Il y a deux façons de connaître : d'un côté nous aurons des faits qui se juxtaposent à des faits, dans

le sens de la multiplicité distincte ; « mais d'un autre côté nous devons avoir une pénétration réciproque qui est pure durée, réfractaire à la loi et à la mesure ; dans les deux cas, expérience signifie conscience, mais dans le premier la conscience s'épanouit au-dehors et s'extériorise par rapport à elle-même, dans le second elle rentre en elle, se ressaisit et s'approfondit. » C'est de cette façon que l'on peut s'introduire à l'intérieur de soi et de la matière, et c'est ce qu'a déjà essayé de faire Berkeley, grâce à cette image médiatrice ou intermédiaire. Et parlant de Berkeley, finalement Bergson nous parle de lui-même, et c'est en face de l'expérience bergsonienne que nous nous trouvons. « La matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous ; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous, quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait ; nous descendons alors à l'intérieur de nous-mêmes : plus profond sera le point que nous aurons touché, plus forte sera la poussée qui nous renverra à la surface ; l'intuition philosophique est ce contact, la philosophie est cet aimant ramené au-dehors par une impulsion venue du fond. Nous rejoindrons la science au fur et à mesure que notre pensée s'épanouira en s'éparpillant. »

Cette phrase formule les rapports de la philosophie et de la science, et ils ne se poseraient peut-être pas aujourd'hui dans les termes dans lesquels se les posait Bergson. Nous ne pouvons pas ne pas avoir noté au passage qu'il applique le mot : abstrait à l'idée centrale, et peut-être faudrait-il réviser sur ce point le passage même de Bergson. Peut-être est-ce l'historien de la philosophie, par là même qu'il dégage une thèse, qui la voit sous forme abstraite ; mais pour Berkeley et pour Bergson lui-même, en tant que ce passage décrit ce qui se passe chez Bergson en même temps qu'il suppose ce qui se passe chez Berkeley, cela n'est pas abstrait, c'est au contraire une plénitude concrète, et tout le travail du philosophe a consisté, au cours de sa vie, à

corriger sa formule, dit Bergson, et à corriger sa correction. Et cela s'applique très bien à Berkeley qui, comme quelques autres philosophes dont nous avons parlé : Fichte, Schelling, a eu plusieurs conceptions diverses, si diverses que l'on peut dire qu'il est parti d'un empirisme très radical et est arrivé à une sorte de platonisme, « corrigeant sa formule et corrigeant sa correction », comme dit Bergson. « Le philosophe se rectifie encore, alors qu'il croyait se compléter », et c'est ce que nous avons vu pour ces trois philosophes que nous venons de mentionner.

Mais quoi qu'il y ait au principe de cette expérience métaphysique, nous dit Bergson, ce qu'il y a d'abord se présente au moins comme une négation. Le premier acte philosophique de Bergson a été de dire non au kantisme, auquel la plupart de ses camarades s'étaient ralliés ; il doit y avoir, pensait-il, quelque chose de faux chez Kant, et c'est pour cela qu'il s'est d'abord attaché au spencérisme. Mais la négation du spencérisme a suivi la négation du kantisme ; il a dit non à Spencer comme il avait dit non à Kant, parce qu'il y avait en lui une puissance intuitive de négation. L'image qui est dans l'esprit de Bergson est d'abord une image négative, mais en réfléchissant sur elle, il voit dans cette image même une affirmation qui est celle de la durée, s'opposant à la fois à Kant et à Spencer.

### CHAPITRE III

Nous avons vu comment l'on peut s'efforcer de découper des tranches de doctrine qui s'expliqueraient les unes par les autres, par exemple, pour la philosophie moderne, qui s'expliqueraient à partir de Descartes ou de Kant. En face de cette conception, nous avons dressé la conception bergsonienne qui nous dit qu'un philosophe ne dépend jamais de ses prédécesseurs, que ce n'est jamais là du moins l'explication profonde d'un philosophe, que celui-ci a toujours voulu dire une seule et même chose que l'on peut découvrir par un certain effort d'intuition sous toutes ses doctrines ; et cette chose, il l'aurait dite sans doute de façon toute différente, mais il l'aurait dite même s'il était né à une autre époque. Et il nous est arrivé de comparer cette pensée bergsonienne avec celle de Heidegger qui dépasse la pensée bergsonienne (il s'agirait de voir si elle la dépasse à juste titre), qui affirme non seulement que tout grand philosophe a dit une seule et même chose, mais que, bien plus, tous les grands philosophes ne disent qu'une seule et même chose. L'histoire de la philosophie est mise au second plan d'un côté comme de l'autre. Il serait très long, et nous avons ailleurs essayé de le faire, de voir la part de justesse et la part de faus-

seté qu'il y a dans la thèse de Heidegger mentionnée aujourd'hui. Disons seulement que cela nous forcerait d'abord à exclure les philosophes empiristes pour ne prendre que ceux qui se rattachent à la tradition rationaliste, ou qui, par exemple, comme les présocratiques, se trouvent en dehors de l'alternative réalisme-idéalisme, empirisme-rationalisme ; cela nous forcerait en outre à essayer de traduire en termes héraclitéens Parménide et en termes parménidiens Héraclite.

Mais je retourne à la thèse bergsonienne, moins difficile à soutenir, et que l'on peut admettre beaucoup plus facilement, à savoir que chaque grand philosophe a voulu dire une seule chose. Nous avons pourtant observé qu'il existe des philosophies dont les auteurs ont changé d'intuition à un certain moment, et c'est précisément le cas d'un des philosophes qu'a le plus et le mieux étudiés Bergson, c'est le cas de Berkeley, parti d'une sorte d'empirisme assez radical et arrivé à une sorte de platonisme. Nous avons dit que nous trouvions, dans certaines des philosophies des post-kantiens, des transformations qui ne sont pas, au fond, moins essentielles. Ainsi, il n'est pas dit qu'un seul philosophe n'ait qu'une expérience philosophique, il peut en avoir plusieurs.

Ceci devrait être complété, puisque nous parlons de Bergson, par un passage d'un de ses articles sur l'intuition, où il dit que la science donne parfois des coups de sonde dans le réel. La découverte du calcul infinitésimal aux *xvi<sup>e</sup>* et *xvii<sup>e</sup>* siècles est un de ces coups de sonde, dit Bergson, peut-être imprudemment, peut-être génialement. Voilà une façon pour la science d'aller plus loin qu'elle ne fait d'ordinaire, de se mettre en contact avec ce que Bergson appelle la durée. Naturellement, elle ne peut le faire que d'une façon approximative ; le calcul infinitésimal ne peut nous donner qu'une approximation du caractère profondément temporel du monde, une approximation de la durée. Il n'en est pas moins vrai que par le fait

même qu'il dit que la science peut nous faire approcher d'une expérience métaphysique, il pose la question des rapports entre la philosophie et la science, des rapports entre l'expérience scientifique et l'expérience métaphysique ; et il est clair que pour Bergson, le philosophe doit tenir compte de l'état de la science au moment où il pense ; mais pour Bergson, ce n'est là sans doute qu'une sorte de circonstance accidentelle, puisque le philosophe, avant ou après la découverte du calcul infinitésimal, aurait dit à peu près la même chose. Leibniz aurait construit toute sa philosophie avant la découverte du calcul infinitésimal aussi bien qu'au moment où d'autres et lui le découvraient.

Peut-être y a-t-il là un motif pour mettre en question l'interprétation bergsonienne, précisément dans le cas de Leibniz, où nous voyons l'union de la science et de la philosophie. Leibniz savant vient à l'aide du Leibniz philosophe, et réciproquement. Nous pouvons concevoir la philosophie de Leibniz à partir de données très diverses, par exemple à partir de la dynamique, c'est-à-dire à partir de la considération de la force opposée au mécanisme cartésien, à partir du calcul infinitésimal, à partir aussi d'une certaine conception aristotélicienne de la logique, à partir enfin de l'observation du moi dans ses tendances et dans son effort. Il y a donc quatre points de départ de l'expérience métaphysique d'un philosophe comme Leibniz. Cas exceptionnel sans doute, en ce sens qu'il est un grand philosophe en même temps qu'un savant génial.

A partir de là, nous pourrions même nous poser la question plus générale des rapports qu'il doit y avoir entre l'expérience métaphysique et les sciences, ce que nous pourrions appeler l'expérience scientifique ; nous pourrions admettre qu'il y a une sorte de complémentarité, pour prendre un mot employé peut-être trop souvent aujourd'hui, de la science et de la philosophie. La science nous donne des vues éparses sur le réel, la philo-

sophie ou la métaphysique essaie d'embrasser la totalité ; mais comme nous nous rendons compte que la totalité ne peut jamais être saisie, et comme d'autre part les savants aujourd'hui se font philosophes (il n'est que de lire les livres de Heisenberg et Bohr), nous voyons qu'il y a là un principe d'union entre ces deux expériences.

Nous venons de prendre Bergson comme point de départ de nos réflexions. Le livre de Ferdinand Alquié sur l'expérience peut nous servir aussi, car si Bergson affirme l'expérience métaphysique, nous pouvons dire que Alquié nie la possibilité de cette expérience. Les expériences spécifiées nous renvoient, d'après lui, à autre chose par quoi elles prennent leur sens. Cette autre chose qui, selon le cas, apparaît comme le monde en soi, l'activité transcendante de l'esprit ou la personne, peut-elle être à son tour objet de cette expérience ? S'il en était ainsi, l'expérience refermerait son cercle, empiristes et idéalistes se trouveraient réconciliés. F. Alquié nous dit ainsi que l'expérience spécifiée, c'est-à-dire l'expérience particulière et spécifique, nous renvoie à autre chose qui serait l'expérience métaphysique. Mais on voit déjà, par la fin des lignes que j'ai citées, que cette expérience métaphysique, il la nie, c'est-à-dire que pour lui elle est quelque chose dont nous aurions grand besoin : une exigence, mais qui ne peut jamais être une réalité. N'y a-t-il pas chez Descartes, se demande-t-il, une sorte de présence que nous avons à reconnaître plus encore qu'à démontrer ? Il s'agit de savoir à quelles conditions peut être une expérience de l'être. Nous voyons s'introduire ici un concept, auquel jusqu'ici nous avons fait peu appel : le concept de l'être. Alquié suppose que l'expérience métaphysique et l'expérience de l'être coïncident. Il remarque que cette expérience de l'être constitue une sorte de limite et que la position de l'être rendrait intelligible l'expérience elle-même, en tant qu'il serait totalité et unité, mais que nous n'avons pas l'expérience proprement dite de

l'être. Il s'agit alors pour lui de savoir ce que nous dit exactement Descartes à partir de son *Cogito*. D'après Alquié, le *Cogito* cartésien est moins l'objet d'une expérience spécifique que la condition de toute expérience possible. Il note très justement que le *Cogito* renvoie à autre chose qu'au moi dont il doute, renvoie à son propre être, car la pensée n'est que l'attribut essentiel de la chose pensante, et renvoie finalement à Dieu, car je ne puis me penser comme un moi fini qu'à partir de l'infini.

Il est certain que, pour Descartes, je ne me pense comme fini que parce que j'ai idée de l'infini. Quel est alors le rapport de cette idée de l'infini et de moi ? Alquié nous dit un peu plus loin : « Il semble bien y avoir, dans la conscience cartésienne, quelque présence de Dieu, mais Descartes nomme cette présence idée de Dieu, et loin d'y découvrir directement l'existence de Dieu, il démontre Dieu comme étant la cause de son idée. » Le problème se transforme alors en celui de la relation de Dieu et de l'idée de Dieu. Il est certain que l'idée de Dieu a chez Descartes une place éminente, est une réalité éminente, est presque Dieu, est en tout cas, comme le dit Descartes, la marque de Dieu dans la créature, est quelque chose de divin. S'il nous est arrivé de dire que le *Cogito* est une expérience métaphysique, c'est parce que nous avons pensé que, dans le *Cogito*, l'infini est présent ; le *Cogito* est un *Dubito*, et je ne peux me penser comme imparfait que parce que j'ai l'idée de parfait. Mais qu'est-ce que cette idée de parfait ? C'est le parfait lui-même. Là il y aurait évidemment une discussion possible sur la relation entre le parfait et son idée, mais l'idée de parfait ne peut être que parfaite, et par conséquent ne peut être que le parfait.

Descartes, dit Alquié, voit dans le *Cogito* la condition de l'expérience plutôt que l'expérience. Mais cette idée même de condition de l'expérience est une idée bien plus kantienne que

cartésienne. « Sans doute croyons-nous que le mouvement qui conduit Kant à une telle séparation n'est pas différent, dit-il, de celui des grands philosophes classiques ; *La Critique de la Raison Pure* se construit tout entière au cœur de la certitude préalable que le monde objectif n'est pas l'être et qu'on doit s'élever à l'être comme Platon le fait et comme Descartes, d'une façon différente, le fait. » Pour Alquié, l'être n'est présent que comme condition, que comme exigence. Et il pense que si l'on n'admet pas cette position, on tombe soit dans l'hégélianisme, soit dans une sorte inférieure de platonisme, soit dans le bergsonisme. Il y a en effet opposition radicale, sur ce point, entre les pages de Bergson que nous avons lues et celles d'Alquié. Mais n'y a-t-il pas autre chose dans la pensée de F. Alquié que ce qu'il vient de nous dire ? Il affirme qu'il y a une exigence non satisfaite de l'être. Il s'agirait de savoir non seulement si nous pouvons admettre l'équivalence entre métaphysique et affirmation de l'être, mais si l'exigence n'est pas telle qu'elle va un peu plus loin que ne le pense Alquié.

C'est ici qu'il convient de compléter le livre de F. Alquié sur l'expérience par son livre intitulé *Philosophie du Surréalisme*. Il cite un passage d'André Breton : « Tout porte à croire qu'il existe un certain point de l'esprit où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas, cessent d'être perçus contradictoirement. » Ainsi, il participe à cette volonté du Surréalisme qui est une volonté d'expérience métaphysique. « Le Surréalisme, écrit-il plus loin, a frayé le chemin aux démarches de cette raison, non certes, comme parfois il l'a cru, en empruntant à Hegel une dialectique qui n'avait rien à faire avec son propos, mais en montrant que le contact avec l'immédiat contient lui-même sa clarté, et la clarté est toujours la même, qu'on la cherche dans les rencontres du hasard, dans la poésie, ou dans l'amour. » Il y a donc là un effort pour lequel Alquié proclame

sa sympathie, effort vers ce que les surréalistes appellent le Surréal. « Quel est donc, une fois encore, le corrélatif de cette conscience ravie, attentive, inquiète, de cette conscience religieuse qui ne s'oriente plus vers aucun contenu dogmatique ou révélé, de cette conscience métaphysique qui ne croit plus à la métaphysique ? Ce contenu est le Surréal ; c'est pourquoi l'on peut dire que le surréel est la fin de la conscience surréaliste ; il est à cette conscience ce que l'objectivité physique est à la conscience scientifique, ce que l'être dont trop souvent il remplit la fonction est à la conscience métaphysique. » Evidemment, les surréalistes ne se satisferaient pas de cette idée qu'ils *tendent* vers le surréel, que ce surréel est la *limite* de leur conscience ; ils veulent le posséder et le saisir. Sans doute est-il très difficile, comme le dit F. Alquié, de définir ce surréel, mais nous voyons là une tentative importante pour dépasser ce qui est du domaine des faits, et nous pouvons admettre que l'essence de cette expérience surréaliste est analogue à l'expérience métaphysique. C'est ce à quoi, en définitive, Alquié ne se rallie pas complètement : « La science, dit-il, oublie l'absence de l'être », et je crois que Heidegger dirait exactement la même chose. « La poésie, continue-t-il, nous en sort en produisant dans l'imaginaire cette illusion d'immanence que l'on nomme beauté. » Tel est le rôle, rôle de consolation, que réserve Alquié à la poésie, et sur ce point André Breton ne serait pas d'accord avec lui. Quant à la métaphysique : « La métaphysique, nous dit-il, est discours sur l'absence ; en elle l'esprit se sépare de l'homme, refuse de le tenir pour un principe, s'élève à l'incompréhensible au delà que l'homme ne contient pas, mais signifie. » Malgré quelques réserves, il semble presque prêt à affirmer cette expérience métaphysique, puisque là nous sommes « élevés à l'incompréhensible au delà que l'homme ne contient pas, mais signifie ». Sans doute, en écrivant le mot « signifie », Alquié s'est-il rappelé l'antique adage d'Héraclite, à savoir que ce qui

est vrai, ni ne se cache, ni ne se montre, mais signifie. Il voit bien en tout cas qu'il y a une différence entre sa position et celle du Surréalisme.

Telle est la conclusion de ce livre ; elle est très proche de ce que nous essayons d'exposer, à savoir qu'il y a un incompréhensible au-delà. Il pense que le Surréalisme, s'il peut conduire à une telle philosophie, ne l'admet pas en lui-même : « Le Surréalisme peut conduire à une telle philosophie, mais telle n'est pas la philosophie du Surréalisme. »

Nous avons été ainsi, en suivant Ferdinand Alquié, de Descartes au Surréalisme. En effet, dans ce dernier mouvement, nous trouvons une conception de l'homme comme totalité, ainsi que le dit Alquié, et une conception de l'homme comme interrogation. Pouvons-nous nous contenter de ce que nous avons vu, c'est-à-dire, en repensant à Descartes, de l'idée qu'il y a une expérience de l'infini, par là même qu'il y a une expérience de la finitude, de l'idée que dans le Surréalisme il y a une présence d'une vraie vie, comme disait Rimbaud, d'un paradis qui n'est pas complètement perdu, comme le dit dans certains passages André Breton, qu'il y a là une présence qui nous dépasse ? En tout cas, nous voyons que pour accéder à cette présence, nous avons été amenés à passer des philosophes aux poètes : il y a là une sorte de renversement.

Repensons maintenant à Bergson et à la fin de l'article auquel j'avais emprunté certaines vues sur l'intuition : en effet, il fait une différence entre la science et l'art et dit que nous avons à nous ressaisir tels que nous sommes dans un présent épais et en même temps élastique, que nous pouvons dilater indéfiniment vers l'arrière en écartant l'écran qui nous masque à nous-mêmes. « Essayons de ressaisir le monde extérieur tel qu'il est. » L'idée d'être s'introduit ici, mais sous une forme simple et modeste : *tel qu'il est* : non seulement en surface, mais en profondeur, avec le passé immédiat qui le presse et qui lui

imprime son élan ; habituons-nous en un mot à voir toutes choses *sub specie temporis*, par opposition au *sub specie eterni* de Spinoza. « Aussitôt l'assoupi se réveille ; l'amour ressuscite dans notre perception ; les satisfactions que l'art ne fournira jamais que de loin en loin, la philosophie ainsi entendue nous les offrirait à tout moment en réinsufflant la vie aux fantômes qui nous entourent et en nous revivifiant nous-mêmes ; par là elle deviendrait la complémentaire de la science dans la pratique aussi bien que dans la spéculation. » Nous retrouvons donc cette idée de complémentarité à laquelle je faisais allusion, et dont Bergson ne connaissait pas les applications récentes. Si, pour lui, l'art est inférieur à la philosophie parce qu'il est réservé à des privilégiés, ce n'est peut-être pas là sans doute la seule raison, car l'artiste parle plus par symboles que le philosophe, mais Bergson admettrait que le philosophe aussi parle par signes et par symboles.

De sorte qu'après avoir posé la question des rapports de la science et de la philosophie, nous sommes amenés à poser la question des rapports de l'art et de la philosophie. Question que nous ne pouvons trancher que peu à peu, en cherchant d'abord chez des poètes, ensuite chez des philosophes, des expériences qui sont à la fois métaphysiques et poétiques. On a mis récemment en relief un poème du jeune Hegel, qui n'a peut-être pas tant de valeur poétique qu'on lui en attribue, mais qui est important pour le développement de sa philosophie. Avant d'aller vers ce philosophe qui a d'abord exprimé poétiquement ce qu'il devait présenter plus tard dans une suite profonde de doctrines, je voudrais, un peu arbitrairement, citer un poète anglais du xvii<sup>e</sup> siècle, Traherne, un des poètes métaphysiques anglais qui nous offre une expérience métaphysique. Lisons ce poème qu'il intitule *Mon esprit* : il rappelle, par moments, certains passages de Rousseau, ou certains passages des romantiques allemands très proches des philosophes ; c'est du milieu

de ces romantiques allemands que s'est élevé, parfois contre eux, le système de Hegel.

J'étais ma vie toute simple, toute nue.  
 Cet acte si fortement brillait,  
 Sur la terre, la mer, le ciel,  
 Qu'il était la substance de l'esprit.  
 J'étais le sens lui-même.  
 Je ne sentais ni impureté ni matière dans mon âme,  
 Ni bords, ni limites, comme nous en voyons  
 Dans un vase ; mon essence était : capacité.

Nous voyons là l'identification de plusieurs idées ; dès le début, l'idée de vie, l'idée d'acte, l'idée de substance de l'esprit, l'idée de sens, et tout cela soutenu par une comparaison, la comparaison avec un vase. C'est un vase immense qui contient tout l'univers, et il ne peut plus en parler en termes définis. Il dit : « *Cela* sentait toutes choses. » Puis il aborde des problèmes philosophiques :

La pensée qui jaillit  
 De là est son moi lui-même, cela n'a pas d'autres ailes.

Et ici, nous dépassons la séparation du moi et du non-moi. Ce qui jaillit de la pensée est encore son moi, il y a là quelque chose de simple comme la divinité :

Mais étant simple comme la divinité,  
 Dans son propre centre, est une sphère  
 Non limitée, mais présente partout.

On connaît cette comparaison qui date d'avant Traherne, cette idée de la sphère omniprésente, et dont on voit l'aboutissement chez Pascal :

Il n'agit pas à partir d'un centre vers  
 Son objet qui serait éloigné,  
 Mais est présent partout où il va,

Pour contempler l'être qu'il regarde ;  
 Quoi qu'il fasse,  
 Il ne se meut pas par une autre machine,  
 Mais par lui-même et de lui-même manifeste son activité.

Ainsi, nous ne savons plus si nous sommes dans un réalisme ou dans un idéalisme ; l'esprit est parti en quelque sorte vers son objet et l'objet est présent : il y a une présence réciproque de l'esprit à l'objet et de l'objet à l'esprit :

Son essence se transforme en un acte  
 Véritable et parfait.

Un peu plus tard, nous allons voir l'idée de puissance. Il importe assez peu à Traherne de dire que l'esprit est acte ou puissance ; les deux mots, opposés dans le système d'Aristote, viennent finalement coïncider pour exprimer cet « acte de puissance », cet acte de pouvoir qui est l'acte même de l'esprit :

Et d'une façon si précise,  
 Dieu est apparu dans ce fait mystérieux  
 Que cela est tout œil, tout acte, toute vue ;  
 Oui, qu'il peut être ce qu'il veut,  
 Non pas seulement le voir  
 Ou le faire : car il est plus protéiforme que la lumière.  
 Qui peut prendre dix mille aspects,  
 Revêtue de ce qu'elle orne elle-même.

Et dans la suite du poème, c'est encore cette idée de la présence que nous trouvons, de la présence qui fait la perception elle-même, et la perception, comme le dira Husserl, est le sol d'où toute méditation doit partir :

Ceci m'a rendu co-présent toujours  
 Avec tout ce que j'ai pu voir.  
 Un objet, s'il était devant  
 Mes yeux, était par la loi de la nature  
 A l'intérieur de mon âme. Ses ressources

Etaient tout aussitôt à l'intérieur de moi : tous ses trésors  
 Etaient mes plaisirs immédiats et internes,  
 Joies substantielles qui informaient mon esprit.  
 Et tout objet dans mon cœur engendrait  
 Ou était une pensée. Je ne pouvais pas dire  
 Si les choses  
 Apparaissaient là elle-mêmes,  
 Elles qui dans mon esprit vraiment semblaient résider :  
 Ou si mon esprit, avec son pouvoir de se conformer les choses  
 N'était pas précisément tout ce qui brillait là.

Les historiens de la philosophie pourraient se demander dans  
 quelle mesure Traherne pense à un système semblable à celui  
 de Berkeley : « Elles qui dans mon esprit vraiment semblaient  
 résider », et dans quelle mesure il prévoit le système de Kant :  
 « Ou si mon esprit, avec son pouvoir de se conformer les  
 choses, n'était pas précisément tout ce qui brillait là. » Mais il  
 sent que son âme, si distantes que soient les choses, peut s'éten-  
 dre aussi loin qu'elle veut :

Elle était si vive et pure.  
 Que mon esprit était entièrement partout ;  
 Quoi qu'il vît, il était réellement là-bas ;  
 Le soleil, à des millions de lieues, était près ;  
 L'étoile la plus lointaine,  
 Bien que vue de loin,  
 Etais présente dans la prunelle de mon œil.  
 C'était là-bas qu'était ma vue, ma vie, mon sens,  
 Ma substance, mon âme elle-même.  
 Mon esprit brillait,  
 Précisément là-bas, non par une influence transitive.  
 L'acte était immanent, et pourtant là-bas,  
 La chose était éloignée, et pourtant sentie précisément ici.

Nous avons là l'équivalent de certaines pages de Bergson dans  
*Matière et Mémoire*, où il nous dit que, dans la perception, nous  
 sommes vraiment dans ce que nous percevons, et de certaines  
 pages de Maurice Merleau-Ponty :

O joie, ô miracle et délices,  
 O mystère sacré,  
 Mon âme, un esprit vaste et brillant,  
 Une image de la divinité,  
 Une lumière très substantielle !  
 Cela était la plus grande chose, qui semble n'être rien.

Et il voit cette âme comme un étrange orbe très étendu de joie céleste qui, de tous côtés, déploie sa force, se trouve instantanément partout. Nous avons fait allusion à l'importance de l'instantanéité, depuis *Le Parménide* de Platon jusqu'à Descartes ; ici nous la trouvons liée avec l'idée de lumière, sans doute avec l'idée de vue, de vision :

Et pourtant restait un centre indivisible,  
 Embrassant en soi l'éternité.  
 Cela n'était pas une sphère,  
 Et pourtant se révélait  
 Unité, infinité...

... C'était quelque chose qui était partout,  
 Et sur tout ce qu'il avait le pouvoir de voir,  
 Il brillait toujours.

De nouveau se voit la jonction des idées d'acte et de pouvoir, ordinairement antithétiques :

Car c'était un esprit,  
 En acte, s'étendant jusqu'à l'infinité.  
 Ce n'était pas une sphère, mais un pouvoir  
 Plus haut et plus durable qu'une tour.

Et le poème finit par une sorte d'invocation :

O moi étonnant, ô sphère de lumière,  
 Emblème très beau du jour,  
 O pouvoir et acte, tout près d'être l'infini,  
 Tel l'air subtil et illimité,  
 O orbe vivant de vue,

Toi qui es au-dedans de moi-même, mon moi ! Un œil  
 Un temple d'une vaste infinité,  
 Oh quel monde tu es ! Un monde à l'intérieur.  
 En toi se révèlent  
 Toutes choses, et elles sont  
 Vivantes en toi, supra-substantielles, rares  
 Au-dessus d'elles-mêmes, et proches parentes  
 De ces choses pures que nous trouvons  
 Dans le grand esprit de celui  
 Qui fit le monde...

Une sorte de platonisme et un sentiment religieux viennent tous deux s'insérer dans quelque chose qui, primitivement, pouvait être conçu comme non essentiellement religieux, et en tout cas non platonicien. « Tout près d'être l'infini », cela prêterait à la réflexion, car il nous avait dit d'abord que c'était infini ; mais peut-être a-t-il jugé prudent finalement de dire que c'en était « tout près ». D'ailleurs, de quelle chose pouvons-nous dire que c'est infini ? Il pourrait y avoir une prudence prékantienne dans ce « tout près de ».

Le poème suivant peut apporter quelques éclaircissements sur l'idéalisme enfermé dans le poème intitulé : *Mon esprit*. Celui-ci se nomme : *Se promener*. Qu'est-ce que se promener ? Il est intéressant de se rappeler une des objections qui avaient été faites à Descartes par un de ses adversaires empiristes au sujet du *Cogito, ergo sum*. Pourquoi dites-vous : je pense, donc je suis, et ne dites-vous pas : je me promène, donc je suis ? La réponse de Descartes était facile : dire : je me promène, donc je suis, c'est dire : je pense que je me promène, donc je suis. L'objection était vaine, puisque, quoi que nous affirmions, c'est nous qui l'affirmons, c'est donc notre pensée, et nous aurons beau chercher d'autres attributs : je cours, je marche, je me promène — c'est toujours : je pense que je cours, je pense que je marche, etc. Traherne nous dit que se promener, c'est justement faire acte de pensée :

Se promener dehors, c'est, non avec les yeux,  
 Mais avec les pensées voir et apprécier les champs ;...  
 Se promener, c'est aller par la pensée,  
 Se mouvoir en esprit de-ci de-là,  
 Remarquer le bien que nous voyons ;  
 Goûter la douceur,  
 Observant toutes les choses que nous rencontrons  
 Combien elles sont exquisés et riches.

Ainsi la conscience de la promenade nous amène à la même idée que celle que nous avons vue dans le poème précédent sur l'esprit. Ce sont partout les mêmes visions, mais observées de points de vue différents. Le poème devant lequel nous nous trouvons maintenant s'intitule *La Vision* :

L'envolée n'est que le préambule ; la Vue  
 Est profonde, infiniment étendue.

C'est là ce que nous appellerions aujourd'hui la totalité du monde. Nous avons conscience que nous possédons ce monde, c'est notre résidence, mais c'est aussi notre possession ; nous avons à aller de l'unité vers l'unité. Ici, nous voyons l'aspect néo-platonicien de Traherne :

De l'Un vers l'Un en l'Un voir toutes choses ;  
 Percevoir en le roi des rois  
 Mon Dieu, mon privilège ; voir ses trésors  
 Faits miens, mon moi la fin  
 De ses très grands travaux.

Finalement, c'est lui-même qui est l'unique, cet unique dont, dans des sens différents, parleront plus tard bien des poètes et des penseurs, dans leur dialogue avec la divinité ou leur dialogue avec le monde.

C'est en effet vers l'idée de monde que nous allons pour définir l'expérience métaphysique ou tenter de la définir. Kant a montré que nous ne pouvons pas nous faire plus un concept

précis du monde que de l'âme ou de Dieu. Et pourtant, il y a une sorte de climat, d'atmosphère dans lesquels nous sommes ; c'est ce que Heidegger fait entendre en définissant notre être comme être dans le monde, et il a la sage précaution de dire qu'aucun de ces mots ne doit être pris tout à fait tel qu'il se présente : ni le mot être, ni le mot dans, ni le mot monde ; car nous ne sommes pas dans le monde comme un objet est dans une boîte ; c'est une relation différente de toute relation qui serait signifiable par des prépositions.

Il est intéressant de noter que la plupart des disciples de Husserl se sont tournés soit vers l'idée d'être, soit vers l'idée de monde, soit vers toutes deux, pour essayer de dépasser la phénoménologie. L'idée de monde avait été critiquée par Descartes et par Kant ; si nous remontons l'histoire de la philosophie, nous voyons en effet qu'elle avait été mise au second plan par Descartes, bien que celui-ci eût projeté d'écrire un traité du monde. Etant donné qu'il y a deux substances sans communication entre elles, la substance pensante et la substance étendue, le monde forme problème pour le cartésien ; sans doute ce problème peut-il être résolu, si l'on se souvient de la façon dont Descartes résout celui de l'âme et du corps ; nous ne pouvons pas le résoudre intellectuellement, c'est aux entretiens du « monde », aux conversations que nous devons nous fier, bien plus qu'à la philosophie, pour concevoir ce qu'est cette substance qui vient de l'union de deux substances qui, logiquement, ne pourraient pas être unies l'une à l'autre. Or, c'est sans doute d'une façon analogue que nous pourrions aller vers l'idée d'un monde, non pas défini comme addition d'êtres qui sont et dont l'ensemble constituerait le monde, mais comme quelque chose qui domine, de façon à être en même temps intérieur, tous les événements et tous les éléments.

Nous ne sommes pas seuls, malgré ce que semblait dire Traherne, et dans l'œuvre de Traherne lui-même nous voyons

qu'il y a une présence de nous-mêmes à ce que nous regardons ou sentons ou entendons. Il y a une restauration, à la fin de la poésie de Traherne aussi bien que dans la méditation de Berkeley, de toutes les qualités secondes qui avaient été mises au second rang par les philosophes rationalistes, par les disciples de Descartes et par lui-même en tant qu'il ne tient pas compte de sa théorie de l'union de l'âme et de l'étendue. Mais si on tient compte de cette union, si l'on voit que les qualités secondes sont aussi réelles, peut-être plus réelles que les qualités premières — et telle est la thèse de Berkeley — alors on a devant soi un monde doué de qualités, un monde sonore et coloré qui est notre monde ; et comme nous l'avons vu, c'est à partir de ce monde que se construit la science, et peut-être même ne peut-elle pas le détruire. Elle peut dans une certaine mesure expliciter sa constitution ; mais le phénomène monde résiste à la science, et c'est à lui qu'avant la science et en même temps qu'elle se développe et après elle, nous revenons naturellement. Y a-t-il place dans le phénomène monde pour une expérience qui serait l'expérience métaphysique ? Nous n'avons dit que quelques mots des précisions que l'on peut tenter d'apporter en disant que cette expérience métaphysique serait expérience de l'être, expérience du monde. Nous pourrions nous demander si elle est expérience de l'absolu. Nous rencontrerions alors à nouveau la pensée de Bergson en même temps que celle de Bradley.

## CHAPITRE IV

Nous demandant de quoi l'expérience métaphysique peut être expérience, nous avons énoncé trois idées. Jusqu'ici, nous en avons développé deux : l'idée d'être et l'idée de monde. Nous avons étudié, à propos de l'idée d'être, les positions de Ferdinand Alquié, qui ne pense pas qu'il y ait une expérience de l'être ; elle est souhaitable, elle est même en un sens exigible, mais elle n'est pas attingible. Ainsi cette expérience de l'être nous est refusée, et c'est cependant par rapport à cette déficience que toutes nos expériences s'orientent. On pourrait trouver d'autres philosophes, en particulier parmi ceux qui se réclament de saint Thomas, qui pensent qu'il y a une expérience de l'être, du moins une expérience analogique de l'être. En effet, l'être de Dieu n'est pas identique à l'être de la créature, mais celle-ci peut, par l'étude de son être, arriver peut-être, analogiquement, à l'idée d'être et à l'idée de Dieu. Nous n'avons pas étudié ces philosophies. Je suis d'accord avec Alquié pour dire que nous n'avons pas d'expérience de l'être, j'irai même peut-être plus loin en disant que nous n'avons même pas d'idée de l'être. Cependant, si l'on cherche de quoi l'expérience métaphysique est expérience, il faut bien dire qu'un certain nombre

de philosophes ont répondu par l'idée d'être, ce que pour moi je ne puis faire ; car je pense que l'idée d'être est essentiellement une idée employée dans le discours, disons une idée grammaticale qui sert à lier le sujet et l'attribut, qui parfois prend une valeur de position, d'existence, mais que l'on n'a pas le droit de s'élever à partir des choses ou des étants jusqu'à l'être, et que, de l'être, on ne peut rien dire. A vrai dire, les philosophes et même les théologiens ne nous en disent pas long. Heidegger, l'un des philosophes actuels qui parle le plus de l'être, nous dit que l'être donne les étants, mais que de l'être lui-même, on ne peut guère parler que par la voix de la négation, comme disaient les scholastiques ; on ne peut que dire ce qu'il n'est pas et à peine peut-on dire, comme l'observe Heidegger, qu'il est, parce que ce qui est, ce sont des étants, et l'être doit avoir une existence supérieure à l'être des étants. C'est ce dont Platon avait eu le sentiment lorsqu'il plaçait le Bien au-dessus à la fois de l'essence et de l'existence, qui, en grec, se signifient par le même mot.

Nous en étions venu au point où nous avons à parler de l'idée d'absolu. Est-ce que ce devant quoi (et en quoi) est l'expérience métaphysique est l'absolu ? Peut-être conviendrait-il d'évoquer l'histoire paradoxale du mot absolu, puisque ce mot veut dire : séparé de tout, et que, peu à peu, il en est venu à signifier ce qui englobe tout, quelque chose d'analogue à ce que Jaspers, pensant d'ailleurs en partie au moins à l'absolu, appelle d'un mot que l'on traduit en français par « l'englobant ». L'englobant de Jaspers, c'est quelque chose que présuppose chaque chose qui est, mais qui dépasse chaque chose qui est. Le mot absolu désigne une totalité englobante et qui peut être plus qu'englobante, parce qu'il ne nous est pas dit que ce qui contient tout ne contient pas autre chose que tous les termes que nous pouvons concevoir.

Ici, nous nous trouvons en présence de deux philosophes non

pas tout à fait contemporains, mais qui ont précédé de très près nos contemporains : Bradley en Angleterre et Bergson en France. Tous les deux ont parlé d'absolu, mais dans un sens bien différent, et seul Bradley est resté fidèle à la notion de l'absolu entendue comme omnicompréhensive, comme comprenant toutes choses. Nous avons déjà rappelé la théorie de Bradley, à propos des discussions qui naissent au sujet des rapports entre les termes et les relations. Pour ce philosophe, termes et relations sont des apparences ; ce qui est le réel est situé au delà de la sphère de la vérité, qui est précisément la sphère des termes et des relations. Il doit donc y avoir quelque chose dans quoi tous les termes et toutes les relations sont, suivant le mot de Bradley, transmués, et c'est ce qu'il appelle l'absolu ; toute chose est donc apparence de cet absolu. Mais nous pouvons dire de l'absolu ce que nous disions, il y a un instant, pour l'être : de lui nous ne pouvons rien dire, sauf qu'il contient toutes les apparences et les contient transmuées. C'est sur ce fait que s'est appuyée la critique dirigée par les pluralistes et les pragmatistes contre l'absolu, tel que le conçoit Bradley. C'est l'affirmation d'un inconnaissable que l'on pourrait, dans une certaine mesure, assimiler à l'inconnaissable de Spencer, et nous ne voyons même pas quelles sont les relations entre cet inconnu et les apparences, pas plus que nous ne voyons dans le platonisme du *Phédon*, par exemple, comment l'idée est reliée à l'opinion et aux choses de l'opinion.

La conception de Bergson est toute différente de celle de Bradley. Ils se rapprochent tous deux par l'usage même du mot absolu, mais le mot absolu prend avec Bergson un sens nouveau, un sens que l'on peut dire, dans une grande mesure, inédit dans l'histoire de la philosophie. Tout mouvement conçu, dit Bergson, est relatif à un autre mouvement ou à un repos ; et pourtant, quand nous nous mouvons nous-mêmes, nous sentons un absolu, l'absolu de notre mouvement ; c'est ce que nous

pourrions appeler la première intervention de l'idée de l'absolu dans le bergsonisme : pour atteindre l'absolu, il faut se tourner vers l'intérieur. C'est donc une idée toute différente de celle qui était exposée chez Bradley. En second lieu, Bergson emploie l'idée d'absolu comme qualifiant l'intuition : l'intuition est absolue parce qu'elle est unité du sujet et de l'objet. Il n'y a pas plusieurs termes quand nous nous voyons nous-mêmes ; il n'y a qu'un seul terme qui est ce nous-mêmes. Nous continuons donc la pensée que nous avons esquissée précédemment : le mouvement senti de l'intérieur est un absolu, et cet absolu est senti dans une intuition simple, le mot intuition étant ordinairement lié à l'idée de simplicité et d'unité. Par conséquent, entre l'absolu de Bradley et celui de Bergson, il y a très peu de ressemblance.

Dans un article important, William James a posé la question (elle donne son titre à cet article) : Bradley ou Bergson ? Etant donné notre expérience, se dit-il, il faut aller soit vers un absolu du type de celui de Bergson, soit vers un absolu du type de celui de Bradley ; il faut soit dépasser notre expérience et aller vers quelque chose d'inconnaissable, soit aller vers un absolu du type bergsonien, vers ce qui nous est donné immédiatement, c'est-à-dire non au delà des concepts, en les dépassant, mais plutôt en-deçà des concepts, en n'allant pas jusqu'à eux. Tel sera par conséquent l'absolu bergsonien, c'est-à-dire quelque chose qui est vécu de l'intérieur. Le point de départ du bergsonisme est en partie une réflexion sur les sophismes de Zénon d'Elée qui fait disparaître le mouvement au profit des différents points que traverse le mouvement, ce qui empêche de reconstituer l'unité de ce mouvement. On doit pouvoir reconstituer cette unité par l'intuition vécue du mouvement. Le problème de Bergson n'est donc pas du tout le problème de Bradley, de dépasser supra-rationnellement l'expérience ; peut-être pouvons-nous encore employer le mot : *supra-rationnelle-*

ment, mais en lui donnant un sens assez différent de celui de Bradley. Il faut opposer à l'expérience l'unité sentie, qui est sous-jacente à l'expérience. Il ne s'agit pas de tenter de s'élever au-dessus de l'expérience, mais plutôt de descendre au-dessous, et ici la tentative de Bergson rencontrerait une partie de la tentative de Husserl, lorsque celui-ci s'efforce de trouver le sol antépédicatif à partir duquel s'édifient les concepts.

La définition de la métaphysique par son objet nous poserait alors en face du problème de l'immédiat et du médiat et nous amènerait à choisir l'immédiat. Mais dans l'expérience, il n'y a jamais d'immédiat pur ; Bergson le reconnaîtrait : l'immédiat que nous pouvons posséder (de façon prétendue immédiate) est toujours un immédiat plus ou moins mêlé de médiat ; les concepts s'introduisent toujours et, par conséquent, nous avons un effort à faire pour aller vers cet immédiat ; il est évident que chez Bradley nous avons un effort à faire pour aller vers cet au-delà des concepts ; nous avons également un effort à faire chez Bergson, mais pour revenir à l'expérience dans son immédiatité (ce qui a d'ailleurs son équivalent chez Bradley dans le *feeling* ou la *sentience*), en faisant abstraction de tout l'aspect social du langage, de toutes les habitudes sociales. Les deux philosophes sont d'accord pour nous faire quitter le domaine des concepts, si c'est d'une façon très différente qu'ils le quittent, l'un allant dans une direction, l'autre dans l'autre.

Mais faut-il quitter le domaine des concepts ? C'est ici que la discussion peut changer d'orientation. Nous avons cherché à savoir de quoi il y avait expérience ; peut-être serons-nous amenés à dire que nous ne pouvons pas définir l'expérience, dans le cas de l'expérience métaphysique. Mais nous avons d'abord à voir ce que peuvent dire les philosophes qui nient à la fois ces deux efforts de Bradley et de Bergson, et, pour ne citer qu'un exemple, nous pouvons nous tourner vers les philosophes de l'analyse logique, bien représentés en Angleterre et

en Amérique. Lors de la dernière réunion entre philosophes français et philosophes anglais qui a eu lieu à Royaumont, et dont on peut trouver le procès-verbal dans le livre intitulé *La Philosophie analytique*, la position est exposée par ceux qui s'appellent maintenant les analystes logiques, et qui se nommaient, il y a quelques années, les positivistes logiques. Recourons à un article de Carnap, un des maîtres sur ce point des philosophes anglais et américains. L'article est intitulé : « L'élimination de la métaphysique grâce à l'analyse logique du langage. » Nous donnons ainsi la parole à un adversaire résolu de toute métaphysique, mais nous l'interrompons en même temps. Si nous l'écoutions, il se produirait une destruction non seulement de notre méditation, mais de toute pensée métaphysique.

« Le développement de la logique moderne, nous dit ce logicien, a rendu possible une nouvelle réponse et une réponse plus aiguë à la question de la validité et de la justification de la métaphysique. Les recherches de la logique appliquée, ou de la théorie de la connaissance, qui ont pour but de clarifier le contenu cognitif des propositions scientifiques et, par là, les significations des termes qui se trouvent dans ces propositions grâce à l'analyse logique, nous amènent à un résultat positif et à un résultat négatif. Le résultat positif s'opère dans le domaine de la science empirique ; les concepts variés des différentes branches de la science sont clarifiés, leurs connections logiques, épistémologiques sont rendues explicites. Mais, dans le domaine de la métaphysique, en incluant dans ce terme toute philosophie des valeurs et toute théorie normative, l'analyse logique amène ce résultat négatif que les propositions alléguées dans ce domaine sont entièrement sans signification. Ainsi on opère une élimination radicale de la métaphysique, ce qui n'avait pas été possible à partir des points de vue examinés précédemment. »

Carnap affirme donc que le refus de la métaphysique a pris, à partir de l'analyse logique, une valeur nouvelle : il n'y a en

métaphysique que des pseudo-propositions, car un mot ne se définit que par les applications que l'on peut en déduire. Carnap prend quelques exemples, et peut-être lui accorderons-nous qu'il a raison pour le premier ; en un sens même, peut-être a-t-il raison, au premier abord, pour tous les exemples. Il dit : prenons le terme *principe* en philosophie, et il découvre avec raison que le mot a des sens très différents ; il prend comme deuxième exemple le terme *Dieu*, et il le définit comme la phase primordiale, comme l'absolu, comme l'inconditionné, comme l'autonome, comme ce qui ne dépend que de soi, etc. Laissons de côté ce qu'a de privilégié le terme de Dieu — nous aurons à revenir sur lui —, mais il étend son affirmation à toutes les idées métaphysiques, à tous les concepts métaphysiques. « De même que les exemples examinés, principe et Dieu, la plupart des autres termes spécifiquement métaphysiques sont dépourvus de signification, par exemple : l'idée, l'absolu, le non-conditionné, l'infini, l'être de l'être, l'être des êtres, le non-être, la chose en soi, l'esprit absolu, l'essence, l'être en soi, l'être en soi et pour soi l'émanation, la manifestation, le moi, le non-moi... » « Toutes ces expressions sont dans le même cas, écrit-il ; le philosophe nous dit que les conditions empiriques de vérité de ces concepts ne peuvent pas être spécifiées ; mais s'il ajoute qu'ils signifient quelque chose, nous, nous pouvons dire que nous savons qu'il ne fait que dire qu'il y a des allusions à des images ou à des sentiments associés, mais qu'il n'y a pas de signification réelle. » Il prend encore un troisième exemple, sur lequel je lui donne encore raison. Il s'agit du néant, tel que le concevait Heidegger ; et ce que dit Carnap au sujet de Heidegger est connu : il affirme qu'il n'y a aucun sens à se poser de telles questions. « Que pouvons-nous dire au sujet du néant ? Est-ce que le néant existe seulement parce que la négation existe, ou bien est-ce l'inverse ? Est-ce que la négation existe parce que le néant existe ? » A vrai dire, Heidegger ne donne pas

et ne peut pas donner de réponse très satisfaisante, puisque nous ne pouvons pas dire que le néant est. On connaît l'emploi qu'ensuite Sartre a fait de l'expression : le néant néantise.

Carnap conclut qu'il ne peut pas y avoir du tout de connaissance métaphysique. Peut-être cette conclusion n'est-elle pas complètement exacte, bien qu'il y ait quelque chose de vrai dans l'argumentation. Il est exact qu'il existe un mot sur lequel les métaphysiciens s'appuient trop souvent et qu'il est dangereux d'invoquer, du moins à notre avis qui se rencontre ici avec celui de Carnap : c'est le mot : *être*. « Peut-être, dit-il, la plus grande partie des erreurs logiques qui sont commises par des pseudo-propositions sont-elles faites, sont-elles fondées sur des fautes de logique qui infectent, pour ainsi dire, l'emploi du mot *être* dans notre langage et dans la plupart des langages européens. Ce mot *être* est ambigu. Il peut précéder un attribut : par exemple, je suis affamé (en français, on dirait : j'ai faim, et il n'y aurait plus alors le mot être), et parfois l'existence, comme lorsque l'on dit : je suis. » Et la plupart des métaphysiciens depuis l'Antiquité ont été amenés à des pseudo-propositions par la forme positionnelle du mot être : je suis, Dieu est — aussi bien que par sa forme prédicative. Les analystes logiques se trouvent alors devant le : je pense, donc je suis, de Descartes, qu'ils n'arrivent pas à s'expliquer, et on peut le voir dans ces discussions récentes de Royaumont aussi bien que dans l'article plus ancien de Carnap. « Le mot être, dit-il, dans : Je suis, est évidemment employé dans le sens de l'existence, car une copule ne peut pas être employée sans prédicat, et en fait le : Je suis, de Descartes, a toujours été interprété dans ce sens. » Il veut donc dire que Descartes, lorsqu'il dit : je suis, veut dire quelque chose comme je suis pensant, car on ne peut pas dire : je suis, tout court, d'après Carnap. Si l'on disait : je suis, tout court, la phrase violerait la règle logique que l'existence ne peut être prédiquée qu'en jonction avec un pré-

dicat, et non en conjonction avec un nom, par exemple le nom du sujet, le nom propre Descartes.

Il y a là une autre question importante, celle de savoir qui est ; lorsque Descartes dit : je suis ; c'est évidemment Descartes, mais c'est aussi n'importe lequel d'entre nous ; si l'on suit l'ordre de Descartes, et il est important de le suivre, ce n'est aucunement un : je suis pensant que ce philosophe dit, puisque je suis pensant est compris dans ce qu'il a dit précédemment. Il arrive au : je suis, à partir du : je suis pensant. Et, dans la raison suivante, ou quasi suivante, il ira du : je suis, au : je suis pensant. C'est la position d'une existence que veut effectuer Descartes, ce n'est pas du tout le *sum* comme liaison d'un sujet et d'un prédicat, car cela était donné précédemment ; c'est le *sum* comme position d'une existence. C'est ce que Carnap, malgré toute sa valeur de logicien, n'arrive pas à comprendre. « Si une proposition existentielle doit être déduite du : je pense, alors cela ne peut affirmer l'existence que par rapport au sujet de la prémisse ; ce qui suit de la proposition : je suis un Européen, n'est pas : j'existe, mais un Européen existe ; ce qui suit du : je pense, n'est pas un : je suis, mais il y a quelque chose qui pense. » L'objection ne manque pas de force et a été faite du temps même des Descartes. Pourquoi le Cogito à la première personne ? Pourquoi, comme le dit William James, ne dit-on pas : il pense, comme on dit : il pleut ? D'une certaine façon, on peut soutenir cette idée, mais je crois que ce n'est pas une vérité immédiate et que Descartes est malgré tout plus près de la première vérité immédiate en prononçant : *ego cogito, ergo sum* ; même s'il ne dit pas *ego* et même s'il dit *ergo*, il suffit de la forme *cogito*, et nous savons que c'est une proposition personnelle, pour ne pas dire existentielle ; c'est une proposition qui se rapporte à un sujet qui est Descartes lui-même et qui est aussi n'importe lequel d'entre nous. Carnap continue : « Notre langage exprime l'existence par le verbe être, où être est inap-

propriété et est dangereux, car cette forme verbale nous amène aisément à cette fausse conception que l'existence est un prédicat. » La conclusion à laquelle arrive ici momentanément Carnap est exacte : en effet, l'existence n'est pas un prédicat ; mais quelqu'un auquel il fait d'abord allusion l'avait vu sans s'appuyer sur le positivisme logique et en se livrant à la « vraie » inspiration métaphysique : il s'agit de Kant dans sa critique non pas du *Cogito*, mais de l'argumentation ontologique : l'existence n'est pas un prédicat, dit Kant, elle est position du sujet ; et c'est par là que l'argument ontologique est faux ; car on ne peut pas dire, par exemple, que Dieu est omniscient, tout puissant et étant ; il est clair que « étant » n'est pas du même genre, qu'il est la position même du sujet Dieu.

Mais en conclure que toutes les propositions métaphysiques sont sans signification, c'est aller bien trop loin, puisque Kant a pensé qu'une métaphysique est possible à condition que l'on connaisse précisément les conditions de la pensée en général et de la pensée métaphysique. « Si quelque chose, continue Carnap, résidait en principe au delà de l'expérience possible, on ne pourrait ni le dire, ni le penser, ni le questionner. » C'est sur ce dernier mot que nous pourrions faire porter précisément notre question : si quelque chose est au delà de toute expérience possible, cette chose ne peut pas être dite ; peut-être peut-on affirmer, cependant, qu'il existe quelque chose du genre de cette chose, comme Platon le dit pour le Bien, et si même elle ne peut pas être pensée pleinement, nous pouvons néanmoins penser que cette chose est. A tout le moins, pouvons-nous dire qu'une question possible au sujet de cette chose. Dieu est toujours en question, dit Dom Deschamps en une formule quasi pascalienne. Peut-être même, plutôt que de chose, pourrait-on parler de : dimension de l'expérience. Ces affirmations sont conformes à la pensée kantienne ; il est conforme à cette pensée de poser des questions au sujet de cette chose, ce que préci-

sément Carnap veut nous interdire. La métaphysique serait peut-être le savoir au sujet des questions que l'on peut poser pour les choses qui dépassent notre expérience ordinaire.

Carnap va très loin dans sa thèse, puisqu'il défend de poser l'existence de toute fin dans les processus organiques ; il défend de poser des questions concernant l'essence de la causalité ; il interdit toute philosophie de la valeur. Nous ne voyons pas d'inconvénients à ces interdictions, mais il ne faut pas les fonder, comme le fait Carnap. S'il n'y a pas, pour le savant, un principe du genre de celui qu'Aristote a mentionné pour les processus organiques, c'est parce qu'il veut rester dans le domaine de la science positive ; et peut-être y a-t-il quelque chose, ce quelque chose que Bergson a nommé l'élan vital et que l'on peut appeler aussi bien d'un tout autre nom, qui explique, ou plutôt explicite, dans une certaine mesure, l'élan de la vie.

Nous accorderons volontiers à Carnap qu'il est inutile de chercher l'essence de la vie, de chercher l'essence de la causalité, d'autant plus que la causalité même semble disparaître à un certain niveau et à un certain moment de la science elle-même. Bien souvent, le savant ne fait plus intervenir l'idée de cause, elle est remplacée par l'idée de fonction ou de relation. Quant à la théorie de la valeur, peut-être a-t-il raison, mais comme nous le disions, pour d'autres raisons que celles qu'il donne.

Quel est alors le rôle du métaphysicien ? Carnap lui laisse une place, mais comme poète ou comme romancier ; le métaphysicien croit qu'il traverse un territoire dans lequel il s'agit de vérité et de fausseté ; en réalité, il n'a rien affirmé, mais il a exprimé quelque chose, comme un artiste. Que le métaphysicien se trompe lui-même, se fasse une illusion sur lui-même, on ne peut pas le conclure par une inférence à partir du fait qu'il choisit le langage comme moyen d'expression ; car les

poètes lyriques font la même chose sans se tromper eux-mêmes ; mais « le métaphysicien appuie ses propositions sur des arguments, il veut que l'on accorde leur contenu ; il polémise contre des métaphysiciens de conviction différente en essayant de réfuter leurs assertions ». Peut-être pourrions-nous ici nous accorder dans une certaine mesure avec Carnap : le métaphysicien fait une œuvre analogue à celle du poète, et peut-être la partie d'argumentation que contient toute métaphysique n'est-elle pas essentielle. Nous pouvons nous accorder avec lui pour dire que l'argumentation n'est pas aussi importante, en ce sens que nous voyons bien que chaque grand philosophe, et même des philosophes moindres, « ont des arguments » et que la lutte entre les théories continue toujours. La partie essentielle serait plutôt une expérience interrogative, à laquelle Carnap ne veut laisser nulle part. Il préfère les poètes aux métaphysiciens. Nous ne lui donnerons pas complètement tort, mais la poésie est bien souvent, en un sens, l'achèvement d'une vision métaphysique ; si bien que ce n'est pas condamner la métaphysique que d'exalter, comme il le fait dans la fin de son article, la poésie ou la musique. Il préfère un Mozart aux grands systèmes métaphysiques et il pense qu'un métaphysicien n'est tel que parce qu'il lui manque la faculté que possèdent un Beethoven ou un Mozart pour exprimer leur attitude dans un milieu adéquat. Les métaphysiciens, dit-il, sont des musiciens sans habileté musicale suffisante ; mais nous pouvons rechercher à l'aide de quelques métaphysiciens contemporains pourquoi et comment l'on peut casser la condamnation sans réserve de Carnap.

Les métaphysiciens, dit-il, veulent lier des concepts et des pensées ; or c'est là l'œuvre de la science, et le métaphysicien ne se soumet pas à ses exigences, il confond la science et l'art et il produit une structure qui n'apporte rien à la connaissance et qui n'est pas, artistiquement, très satisfaisante. La question

est de savoir si l'on peut ainsi de débarrasser de la métaphysique, et s'il n'y a pas un besoin plus profond dont Carnap ne tient pas compte, si derrière les concepts que manie le métaphysicien il n'y a pas quelque chose d'autre. Ce que nous avons cité de Bergson nous montre que, pour ce philosophe, il existe quelque chose qui est une image médiatrice, et derrière cette image médiatrice, sans doute, une expérience différente de l'expérience ordinaire.

L'article conclut par une évocation de Nietzsche, car celui-ci s'est exprimé d'une part en des fragments de prose et d'autre part dans ce poème qu'est : *Ainsi parlait Zarathoustra* ; il a donc fait l'opération que recommande Carnap de diviser son activité de proposition et son activité poétique. Mais cet exemple même montre que Carnap n'est pas fidèle à tous les aspects de la réalité, car dans les fragments de Nietzsche, beaucoup ne sont pas de simples notations d'histoire de la morale ou d'histoire de la pensée ; dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, d'autre part, il y a quelques grandes vues métaphysiques ; de sorte que l'exemple même de Nietzsche nous confirme dans l'idée que Carnap se borne à lutter contre une philosophie proprement conceptuelle qui, à vrai dire, n'a jamais existé, puisque, comme nous l'avons affirmé après Bergson, toute grande philosophie se fonde sur des intuitions, sur des expériences. Naturellement, cela ne fait pas l'affaire des positivistes logiques qui ne veulent pas reconnaître la possible valeur de ces intuitions, qui insisteront sur leur conflit réciproque et qui diront que l'important est le concept ; mais même un philosophe qui savait manier le concept aussi bien que Leibniz fonde sa théorie sur quelque chose qui dépasse le concept.

Quelques philosophes contemporains peuvent nous aider à répondre à Carnap : nous pensons à Heidegger, et encore plus peut-être à Jaspers qui nous montre comment toutes les vues scientifiques de la réalité ne sont que des vues partielles, que

nous avons besoin d'autre chose ; cet autre chose il l'appelle, sans le définir tout à fait, l'englobant ; il nous dit que lorsqu'on s'aventure au delà des phénomènes particuliers que l'on peut classer comme des ensembles, dont chacun relève d'une science particulière, on est alors devant quelque chose que l'on ne peut pas définir. C'est ce que Platon avait vu, en particulier dans *La République*, lorsqu'il parle du principe suprême qui est le Bien, quelque chose que l'on ne peut définir, comme le dit Jaspers, que par des cercles vicieux ou des pétitions de principes ; en brisant précisément toutes les règles auxquelles voudrait nous soumettre la logique. Heidegger dit de même, et je crois que le cas qu'il a choisi est difficile et que, précisément en ce cas, ce sont plutôt les positivistes logiques et les philosophes du langage qui ont raison : c'est le cas du néant. Pourquoi Heidegger tient-il tant à nous faire dire, au moins dans son ouvrage intitulé : *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* que le néant existe ? C'est en partie pour infliger un démenti à la logique et pour nous montrer qu'il existe un cas où la logique peut être réduite au silence.

Nous avons à opter entre la position de Heidegger, si mal choisi que soit l'exemple sur lequel il s'appuie, et la position des positivistes logiques. Il est difficile de défendre complètement celle de Heidegger, à cause du terrain où il cueille son exemple ; mais il y a quelque chose de juste dans l'affirmation que les sciences ne nous donnent pas sur le réel une vue complète, et c'est ce qu'a dit Jaspers en se fondant sur des exemples plus nombreux et mieux choisis : il y a une activité de transcendance dans la pensée humaine qui fait qu'elle ne peut pas se limiter au cercle de ce qui est connaissable scientifiquement et que nous nous heurtons sans cesse à des limites ; comme on l'a dit en s'inspirant de Kant, la limite n'est pas forcément une borne, et nous savons peut-être certaines choses sur ce qui nous limite. Le problème sera donc pour nous de savoir com-

ment, à partir de ce qui nous contient, de ce qui nous englobe — pour rappeler le mot dont s'est servi Jaspers — nous pouvons revenir à l'immanence, à l'expérience dans laquelle nous sommes.

Peut-être pourrions-nous apercevoir ce moyen si nous évoquons de nouveau ce poète anglais dont nous parlions : Traherne, et si nous le comparons à certaines pages de Bergson. Dans un des poèmes que j'ai cités, il montre la pensée présente dans l'objet même qu'elle contemple ; c'est le caractère de ma pensée d'être là où elle pense qu'est l'objet : si loin que ce dernier se trouve, ma pensée est là, aussi bien que s'il se trouvait ici, tout près de moi. Ma pensée s'étend dans l'objet. Bergson, dans *Matière et Mémoire*, fait des réflexions qui vont dans le même sens, en partant de la perception. On pourrait dire que dans certaines pages de la *Phénoménologie de la Perception*, Maurice Merleau-Ponty rejoint certains aspects de cette pensée bergsonienne. Il s'agit alors de dépasser la séparation entre le sujet et l'objet (1), et sans doute une philosophie qui se meut dans les concepts est-elle enfermée dans cette séparation du sujet et de l'objet. Mais peut-être pouvons-nous trouver un point où objet et sujet coïncident, et à ce sujet il convient d'évoquer encore la phrase d'André Breton : « Il existe un point où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le connaissable et l'inconnaissable, le haut et le bas, coïncideraient. » Notons à nouveau d'abord que vie et mort, haut et bas sont des échos de l'ancienne pensée héraclitienne ; et Héraclite nous dit bien que le chemin qui va du bas en haut, et le chemin qui va de haut en bas sont un seul et même chemin, la vie et la mort sont une seule et même chose. Les autres termes poseraient d'autres questions. Naturellement, Héraclite ne s'est pas posé de question au sujet du réel et de l'imaginaire, mais il paraît

(1) Ainsi le même effort se poursuit dans le dernier livre de M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*.

sûr que pour lui tout ce qui est présent à l'esprit est réel d'une certaine façon. Nous voyons donc là une interrogation vraiment métaphysique, à savoir si ce point dont parle le surréalisme est attingible ; et sans doute les mystiques ont pensé l'atteindre, ainsi que les poètes. L'ont-ils atteint ?

Hopil chante dans *Nuit plus claire qu'un jour* :

Non, je n'ai plus d'esprit, de cœur, ni de mémoire  
 Depuis l'heureuse nuit que j'entrevis la gloire  
     Du Monarque d'amour,  
 Nuit devant qui mes jours ne sont qu'une vaine ombre,  
     Nuit plus claire qu'un jour,  
 Des jours de Paradis je te veux mettre au nombre.  
 Où donc est ma mémoire ? en Dieu toute abîmée,  
 Où ton intelligence ? elle est toute pâmée  
     Au sein de sa beauté.

Nous avons suggéré que ces vers sont la description d'une expérience qui n'est pas forcément l'expérience métaphysique. C'est l'expérience d'une divinité telle que se la figurait le poète, et on peut le mettre parmi ceux qui ont eu le sentiment de ce qui transcende les concepts, qui ont eu le sentiment de ce qu'il appelle cet acte simple et pur, cet acte vivant qu'il s'est efforcé de décrire dans une série de poèmes baroques, au sens propre du mot, où le brouillard et la clarté se mêlent. Je veux à nouveau citer deux vers :

Ravi dans ce brouillard où la simple ignorance  
 Voit plus que l'œil ne voit, ni que le cœur ne pense.

Ainsi, nous avons vu, dans ce chapitre, une antithèse qui n'a peut-être pas de synthèse : celle des positivistes logiques et des philosophies — et des poésies — qui pensent qu'il y a une expérience métaphysique.

## CHAPITRE V

Il peut y avoir bien des formes de l'expérience métaphysique. Certains philosophes partiront, pour prendre un exemple, de l'idée d'activité, et les autres d'une certaine vue passive des choses ou de l'esprit. Nous avons des philosophies comme celle de Lequier, celle de Renouvier, de James aussi, qui s'appuient essentiellement sur l'idée de l'activité ; peut-être serait-ce la majorité des philosophies qui s'appuierait sur celle-ci, plus que sur l'idée de passivité. Cependant, si l'on tient compte des philosophies orientales, c'est en un sens la passivité qui prendrait la première place.

Lequier et Renouvier se sont opposés à Hegel ; ils trouvent que dans son système, il n'y a pas de place pour la décision de l'individu, qu'il n'y a pas de place suffisante laissée à l'individu lui-même. Cela nous permet de remonter au système de Hegel qui nous situe d'ailleurs au delà des deux idées d'activité et de passivité ; nous allons nous demander ce qu'est l'expérience philosophique de Hegel, et surtout quelles sont ses sources. Sur ce point, il y a des différences entre les interprètes de l'hégélianisme.

Pour les uns, la pensée de Hegel a son origine dans des préoccupations théologiques. En effet, Hegel a étudié la théologie

avec Schelling et Hölderlin, ses camarades de cours dans cette fondation théologique où ils ont passé tous les trois plusieurs années ensemble. C'est à partir des mystères du christianisme qu'il aurait réfléchi. Pour d'autres, ce sont les tourments et les divisions de l'Allemagne contemporaine qui se sont traduits dans sa vision même de l'expérience actuelle comme expérience déchirée, demandant l'unité ; probablement ces deux motifs existent-ils à titre égal dans la pensée de Hegel, bien que le motif religieux soit évidemment plus explicite. A ces deux motifs s'en joint un troisième : la nostalgie de l'antiquité, des classiques et de la religion de l'antiquité classique. Sous l'influence de ce troisième motif, il se retourne bientôt contre la religion telle qu'elle lui était présentée et veut une certaine forme de religion qui soit moins publique que celle qu'il avait devant lui.

En tout cas, des motifs multiples se rejoignent dans une expérience comme celle de Hegel. Nous avons de ce philosophe un poème qui est contemporain de ses premières réflexions proprement métaphysiques et qui nous donne, peut-être, la clé de certains aspects de l'hégélianisme. Ce poème n'est pas très personnel ; je crois que ceux qui sont compétents en littérature ne le diraient pas l'œuvre d'un grand poète ; il est néanmoins important en tant qu'il est de Hegel. Dédié à Hölderlin, le poème lui-même est très holderlinien d'accent ; il date d'août 1796. Alors que la guerre retentissait partout en Europe, c'est la volonté d'une paix qui dépasse les paix humaines qui apparaît dans les premiers vers ; c'est la paix d'une sorte de mysticisme poétique, romantique. En fait, le poète se rattache très étroitement au romantisme :

Autour de moi, en moi, c'est la paix,  
Des hommes affairés, les incessants soucis d'hommes  
Me laissent en liberté et loisir, je te remercie  
O nuit, ma libératrice...

On sait l'importance de la nuit dans le romantisme allemand, l'importance du rêve auquel Albert Béguin a consacré un beau livre. Ce philosophe qui sera un philosophe du jour se révèle donc à nous tout d'abord comme un poète de la nuit : c'est la nuit qui libère, selon une idée qui apparaît dans les hymnes à la nuit de Novalis et dans le romantisme allemand. Ce philosophe de la mémoire se présente d'abord comme un poète de l'oubli :

Et de tous les souhaits, de toutes les espérances  
L'oubli descend sur nous de son éternité...

Eternité de la lune, astre de la nuit qui distribue l'oubli. Les vers suivants sont encore plus importants, comme antithèse anticipée de la philosophie de Hegel :

L'esprit se perd dans cette contemplation...

Il cherche ici une sorte d'intuition, non pas une intuition rationnelle, mais une intuition poétique ; c'est après avoir cherché cette dernière intuition, après s'y être perdu, comme il le dit, qu'il se trouve inventer une sorte d'intuition conceptuelle, car il se trouve avoir le maniement des concepts plus que ne semblait l'avoir Hölderlin. Et c'est dans un système philosophique que s'achève l'esprit qui d'abord commençait par la poésie :

Ce que j'appelais mien s'évanouit...

Au début de *La Phénoménologie*, Hegel nous montre comment « l'ici », « le mien », « le maintenant » ne sont que des idées abstraites, car, dit-il, toute personne peut dire : mien, et mienne, pour certains objets ou certaines choses, comme toute personne peut dire : ici, de la place où il est, et : maintenant, du moment où il se trouve. Mais ce vers n'a pas le sens qu'aurait son équivalent prosaïque dans *La Phénoménologie* ; c'est l'introduction à une intuition, à une expérience impersonnelle, à une sorte d'intuition panthéiste. Les vers suivant le disent :

A l'incommensurable je m'abandonne, je suis en lui  
Je suis tout, ne suis que lui...

Que sera alors le rapport de ce que nous venons de dire avec la pensée ?

La pensée revenue et dépaysée...

(ainsi la pensée, qui sera reine dans le système de Hegel, est comme une étrangère dépaysée dans ce poème du premier Hegel),

La pensée frissonnera devant l'infini, frappée de stupeur  
Ne comprendra pas la profondeur de cette contemplation  
L'imagination met l'éternité à la portée de l'esprit, l'enrobe de forme.

Ici, une nouvelle idée apparaît qui nous fait peut-être comprendre le passage de cette poésie à ce qui sera le Système.

L'imagination enrobe de formes l'éternité...

Dans les vers précédents, nous avons une éternité infinie et sans formes ; maintenant l'idée de forme s'introduit, et c'est en creusant peut-être ce qu'il vient d'apercevoir — à savoir que non seulement l'imagination, mais la raison, enrobent l'éternité de formes — que nous pouvons voir la formation ici du système tel qu'il sera un peu plus tard, trois ans plus tard. Dans le *Fragment de système* dont on ne sait pas très bien s'il est de Hegel, de Hölderlin ou de Schelling, tellement leur pensée était jointe l'une à l'autre, l'idée de l'antiquité réapparaît. Nous avons dit la part qu'ils réservaient à la religion de l'antiquité et à la mythologie :

Si pouvaient maintenant s'ouvrir d'elles-mêmes  
Les portes de ton sanctuaire. O Cérès, qui trônez  
A Eleusis ; ivre d'exaltation, j'éprouverais  
Maintenant le frisson de ton approche, je comprendrais  
Tes révélations et interpréteraï le sens sublime  
Des Images...

Nous voyons que l'imagination donne des images qui ont un sens et nous avons vu qu'elle donnait des formes; par conséquent, l'expérience métaphysique, telle qu'elle est éprouvée par Hegel, avec ce frisson qui la caractérise d'après ces vers, est une intuition qui ne nie pas complètement les images, mais qui les accepte et leur trouve finalement un sens.

Puis se voit la nostalgie de l'antiquité :

Hélas ! Tes demeures sont devenues silencieuses  
O Déesse ; désertant les autels consacrés, le cercle  
Des Dieux est retourné à l'Olympe, car le génie  
D'innocence dont la magie les avait attirés ici  
A fui la tombe de l'humanité profanée...

C'est une sorte de péché que d'avoir abandonné l'antiquité ; l'idée est commune à Hegel et à quelques-uns de ses compagnons romantiques.

« Le cercle des dieux est retourné à l'Olympe » et a laissé les mortels parce que « le génie de l'innocence a fui... ». Il serait intéressant d'approfondir cette idée d'innocence, et nous savons quelle place elle a eue dans la pensée de Nietzsche, lui-même très influencé par Hölderlin, dont on voit l'esprit dans ce poème de Hegel. L'humanité a été profanée, le génie de l'innocence a fui. Le fait qui domine est celui de notre incapacité à être maître de cette pensée :

La pensée est incapable de comprendre,  
Lente, toute transportée hors du temps et de l'espace  
Plongée dans le pressentiment de l'infini,  
Elle s'oublie, fuit, à la conscience de nouveau s'éveille.

Après l'oubli, un nouvel éveil de la conscience : on connaît l'importance de l'idée de conscience dans *La Phénoménologie de l'esprit*. Il faut se transporter hors du temps et de l'espace, mais il faut ensuite prendre conscience à nouveau même de ce qui est dans l'espace et dans le temps.

Mais Hegel, pour le moment, reste romantique, conscient de la pauvreté du langage par rapport à ce qu'il exprime :

Quelques-uns voudraient-ils en parler aux autres ?  
 Disposeraient-ils même de la langue des anges  
 Qu'ils sentiraient la pauvreté des mots.  
 Ils seraient horrifiés d'avoir pensé, de l'exposer  
 Si pauvrement, de l'avoir rapetissé par la pensée  
 A tel point que toute parole lui apparaîtrait  
 Comme un péché et que finalement il se fermerait la bouche  
 \* Ce que l'initié s'interdisait à lui-même, de réfléchir,  
 Ce qu'il avait fait, vu, entendu, ressenti dans la  
 Sainte nuit, une sage loi lui interdisait...

Ici apparaît l'idée de l'incommensurabilité de la réalité par rapport au langage et par rapport à la pensée elle-même. Le poème est caractérisé par la présence de quelque chose qui est sacré, qui est rapetissé par notre pensée et que les mots ne peuvent que travestir.

Et, à nouveau, se pose le problème de savoir comment ce poème a pu être écrit par celui qui, plus que tout autre philosophe, a vu que la pensée et l'être sont une seule et même chose, qu'il appelle l'Esprit. Le problème pour Hegel consistera à s'échapper de cette première expérience qu'il a eue, de l'incapacité des mots et des pensées. Nous avons déjà vu qu'il s'était rendu compte de l'importance des images : peu à peu, ce ne sont plus seulement les images, mais les mots et les pensées qui vont devenir ce qui est inhérent essentiellement à ce que le philosophe doit savoir. Il faut penser le sacré non pas pauvrement, mais richement, et comment penser le sacré de cette façon riche et pleine ? Le poète, ici, nous dit qu'il n'y a qu'à se délivrer en poèmes ; mais le philosophe Hegel dira qu'il y a un autre moyen de penser le sacré qui est de parcourir la vie de l'histoire humaine elle-même, pour aller des formes les plus pauvres et les plus abstraites jusqu'à ce qu'il y a de plus riche, jusqu'à l'Esprit. Ainsi, ce qui était réservé à la nuit peut être

exposé au jour ; et c'est là en somme le fond de l'intuition et de l'expérience hégélienne, de la seconde intuition et de la seconde expérience, celle qui se fait jour dans la *Logique* et, avant la *Logique*, dans *La Phénoménologie de l'esprit*. Nous avons donc là un mouvement de l'esprit de Hegel qui va d'un romantisme explicite à une domination du romantisme.

Une nouvelle question se poserait alors : est-ce que cette domination est réelle, c'est-à-dire est-ce que ce qui triomphe du romantisme n'est pas encore, dans son essence, quelque peu romantique ? En effet, la volonté de Hegel de concilier les contradictoires, de faire vivre à la fois ce qui s'oppose selon la pure intelligence, de faire dominer sur le pur entendement ce qu'il appelle la raison, mais qui au fond dépasse la raison, cette volonté est encore romantisme ; nous serions alors devant la question qui consisterait à savoir si Hegel est un grand romantique ou un grand classique, où s'il est les deux à la fois. Il s'est trouvé que pour exposer et expliciter sa vision essentiellement romantique, il a puisé dans son génie logique et philosophique les moyens nécessaires et il a paru rationaliser son romantisme, de sorte que, finalement, nous sommes libres d'appeler romantique ou classique ce philosophe, suivant que nous portons notre attention sur l'origine de cette expérience et de cette vision, ou sur l'argumentation dont il s'est servi pour prouver cette vision. Nous avons donc là la possibilité d'une double vision de Hegel, suivant ce sur quoi nous mettrons l'accent, et nous atteignons à une identité des contradictoires semblable à celle vers laquelle lui-même s'efforçait d'aller : il est à la fois classique et romantique. Il nous fait dépasser cette opposition, dont nous parlions d'abord, de l'activité et de la passivité.

Nous avons dit que nous pouvions voir l'activité chez un philosophe comme Lequier ou Renouvier et James, mais on pourrait également la voir chez Maine de Biran, chez tous ceux

qui s'appuient sur la volonté et l'effort. Quelques passages de Lequier nous montreront un philosophe qui n'a pas complètement résolu ses problèmes, problèmes qui sont précisément ceux que nous pose l'activité. Peut-il y avoir un choix qui ne soit pas un choix arbitraire ? C'est une question que s'est posé Lequier ; et parfois il veut un choix non arbitraire et pense pouvoir l'atteindre en nous montrant les façons dont nous pouvons y arriver. Par contre, en certains moments, il se fait l'avocat d'un choix arbitraire. Il y a là une sorte de contradiction, deux notions contradictoires du libre arbitre, et ce qui est frappant, c'est le fait que Lequier reproche précisément aux autres philosophes d'avoir eu des expériences contradictoires. Ainsi pour Descartes : « Le maintien de deux notions contradictoires du libre arbitre plaît tellement à Descartes que, non content de les maintenir à distance l'une de l'autre, l'une dans *Les Principes*, l'autre dans *Les Méditations*, il les réunit toutes les deux dans *Les Principes*. » « ... J'ouvre Descartes, dit-il dans un autre passage, la contradiction est là... » Il trouve la même contradiction au sujet du libre arbitre chez Kant, Fichte, aussi bien que chez Descartes ; « ces trois philosophes, en se contredisant sur la liberté, ne faisaient que céder au penchant de la pensée libre qui est de nier la liberté ». Cette dernière phrase nous rappelle ce que nous dit Bergson, que la pensée en tant que pensée nie la liberté, que si nous voulons penser l'acte, il cesse de nous apparaître comme libre, parce que nous le rattachons forcément aux actes qui l'ont déterminé.

Mais le problème de Lequier s'approfondit : il fait intervenir l'idée de divinité, l'idée d'une divinité qui veille sur nous, et qui parfois en même temps nous menace. « En présence de cette personne irresponsable, dit-il, et qui se suffit à elle-même, je suis tout d'abord saisi de frayeur en pensant qu'elle n'a pas eu besoin, pour être complète, de me donner l'existence, de même qu'elle peut m'anéantir sans cesser d'être ce qu'elle est. » Mais

il se rend compte, par une nouvelle contradiction, que l'amour ne doit pas être éloigné de l'idée de cette personne infinie : « L'idée de cete personne infinie, de l'amour de cette personne infinie, naît en mon esprit et je me réfugie sous l'aile de la bonté divine pour y trouver la raison de la continuation de mon existence. » Il remonte alors du problème qu'il se pose au sujet de lui-même au problème de cette puissance qui existe par elle-même, à la différence de nous-mêmes ; et nous savons que le moment où Lequier a pris conscience de ce que nous pouvons appeler son système est le moment où, devant un phénomène accidentel — le fait qu'un oiseau ait été dévoré et soit mort — il se dit que s'il n'avait pas mû la branche de l'arbre sur laquelle était l'oiseau, il n'aurait pas causé cette mort. Ainsi nous sommes les causes de beaucoup d'actes que nous ne pouvons pas prévoir. Qu'est-ce qui nous donne cette puissance de causalité ? Qu'est-ce qui nous fait cause ? N'est-il pas terrible de pouvoir être cause de choses que nous ne pouvons pas prévoir ? C'est donc l'idée d'imprévisible qui se présente ici devant lui. Mais Lequier ne s'arrête pas là ; il veut étudier la réalité dans son être même et se pose alors des questions auxquelles il trouve encore plus difficilement des réponses, questions sur les rapports entre les phénomènes : « Nous vivons de relations, notre être en ce qu'il a d'intime, en ce qu'il nous est le plus propre, dépend des moindres changements des choses extérieures. » Sans doute là aussi voyons-nous une sorte de contrariété intime, comme nous en voyions à l'instant chez Hegel, auquel Lequier s'oppose ; deux tendances sont dans son esprit ; il sait sa dépendance par rapport à toute chose et il se veut finalement indépendant de toute chose. Son système consiste essentiellement à mettre l'accent sur cette indépendance et sur notre croyance à l'indépendance.

Nous avons parlé de Hegel, et, en fait, c'est lui qui a influencé la philosophie ultérieure, et non pas Lequier. Ce dernier reste

un penseur solitaire, mais peut-être est-il le frère de ces deux solitaires plus « importants » que sont Nietzsche et Kierkegaard.

Remontant maintenant à Hegel, cherchant son influence dans la littérature française, nous voyons que par l'intermédiaire de Villiers de L'Isle-Adam il a exercé son pouvoir sur Mallarmé. Il ne faut pas faire une différence essentielle entre l'expérience métaphysique et l'expérience poétique fondamentale chez Mallarmé. Quelle est sa pensée ultime dans le poème : *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*? Elle est très éloignée de celle de Hegel, dont il devait partir dans ses méditations ; car ce qu'il voit comme le fond du réel, c'est le hasard, et la pensée elle-même est hasard et, produit du hasard, jamais par conséquent elle ne pourra l'abolir. C'est ce que me semble proclamer, en termes assez obscurs, ce poème qui commence ainsi :

Jamais, quand bien même lancés dans des circonstances  
Eternelles du fond du naufrage...

Il continue par l'idée d'un abîme blanchi et d'une ombre angoissée ; l'idée d'esprit apparaît bien, mais l'esprit est lointain. On sent que Mallarmé pense à ce qu'il a décrit dans ses pages sur *Igitur*, et en même temps il pense à Hamlet, il évoque le prince amer de l'écueil et sa petite raison virile. Rien ne peut imposer une borne à l'infini indifférent. Si l'on peut dire que Hegel est parti d'une vision romantique pour aller vers une rationalisation, rationalisation dont il faut cependant penser qu'elle n'est pas exempte de tout romantisme, on peut dire que Mallarmé va du romantisme à une prolongation de l'irrationnalisme. Il y a ce qu'il appelle des épures originelles ; n'existeront que le lieu et l'espace qu'il définit comme « l'inférieur clapotis » ; toute réalité se dissout dans ces barrages de vagues : « Nous n'avons plus devant nous, comme il dit, nous veillant, doutant, roulant, brillant et méditant, qu'un océan de possibilités, et nous avons conscience que notre pensée n'est qu'une

des possibilités ; toute pensée est maîtresse d'un coup de dés, mais le coup de dés n'abolira jamais cet élément irrationnel qu'il appelle le hasard. Ainsi les constellations elles-mêmes ne sont que produits de hasard, et de même notre pensée. Valéry dit que Mallarmé a élevé cette page à la hauteur d'un ciel étoilé, qui est lui-même le produit du hasard.

Cette idée de hasard est peut-être une idée mythique, une façon encore de nous représenter les choses, et ceci nous engagerait à nous tourner vers les rapports du mythe et de l'intuition, de l'expérience métaphysique. Elle est en effet liée profondément à la mythologie ; c'est ce que dit Jaspers dans un fragment de son grand ouvrage, *La Philosophie*, où il nous montre que la lumière projetée par le mythe se réalise dans l'image de deux puissances affrontées. Peut-être est-ce une affirmation trop entière, il peut y avoir des mythes monistes comme des mythes dualistes ; mais il est certain qu'il y a un certain nombre de mythes dualistes ; c'est à eux que pense Jaspers, particulièrement dans ce passage. Il y a une dualité de deux puissances, puis la pensée se concentre dans la dualité d'un dieu et d'une puissance anti-dieu, pour se déposer finalement dans la divinité elle-même et dans son extrémité, la colère.

Ce vers quoi tend Jaspers, ici, c'est la compréhension de certaines idées de quelques mystiques sur la colère de Dieu. Celle-ci ne serait, d'après Jaspers, que le reflet d'une intégration d'un des deux dieux : le dieu méchant, à l'intérieur de l'autre, le dieu bon. Il y a des colères de dieu, même dans un dieu qui est primairement amour. Cette idée de la colère divine est une façon, par une sorte d'expérience, de résoudre, ou tout au moins de tenter de résoudre le problème du Mal. Jaspers écrit : « La dernière façon de réaliser en images transcendantes nos idées, c'est de déposer le nocturne au sein de la divinité même ; celle-ci demeure l'un, mais au sein de l'un saisissable se prennent des conseils dont le sens échappe, s'ouvrent des voies qui

ne sont pas les nôtres. C'est en apparence seulement que la colère de Dieu devient intelligible comme punition. L'homme recherche des moyens d'apaiser la colère de Dieu par la magie, puis, contre la magie, il fait cette expérience que l'on ne va pas au bout de ce chemin où la colère de Dieu le frappe, bien qu'il ne se croie conscient d'aucune faute. » Il faut donc renoncer totalement à donner un sens à la colère de Dieu, et cela convient à la philosophie de Jaspers qui veut nous mettre toujours en présence de quelque chose qui nous dépasse, que nous ne pouvons pas complètement comprendre. « Ni la disposition du Dieu de l'explosion orageuse ne lui convient, ni la juridique équité du juge ; ces images pâlisent et deviennent un pur signe de l'insondable total, cet insondable que la conscience faisant l'effort de transcender constate, mais n'éclaire pas. » Cette pensée tombe en ruines, il ne reste plus que la seule puissance du mot : « colère de Dieu ». Il y a là à la fois une affirmation que le mythe est important et qu'il se ruine lui-même. Nous ne sommes malgré tout pas très loin de Hegel en étant parti de la méditation de Jaspers sur la colère de Dieu, avec cette différence que chez ce dernier nous assistons à une ruine de la pensée, à laquelle on pourra seulement échapper en la prenant comme un signe, suivant le mot de Jaspers comme un chiffre. L'écueil que nous avons vu d'abord sous la forme de l'écueil mallarméen, l'écueil ici jaspersien, nous ramène à l'idée d'un insondable que nous avons vue à l'origine de la pensée de Hegel. Peut-être pouvons-nous dire qu'il y a plus de franchise dans la démarche de Jaspers que dans celle de Hegel, tout en ne niant pas la supériorité philosophique de ce dernier ; Jaspers nous montre que la pensée échoue comme l'a dit de son côté Mallarmé. Il se trouve que Hegel parle mieux en ces concepts dont il était maître et qu'il peut nous donner l'illusion que nous comprenons, que nous dominons ce que Mallarmé appelle « hasard », ce que Jaspers appelle « l'englobant », ce qui com-

prend tout, l'omnicompréhensif. Nous aurons alors à choisir entre ces diverses expériences métaphysiques, ou bien simplement à les cataloguer ; mais sans doute vaut-il mieux choisir ; et peut-être la constatation de Jaspers devant un échec, devant quelque chose qui se signifie par l'échec sans que nous puissions savoir exactement ce que ce quelque chose veut signifier, est-il plus conforme à ce que nous pouvons appeler le réel que la magie dialectique de Hegel.

Tournons-nous vers un tout autre domaine, poétique comme celui que nous avons vu chez Mallarmé, et même chez le premier Hegel, et qui est le domaine du poète anglais Blake. Il a écrit plusieurs très grands poèmes qu'il appelle lui-même prophétiques, et dont l'un s'intitule *Milton*. Il représente le voyage de Milton semblable à celui de Dante à travers l'Enfer, le Purgatoire et le Paradis. Milton voit la divinité que Blake appelle Urizen (ce mot est sûrement une déformation du mot horizon, et l'horizon représente ce qui détermine). Urizen est le dieu qui détermine. C'est un dieu mauvais, et nous nous retrouvons donc devant l'idée de la colère de Dieu, sous une autre forme, celle d'un dieu qui définit et qui se définit, doit-on dire, par la colère : « Urizen se dressait dans l'obscurité, la solitude, dans des chaînes d'esprits enfermés. » Los représente le temps et l'activité créatrice, et sans doute Blake a-t-il formé le mot Los en renversant les lettres du mot latin « sol ». Il y a une sorte d'identité entre le soleil et le temps. « Los saisit son marteau et ses instruments et il définit peu à peu les formes. » Il y a lutte entre Los, le formateur de formes qui sont bonnes, et Urizen enfermé dans les formes mauvaises.

Il s'agit pour Blake de ne pas quitter les particularités pour aller vers les généralités ; ce sont les particuliers qui sont importants et précieux, et non pas les généralités ; un philosophe comme Berkeley a dit des choses assez semblables avant Blake, James les a reprises après lui.

L'homme est enfermé dans une sphère extrêmement étroite ; le problème est alors de savoir comment jauger le ciel, comment nous emplir de tout ce qui est présent dans l'univers : odeurs, sons, alors que nous sommes si près du néant. Il y a comme une montée de l'âme analogue à celle de Dante vers un paradis. Il s'agit de dépasser cette nuit dont parlait Hegel dans son poème et dont à son tour Blake parle avec amour.

« Los dit alors : tu vois les constellations dans la profonde et étonnante nuit, elles montent en ordre et continuent leurs courses immortelles sur les montagnes et dans les vallées, avec harpes et chants divins, avec flûtes et clairons, avec coupes et mesures remplies de vin écumant, réfléchissant la vision de béatitude et les calmes joies de l'océan en dessous quand il égalise ses terribles vagues. Voilà quels sont les fils de Los (c'est-à-dire de ce dynamisme et de cette force), voilà les vignes de cette vigne. » Il s'agit avec nos yeux de nous ouvrir sur ces étonnantes visions. C'est que l'éternité s'exprime dans les figures de l'homme et dans les arts de l'homme : poésie, peinture, musique, architecture, qui nous font dépasser l'espace et le temps ou qui nous les font sentir dans leur profondeur infinie. « Car le ciel est une tente immortelle construite (par les philosophes), et tout espace qu'un homme regarde autour de sa demeure, se tenant sur son toit ou dans son jardin, sur une montagne, un tel espace est son univers ; et au bord de cet univers, le soleil se lève et se couche, les nuages se baissent pour rencontrer la plate terre et la mer dans un tel espace ordonné. Les cieux étoilés n'atteignent pas plus loin, mais ici se courbent et se couchent de tous côtés et les deux pôles tournent sur leur axe d'or. » Il n'y a donc pas seulement l'espace mathématique dont Berkeley, Blake et Keats, l'un philosophe, les autres poètes, pensaient tant de mal : « Chacun de nous a son espace et chacun de nous a son temps et chaque moment de cet espace

et chaque moment de ce temps s'ouvre vers l'infini (1). » Tels sont les espaces et telles sont leurs dimensions ; il y a quelque chose d'autre que l'espace mathématique, et qui est bien plus profond.

Avec le second chant s'introduit l'idée de contrariété. Il faudrait sans doute opposer Blake à Héraclite sur un point, car il y a des unions de contrariété qui sont mauvaises, ce sont des contrariétés qui se rejoignent dans une volupté de la contrariété, ou même dans la simple volupté ; ce n'est là qu'une ombre agréable, mais précisément parce que les contrariétés se mêlent les unes avec les autres, elles ne sont plus des contrariétés valables.

« Nous-mêmes, que sommes-nous ? Nous ne sommes pas des individus, dit Blake, mais des combinaisons d'individus (ce qu'il appelle des états), nous sommes des anges de la présence divine. » Les états sont des domaines, pour Blake, dans lesquels nous entrons ; nous sommes des suites d'états, cela veut dire que nous franchissons telle demeure, puis telle autre demeure, dans ce qu'il nomme la divine éternité. Bien qu'il ait dit que nous ne sommes pas des individus, il admet qu'il y a des entités individuelles qui ne changent et ne cessent jamais. En effet, au-dessus des états il y a l'imagination qui n'est pas un état, elle est l'existence humaine elle-même et les choses ne deviennent des états, ne sont rendues statiques que lorsqu'elles sont divisées, séparées de l'imagination. Quant à la mémoire, elle est toujours statique, elle est toujours un état ; et la raison est un état toujours, créée pour être assimilée ; il doit se créer une nouvelle « ratio », une nouvelle raison.

« Tout ce qui est créé peut être annihilé, mais les formes ne le peuvent pas » ; nous voyons naître ici une théorie de l'essence. Comment, dans le second livre de Milton, atteindrons-

(1) Il y aurait d'ailleurs d'autres philosophes dont on pourrait ajouter les noms, celui de Bergson, de Schelling, par exemple.

nous le salut ? Par une opération assez peu définie, mais où le contraire a sa place : il y a une négation et il y a un contraire ; la négation ne doit pas être détruite pour racheter les contraires, elle est le pouvoir raisonnant dans l'homme, « il y a une incrustation sur mon esprit immortel ». Il faut donc trouver une façon de s'examiner soi-même, de purifier la figure de mon esprit par l'auto-examination qui nous fera passer au delà de ce qui est humain. On sait les rapports que l'on a pu noter entre Blake et Nietzsche, bien que ce dernier ne l'ait nullement connu. Il s'agit pour Blake de se baigner dans les eaux de la vie, de nous débarrasser de ce qui est non humain, Nietzsche eût dit de ce qui est humain, mais on voit bien, malgré tout, entre eux deux, une communauté d'inspiration.

## CHAPITRE VI

Nous avons vu, à la fin du *Milton*, l'opposition que fait Blake entre la négation et le contraire, et dans un vers mystérieux il nous dit que la négation doit être détruite pour racheter les contraires, car la négation est, d'après lui, la raison ; et il est contre elle, il est pour ce que nous appellerions aujourd'hui l'intuition, et que lui appelle l'inspiration, l'imagination.

On peut donc conclure toute une poétique de cette première idée ; il ne faut pas tirer son inspiration de la nature et du souvenir que l'on a des choses de la nature, mais aller plus profond, et à toute imitation il faut opposer les créations de l'imagination. Comme *Milton*, *Jérusalem*, autre poème de Blake, est fondé sur quelques idées, religieuses et philosophiques en même temps, et le premier passage que nous verrons fait à nouveau apparaître l'idée de contraire. Mais ici cette idée est en somme condamnée, d'une façon assez analogue à celle que nous pourrions trouver chez Nietzsche lorsqu'il écrit « par-delà le Bien et le Mal » ; il faut dépasser, d'après Nietzsche, l'opposition du Bien et du Mal et, bien avant lui, Blake dit de la foule des hommes ordinaires : « Ils prennent les deux contraires qui sont appelés qualités, desquels chaque substance est composée, ils les nomment Bien et Mal et ils font d'eux une

abstraction non seulement de la substance dont tout cela est dérivé, mais de toute réalité, de tout divin membre de la divine réalité.» Ce qui sépare le bien et le mal, c'est ce qu'il appelle le pouvoir raisonnant, c'est une abstraction qui transforme toutes les choses en pure négativité, ce qu'il nomme le spectre de l'homme ; car Blake oppose dans l'homme le « spectre » et « l'émanation », le spectre étant la raison et, d'une façon générale, ce que Blake condamne ; l'émanation étant au contraire la douceur. Rien ne doit être perdu de la réalité, toutes choses existent et il n'y a rien qui puisse périr. Mais après avoir exposé sa théorie de l'acte de transcendance qui nous ferait dépasser les contraires, Blake affirme plus loin que les contraires existent mutuellement, et donc ils existent, et les négations n'existent pas ; ce sont de simples séparations obtenues par la raison, et nous avons déjà l'idée des états : l'homme n'est pas un individu, il est plutôt ce qui passe dans les états, état de la bienfaisance ou état de la colère ; d'un état à l'autre, les individus sont rachetés et trouvent leur salut.

Nous avons dit aussi que Blake est d'accord avec Berkeley et les nominalistes pour condamner les généralités ; ce qu'il faut, c'est avoir des vues du particulier et se garder de vouloir des généralités ; car les vouloir, c'est détruire ce dont ces généralités sont nées. L'homme doit essayer d'atteindre ce qu'il appelle la translucence, ce que nous appellerions la transparence. l'union avec son émanation, avec ce qu'il y a d'ultime douceur en lui. Nous arrivons ainsi à la fin du poème *Jérusalem*, où Blake nous met en présence de l'homme dans son intégrité, créant la Science, créant le temps, faisant régner son imagination sur des régions immenses, s'étendant et se contractant : il n'y a qu'un homme dont tous nous sommes les parties. Il s'agit alors d'arriver au pardon par l'exaltation de ce qu'il y a en nous d'actif et d'imaginatif, en laissant de côté, pour Blake comme pour Nietzsche, les déterminations du Bien et

du Mal. Quelle est l'expérience métaphysique de ce poète ? Elle consiste en trois choses liées : l'affirmation du particulier et de la valeur du particulier, la négation des négations, l'affirmation universelle en ce sens de toujours plus de particularités, et ce sont les dernières lignes du poème *Jérusalem* :

Toutes les formes identifiées, même l'arbre,  
 La terre, et la pierre, vivant, procréant,  
 Se retournant sans fatigue dans les vies  
 Des années, des mois, des jours et des heures,  
 Et s'éveillant au sein de la vie de l'immortalité.

Laissons maintenant Blake et Mallarmé pour nous tourner vers un peintre : Van Gogh. A l'aide de sa correspondance, nous essaierons de nous représenter ce que fut l'expérience métaphysique de Van Gogh, ou plus exactement de savoir si l'on peut parler d'expérience métaphysique chez un peintre tel que lui. Il existe un point d'accord entre Van Gogh et Blake : c'est le rôle qu'ils donnent à l'énergie. Cela est plus visible chez Blake d'ailleurs que chez Van Gogh, bien que Van Gogh écrive : « Il y a du bon en tout mouvement énergétique. » Il pense que la différence entre les modernes et les peintres plus anciens vient du fait que les peintres modernes sont davantage penseurs et qu'ils développent leur force de pensées, ou ce qu'il appelle l'intensité de la pensée.

Pouvons-nous préciser un peu ce qu'il entend par là ? Nous voyons du moins déjà la place qu'il donne à l'idée de l'intensité de la pensée lorsqu'il écrit : « N'est-ce pas plutôt l'intensité de la pensée que le calme de la touche que nous recherchons, et dans la circonstance donnée du travail primesautier sur place et sur nature, la touche calme est-elle toujours possible ? » Il ne le pense pas ; ce qu'il faut, c'est chercher cette intensité. Or, se tournant vers lui-même, il voit son âme ébranlée et reconnaît que le sentiment nous ouvre des horizons : « Une affection pro-

fonde ouvre la prison par puissance souveraine.» Ainsi, chez lui comme chez Kierkegaard, nous trouvons l'accent mis sur ce que l'un et l'autre ont nommé la passion. « Il y a, dit Van Gogh en termes kierkegaardiens, une passion qui n'appartient qu'à Dieu et au ciel. » Mais serons-nous heureux par là ou malheureux ? D'après Van Gogh, l'un et l'autre en même temps, ou les deux, l'un après l'autre. « Quand on aime la nature, on trouve qu'il fait beau partout », écrit-il, et il faut trouver les choses belles aussi souvent qu'on le peut. « On a de beaux jours, même si l'on sent que cela passera pour toujours, et même si l'on sent que, dans chaque jour, il y a des désagréments. » Dans cette dernière citation, nous voyons déjà l'idée de certains malaises s'unir à l'idée de bonheur, car à côté des beaux jours il y a la détresse, et dès sa première lettre Van Gogh parle de cette détresse de l'homme qui est la chance de Dieu ; il dépeint l'oiseau en cage et se sent en sympathie avec lui : « L'oiseau en cage qui regarde le ciel, gonflé, chargé d'orages. » « Tristesse vaut mieux que joie, écrit-il ; mieux vaut aller dans la maison du deuil que dans la maison du plaisir. » Il parle de « l'or fin, de l'or pur de la mélancolie », de la « douce » mélancolie. Dans le premier tome de cette large correspondance éditée il y a deux ans d'une façon plus complète que jamais, il parle d'une vie de tristesse, mais où l'on ne regrette rien, et de même que, tout à l'heure, nous voyions le bonheur se mêler de malheur, nous voyons le malheur se mêler de bonheur : « Il y a une parole qui nous accompagne, c'est triste mais toujours dans la joie ; j'ai trouvé joie au sein de la tristesse. » Le cœur est triste, mais dans la joie, comme ces merveilleuses clartés qui viennent après l'averse.

« C'est qu'il y a une tristesse qui est en Dieu et qui est selon Dieu. » De même que Pascal nous parlait du bon usage de la maladie, Van Gogh parle de l'usage de la tristesse : « Laboureurs votre vie est triste, Laboureurs vous souffrez dans la

vie, Laboureurs vous êtes bienheureux!» Il faut, dit-il, une mélancolie active, il faut savoir aimer, même tomber, puis se relever avec patience et douceur ; « c'est que toujours subsiste un effort, un soupir vers là-haut ». Nous voyons ces nuances passer les unes dans les autres, sensations qui ressemblent à de la nostalgie et qui ont une saveur très mélancolique, mais qui réconfortent et stimulent notre esprit et le vivifient. Sa formule sera alors : « triste, mais toujours joyeux », ou cette autre qu'il aime employer : « presque en souriant ». C'est l'élément du « presque en souriant » qui doit accompagner la tristesse ; « il y a du Rembrandt là-dedans », ajoute-t-il. « Dans l'abandon le plus complet, véritablement indicible, dans la solitude, il reste que nous sommes conscients d'une route qui monte sans cesse », comme dit une poétesse anglaise qu'il aime à citer : Christina Rossetti.

C'est ce dont il nous donnera conscience presque dès ses premiers tableaux. Mais après sa période noire du Borinage où nous voyons « l'étrange lumière du ciel baigner la terre noire », « la lumière du ciel trôner au sein de cette terre noire », il apercevra, « plus haut que tout, les tours et les fenêtres, éclairées, tout cela réfléchi dans l'eau ». Il veut alors s'approcher de ce qu'il appelle l'océan de vie, l'océan de réalité, de ce qu'il nomme aussi les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles paraissent. La première partie de cette phrase, « les choses telles qu'elles sont », nous la comprenons bien ; « les choses telles qu'elles paraissent », cela peut nous paraître un écho de ce conseil de Parménide, qu'il faut aller à travers tout ce qui est, et même à travers les apparences : le peintre est celui qui peut voir les apparences telles qu'elles paraissent, et par là voir peut-être les choses telles qu'elles sont. Les « océans de vie », c'est ce qu'il signifie lorsqu'il décrit la mer analogue à un océan de jeune blé, un océan de sillons, au lieu d'un océan de vagues, une mer que l'on peut à notre façon moissonner (nous verrons le

rôle de l'idée de la moisson et du moissonneur dans la pensée de Van Gogh). D'ailleurs, « toutes les choses s'entremêlent », et ici c'est à Whitehead que nous pourrions penser : « Le cyprès contre le bleu, nous dit-il, ou le cyprès dans le bleu. » C'est que les éléments se confondent, les touches s'enchevêtrent.

Mais l'océan de vie dont parle Van Gogh, cet océan est fait d'unités vitales, un arbre est un être vivant, les personnes vivantes sont des choses qui parlent, et nous pourrions rappeler à ce sujet le rapprochement entre la personne et la chose fait par Cézanne, qu'à la fin de sa vie Van Gogh a beaucoup admiré. « Il y a, dit-il, un drame dans chaque arbre, dans les arbres il y a une expression, une âme. » Et s'il veut s'approcher de l'océan de vie, s'il veut donner une expression à son enthousiasme dans la vie, s'il veut voir la couleur « cherchant la vie », c'est que par là il s'identifie lui-même : « Rien de plus angoissé que la lutte intérieure entre le devoir et l'amour, portés tous deux à un haut degré. » Lutte et intensification par la lutte, c'est la pensée d'Héraclite, subsumée, comprise dans une pensée à la Kierkegaard. Or, dans la peinture, nous ne devons jamais nous éloigner du sentiment ; les lignes, dit-il dans sa correspondance, doivent être des « lignes senties ». Et peut-être a-t-il, à un certain moment, attaché trop d'importance à la ligne, alors qu'il faut tourner notre regard vers ce qu'il appelle : « le contour vigoureux », la « structure ».

Sa peinture qui est souvent souffrance, et il la décrit comme telle, il voudrait qu'elle s'achève en une sorte de sérénité, de sourire. Il cherche à la fois ce « presque en souriant » dont nous parlions, et ce caractère navré et par conséquent navrant, selon ses propres paroles, la tendresse navrée, infinie, surhumaine, telle qu'on la voit dans une âme comme la sienne qu'il nomme une âme chauffée à blanc, justement par cette intensification des bonheurs et des douleurs, unis les uns aux autres, et contrastant les uns avec les autres. « Il faut faire un tout, dit-il,

de ces divers aspects, il faut se continuer en unité, mais à partir de ces contrastes.» Nous voyons le fond romantique auquel il se rattache : il faut, dit-il, l'emporter sur le romantisme, mais en ayant sa racine en lui. Et tout en lui est bien, en effet, à la fois romantisme et effort de domination sur lui.

Ce contraste se traduira dans sa peinture par ce qu'il nomme des oppositions de couleurs : bleu et orangé, rouge et vert, jaune et violet. Par celles-ci se créera l'intensité dans sa couleur, comme, par les contrastes unis de sentiments, l'intensité dans son esprit. Ses réflexions se précisent au contact de Delacroix : « Il prenait sur sa palette un ton au hasard, une nuance innombrable, violacée. Il posait ce ton quelque part, soit pour le clair le plus lumineux, soit pour l'ombre la plus foncée, et il faisait de cette boue quelque chose qui ou bien brillait comme la lumière ou bien était sombre comme une ombre profonde. » Nous voyons s'accroître l'unité entre les opposés, puisque, quel que soit le ton que choisisse Delacroix, il pourra en faire quelque chose de clair ou de foncé, suivant la volonté, l'ordre qu'il reçoit de son inspiration. Ces contrastes se retrouvent dans la peinture de Van Gogh, en particulier dans ses descriptions de cyprès : « Il y a les cyprès et le soleil ; lorsque j'avais fait ces tournesols, je cherchais le contraire et pourtant l'équivalent ; et je disais : c'est le cyprès. » Ainsi le cyprès vient s'insérer dans la peinture de Van Gogh comme le contraire des tournesols et du soleil, signifiant la densité à côté de la grande lumière. Il sent que cette recherche est quasi désespérée, comme en témoigne une dernière lettre à propos d'un des rares articles qui louent sa peinture : « Cet article m'encouragerait, si j'osais m'y laisser aller, à risquer davantage, à sortir de la réalité, à faire avec de la couleur comme une musique de tons, ainsi que sont certains Monticelli. Mais la vérité est si chère, et je crois qu'il vaut mieux être cordonnier que musicien avec les couleurs. »

Nous touchons là une des tensions de l'art de Van Gogh, car il veut être réaliste et en même temps cherche quelque chose qui sorte, comme il dit, de la réalité. Or je crois qu'en un certain sens il a effectivement abouti à être tout près du réel et en même temps hors de la réalité. Nous pensons à ses tableaux où s'unissent la pensée de la mort et la pensée de la consolation infinie ; nous verrons qu'il ne sait pas très bien expliquer cette consolation infinie, ce « presque en souriant » auquel nous avons déjà fait deux fois allusion. Il est conscient d'une fatalité de souffrance et de désespoir que symbolise une de ses toiles : *Le Faucheur*. « C'est l'image de la mort dans le sens que l'humanité serait ce que l'on fauche, mais au-dessus, ajoute-t-il, il y a un soleil qui inonde tout d'une lumière d'or fin. » Nous avons dit qu'il se cherche en lui-même, suivant le mot d'Héraclite qu'il ne connaissait pas sans doute : « je me suis cherché en moi-même », mais en même temps c'est la nature qui s'exprime en lui : « La nature m'a raconté quelque chose, il faut s'abîmer complètement dans la nature, elle m'a parlé et j'ai sténographié ses paroles, cela devait être vrai. » Il a ainsi ce sentiment qu'ont exprimé parfois Heidegger et Maurice Merleau-Ponty — qu'il y a comme un appel des choses à celui qui est devant les choses, que l'objet n'est pas inactif, que l'objet en quelque sorte se fait peindre. « De toutes façons, l'art n'est pas le produit des seules mains d'homme, mais nous nous heurtons partout aux difficultés, et ce n'est pas en disant que la nature coopère avec l'homme que nous aurons vraiment une explication de cet inexplicable devant lequel nous sommes, et il n'y a pas possibilité de définir les choses. » « Ce n'est pas nécessaire de les expliquer, pourvu qu'on puisse effectivement faire fond sur elles. Il y a des choses pour lesquelles il n'y a pas de mots dans aucune langue. »

Son problème est donc de savoir s'il faut tourner le dos à la nature, ou lui rester fidèle. Pour le moment, il veut lui rester

fidèle, mais « plus tard, après encore dix ans d'études, je ne dis pas »... Il n'ose pas encore, suivant ses expressions, tourner carrément le dos à la nature pour transformer une étude en tableau, en arrangeant la couleur, en agrandissant, en simplifiant : « J'ai tant peur de m'écarter du possible et du juste quant à la forme. » Il a d'ailleurs tant de curiosité du possible et du réellement existant qu'il n'a que le désir et le courage de l'idéal : « En tant que pouvant résulter de mes études abstraites, je mange toujours de la nature, j'exagère, je change parfois, mais enfin je n'invente pas le tableau, je le trouve tout fait, mais à démêler dans la nature. » Nous retrouvons cette idée que le tableau est presque là, il suffit de l'inspiration et de la main du peintre pour le tirer hors de la nature. C'est ce qui nous fait comprendre l'emploi du terme « abstrait » qui revient quelquefois dans les dernières lettres de Van Gogh et dans un sens qui n'est pas très différent de celui d'aujourd'hui, bien que non tout à fait le même. *Abstrait* veut dire simplificateur ; lorsque Van Gogh dit qu'il peint de façon abstraite, il veut dire ce qu'il entend aussi par l'expression de coloriste arbitraire : « Je le peindrai donc tel quel, aussi fidèlement que je pourrai, pour commencer, mais le tableau n'est pas fini ; ainsi, pour le finir, je vais maintenant être coloriste arbitraire ; j'exagère le blond de la chevelure, j'arrive au ton orangé, au chrome, au citron ; par-dérrière la tête, au lieu de peindre le mur banal du mesquin appartement, je peins l'infini, je fais un fond simple, du bleu le plus riche, le plus intense que je puis confectionner, et cette simple combinaison : la tête blonde sur ce fond bleu, riche, obtient un effet mystérieux comme l'étoile dans l'azur profond. »

Nous retrouvons ici l'idée des oppositions, traduite d'abord par la volonté de simplification. Il s'agit non pas d'être fidèle à la couleur locale, mais d'inventer les couleurs : « Une couleur alors pas localement vraie au point de vue réaliste du trompe-

l'œil, mais une couleur suggestive d'une émotion quelconque, d'ardeur de tempérament ; si on faisait la couleur toute juste de ces dessins tous justes, on ne donnerait pas ces émotions-là. C'est ainsi que l'on arrive à donner le sens de l'infini. » « Jouir d'une belle chose, dit-il, c'est le moment de l'infini. » Il ne cherche pas ce que nous pourrions appeler l'infini du moment, mais le moment de l'infini où celui-ci vient dans les choses. « Il y a un certain quelque chose d'infini, et c'est ce qui fait que l'on reste muet devant les choses. » Alors la couleur devient symbole ; « la *Barque du Christ* de Delacroix, je parle de l'esquisse bleue et verte avec des taches violettes, rouges et un peu de jaune citron, parle un langage symbolique par sa couleur même », et c'est cela qu'il admire chez Vélasquez, Rembrandt, Vermeer, dont il fut un des premiers admirateurs. « On réalise ainsi une magie métaphysique... Delacroix peint un Christ par l'inattendu d'une note de citron clair, cette note de couleur lumineuse mettant dans le tableau ce qu'est l'ineffable étrangeté et le charme d'une étoile dans un coin de firmament. Rembrandt travaille avec les valeurs de la même façon que Delacroix avec les couleurs. »

Ainsi Van Gogh veut s'approcher de la nature, mais en même temps se tourner vers quelque chose qui est plus que la nature, qui vient d'une révélation, qui est plus haut que la nature, qu'il appelle d'un mot très kierkegaardien « le tout autre chose » et qu'il retrouve chez tous les grands auteurs, que ce soit Shakespeare ou Rembrandt. C'est ici qu'il rencontre la pensée religieuse ; à vrai dire, il l'avait rencontrée tôt, puisqu'il avait d'abord voulu se consacrer à la religion et prêcher l'Évangile aux mineurs du Borinage. S'il nie cette pensée religieuse sous certaines formes, elle revient sous une autre ; il se tourne vers l'Ancien et le Nouveau Testament, car l'Ancien Testament tend vers ce sommet. C'est Jésus qui lui donne, à lui comme à Blake et Hegel, le mot de l'énigme : « Le Christ, seul entre tous les

philosophes, magiciens, etc., a affirmé comme certains types principaux la vie éternelle, l'infini du temps, le néant de la mort, la nécessité et la raison d'être de la sérénité, et il a vécu sereinement, en artiste plus grand que tous les artistes, peignant le marbre et l'argile et la couleur, travaillant en chair vivante ; c'est grave surtout parce que c'est la vérité. » Mais de là il se retourne vers l'art : « Nous pouvons entrevoir ainsi l'art de faire de la vie, l'art d'être immortel — vivant, de changer l'existence », un peu comme Rimbaud à un certain moment a voulu la changer, faire de la peinture dans des conditions supérieures et « changer l'existence » par « un phénomène peut-être pas plus malin et plus surprenant que la transformation de la chenille en papillon, laquelle existence de peintre-papillon aurait pour champ d'action un des innombrables astres qui, après la mort, ne nous seraient peut-être pas davantage inaccessibles que les points noirs qui, sur la carte géographique, nous symbolisent villes et villages ne le sont dans notre vie terrestre. »

Pourtant, il faut bien dire qu'il se détache de la religion sous la forme dans laquelle elle est reçue ordinairement ; il se détache de ce qu'il appelle la fausse résignation, il exige la vraie, et non celle des pasteurs. « Quelqu'un, pour citer un exemple, aimera Rembrandt, mais sérieusement il saura bien qu'il y a un Dieu, celui-là ; il y croira bien ; quelqu'un approfondira l'histoire de la Révolution française, il ne sera pas incrédule, il verra que dans les grandes écoles il y a une puissance souveraine qui se manifeste ; quelqu'un aurait assisté pour un peu de temps seulement au cours gratuit de la grande université de la misère et aurait fait attention aux choses qu'il voit de ses yeux et qu'il entend de ses oreilles et aurait réfléchi là-dessus, il finira aussi par croire. »

Mais nous ne savons pas très bien, finalement, à quoi a cru Van Gogh. Il fut sensible au fait que les plus grands peintres de la Renaissance sont ceux qui ont cru de toute leur âme, comme

Giotto. « Comme à travers un miroir, pour d'obscures raisons, les choses sont restées ainsi : la vie, le pourquoi des séparations, des départs, de la persistance de l'inquiétude ; on n'en comprend pas davantage ; pour moi, la vie pourrait bien demeurer solidaire de ceux à qui j'ai été le plus attaché ; je n'ai pas remarqué autre chose comme à travers un miroir pour d'obscures raisons. » Pourtant, peu à peu, il pense que sa peinture va vers plus d'harmonie, et son art, malgré les crises, vers plus de douceur. Nous avons dit qu'il pense au christianisme, mais en même temps il pense qu'il y a, régissant sur l'univers, ce qu'il appelle une fatalité charmante ; il se trouve alors près de Bouddha et du bouddhisme. Il pense aussi que son ami Gauguin est tout près d'apporter un culte qui ressemble à celui du Bouddha. Toutes les tempêtes sont dans l'âme de Van Gogh, mais il sait qu'une âme peut être sauvée grâce à la tempête. L'important, c'est d'être vrai.

Nous pourrions réfléchir à ce mot « vrai ». Il me semble que, pour lui, cela veut dire authentique, mot dont il ne se sert pas et qui lui aurait sans doute paru prétentieux. C'est le « être vrai » qu'il faut chercher, le « être fidèle au réel » et le « être fidèle à soi-même », ainsi que le « être fidèle à l'infini », mêlés l'un à l'autre. Nous arrivons au sentiment qui domine toute sa correspondance et toute son œuvre, traduit par cette phrase : « C'était pas gai, mais pas non plus triste, c'était beau. » En effet, un tableau de Van Gogh n'est ni gai ni triste, il est beau. A toutes les volontés de transformation dans l'homme, il préfère la réalité, et pour lui la réalité est danger. Dans une de ses lettres, il décrit les vagues s'écrasant contre les sourdes falaises désespérées, et c'est bien l'impression que nous fait sa peinture : elle s'écrase contre de sourdes falaises désespérées, mais au-dessus règne, suivant une phrase déjà mentionnée, une lumière d'or fin. Peut-être y aura-t-il des progrès, des révolutions, ce qu'il appelle des rénovations ; peut-être aurons-nous

à partir de ce qu'il appelle le contre-jour de la rénovation : « A ce moment-là pourrons-nous peut-être prononcer, par opposition à l'éternel non, l'éternel oui », suivant un mot qu'il emprunte à Carlyle. Il sait qu'il est dans une époque de déchéance, une époque, dit-il, où l'enthousiasme et l'énergie directes ne dominent pas l'esprit général, une époque de décadence impitoyable et déjà avancée. Ici son analyse des choses correspond à celle que faisait, à peu près au même moment, Nietzsche. « Mais la nature reste présente » ; il y a beau avoir chute et décadence des choses et des choses de l'homme, « les cigales sont restées et elles chantent encore du vieux grec ; elles sont telles que les cigales que regardaient les poètes grecs ». Et cette magie métaphysique, vers laquelle il s'efforce au travers de sa correspondance, comme grâce à ses tableaux, est celle qu'ont suivie et qu'ont imposée les grands peintres : un Vélasquez, un Rembrandt, un Vermeer.

On dira peut-être qu'en un sens nous nous sommes donné beau jeu, puisque nous avons recouru, à propos d'un peintre, à une correspondance qui fait partie de la littérature et de la grande littérature. Mais, sans cette correspondance, il me semble possible de trouver dans les toiles de Van Gogh cette union du fini et de l'infini, cette volonté des contrastes, c'est-à-dire à la fois du multiple et de l'un, de la nuit et du jour, pour prendre des groupes de contraires que nommait Héraclite. Il suffit d'avoir regardé ces toiles pour voir que ce qui nous attache à elles, c'est quelque chose qui dépasse ce qu'il appelait la nature et qui appartient au non définissable. Ce non définissable est profondément relié à son individualité propre. C'est ainsi que nous pouvons aussi bien parler d'existentiel, d'ontologique ou de cosmologique à propos de Van Gogh. Il nous découvre son moi en pensant nous découvrir la nature et nous communions avec ce moi, fait de choses si contrastées, dont il sent les contrastes simultanés, puisque, comme nous l'avons

vu, il veut saisir la peine dans le plaisir et une sorte de plaisir, à vrai dire mélancolique, dans la peine. Ce qu'il appelle le « navré navrant » ou le « presque en souriant ».

Il resterait à voir si, chez ses contemporains, nous trouverions des attitudes semblables, mais Gauguin s'est exprimé trop souvent en homme de lettres pour que nous puissions faire fond sur ses propos autant que sur ceux de Van Gogh. Quant à Cézanne, il s'est très peu exprimé ; il est certain que son œuvre elle-même nous dit quelque chose sur les choses ; elle nous dit que l'impressionnisme n'est pas suffisant, qu'il y a une opacité, une densité. Comme l'œuvre de Van Gogh, elle nous montre l'infini. Tous ces champs rayonnants, limités par des murs, sont signe de cette intuition, de cette expérience de l'infini dans le fini chez Cézanne.

Nous avons choisi, en parlant très brièvement de ces trois peintres, des exemples peut-être privilégiés. Van Gogh lui-même dit que les peintres modernes sont des peintres penseurs, mais à propos de peintres plus anciens, nous pourrions faire des remarques analogues, avec cette seule différence que leur pensée n'est pas au même degré faite de contrastes qui leur soient personnels ; elle vit de la pensée de l'époque. Il n'en est pas moins vrai que cette pensée s'incarne chez eux dans des contrastes et des contradictions, que ce soit chez Michel-Ange ou chez Greco, chez Titien ou Tintoret.

Mais je voudrais revenir à la question qui nous avait arrêtés au début. De quoi avons-nous expérience quand nous avons cette expérience métaphysique ? Nous nous étions trouvés en présence de trois réponses : l'expérience de l'être, l'expérience du monde, l'expérience de l'absolu ; mais peut-être pouvons-nous dire qu'aucune de ces réponses n'est satisfaisante, que l'être est une sorte d'abstraction grammaticale, que du monde nous connaissons les choses et à peine les connaissons-nous, et que nous n'avons pas d'expérience métaphysique du monde

à proprement parler ; nous en avons encore moins de l'absolu. Nous en venons à cette idée qu'il n'y a pas d'objet de l'expérience métaphysique, c'est une expérience sans objet qui nous fait retourner vers le sujet ; en effet, toute expérience métaphysique est du moins une expérience du sujet. Mais je crois que ni le terme sujet, ni le terme objet ne sont adéquats ; c'est peut-être une des raisons pour lesquelles on a remplacé le mot métaphysique par le mot existence ; l'expérience métaphysique est un mode de l'existence.

L'homme qui a une expérience métaphysique est cette expérience métaphysique. Pour nous servir de la distinction de Gabriel Marcel, il y a des choses dont on ne peut dire qu'on les possède, mais qu'on les existe, ou qu'on les « est ». Van Gogh nous en donnait bien tout à l'heure le sentiment : « Si nous voyons n'importe quelle chose, vieillard ou jeune homme, ou arbre, d'une certaine façon », nous avons une expérience métaphysique ; retournant vers la nature, nous voyons en elle une sorte de surnature. Les mots, ici, ne peuvent guère définir et Van Gogh nous le disait : nous avons à faire un effort pour aller au delà du sujet et de l'objet, vers l'intensité d'un sentir qui n'est plus forcément notre sentir propre. Ici, nous retrouvons l'idée des états telle que nous la présentait Blake, nous entrons dans cette expérience métaphysique comme dans un état. Nous retrouvons alors la question qui se poserait au sujet de l'activité et de la passivité de cette expérience. Est-elle passive, est-elle active ?

Bien souvent, les métaphysiciens se sont attachés à l'aspect d'activité ; ainsi Maine de Biran, qui fut d'ailleurs plus un psychologue qu'un métaphysicien, ainsi Fichte et bien d'autres descendants du romantisme allemand. Un disciple de Fichte, Novalis, a dit : « Il y a beaucoup de choses à dire en faveur de la passivité », car c'est par la passivité que nous serons, comme dit Heidegger, ouverts à ce que nous ne nommerons plus monde,

mais à ce que nous pouvons appeler l'autre que nous, qui n'est pas tellement différent de nous.

Aux philosophies de l'activité, nous pouvons opposer certaines philosophies, peu nombreuses d'ailleurs, qui seront des philosophies de l'approche passive vers l'être, et nous trouvons tout à l'heure quelques exemples de cette démarche dans Van Gogh. Ainsi, à l'extrême opposé de Lequier dont une des devises, la plus connue, est : « faire et en faisant, se faire », nous trouverions l'idée de laisser faire les choses, et c'est en effet une des expressions de Novalis, lorsqu'il écrit en français dans son journal : « Il y a une vertu dans le laisser faire. » Heidegger a eu sur ce point un pressentiment de ce que pourrait être ce laisser faire dans l'ouvrage qu'il a consacré à l'abandon de l'âme. Ainsi nous serions au delà de l'activité et de la passivité, comme au delà de l'interne et de l'externe, mais d'une façon très différente de celle de Hegel, car ce dernier a voulu lui aussi dépasser ces contraires, mais en les englobant dans ce qu'il appelle la raison, et on ne peut opérer de façon complètement heureuse en suivant Hegel dans sa compréhension omnicompréhensive de toutes les choses par l'esprit.

L'existence, c'est peut-être, d'abord, sous la forme de la résistance de l'objet qu'elle nous apparaît (Malebranche en a eu le sentiment) ; mais c'est aussi l'effort du sujet (comme l'a vu Maine de Biran). C'est l'union entre les deux termes qui « existent » l'un par l'autre. Et c'est l'intensité de ce rapport entre l'un et l'autre (comme l'a vu Kierkegaard).

Par une autre voie, exister, c'est se détacher (*ex-sistere*) ; mais c'est en même temps, par un contraste interne, « s'unir à ». Et c'est vivre à nouveau avec intensité les deux intuitions de la distance et de la présence.

## CHAPITRE VII

Le philosophe se trouve en face d'antinomies, et nous avons insisté un peu arbitrairement sur quelques-unes d'entre elles. L'expérience métaphysique sera-t-elle une expérience d'intériorité ou d'extériorité, de subtilité ou d'opacité, de subjectivité ou d'objectivité, de continuité ou de discontinuité? Nous aurons à nous demander de quelle façon nous pourrons, si c'est possible, dépasser ces antinomies, et nous devons examiner si on peut les dépasser par une synthèse, ou par une coïncidence d'opposés, ou par une complémentarité; et même si on doit non pas les dépasser, mais les vivre en même temps, en prenant peut-être alors parti pour l'intériorité et pour l'intensité qui peut lui être liée.

Or, nous pouvons profiter du fait que deux écrivains et penseurs français : Valéry et Claudel, peuvent être pris, peut-être aussi avec un peu d'arbitraire, comme symboles, l'un de la subtilité et l'autre de la densité et de l'opacité. Naturellement, aucun ne peut être réduit à un de ces deux termes : on peut trouver chez Valéry le sentiment de quelque chose qui résiste aux relations auxquelles ordinairement il veut réduire toute chose, et on peut trouver chez Claudel, dans certains passages, une légèreté qui rend impossible de l'appeler uniquement poète

de la densité et de l'opacité. Néanmoins, nous pouvons les prendre chacun en un sens extrême qui nous montrera ce que peuvent être ces deux conceptions du monde.

Valéry se trouve placé, par l'état même de la science de son temps et de notre temps, devant l'impossibilité, comme il le dit, d'avoir une image de l'univers. C'est ce qu'il appelle la faillite de l'imagerie : « Aucune image ne peut correspondre à l'univers, rien ne peut lui être semblable. » Il a très bien vu, comme les physiciens contemporains, « que l'image devient floue et que même elle cesse d'exister, par là même que l'homme est supposé témoin des spectacles qui l'excluent ». On pourrait partir de là pour entreprendre une critique de l'idée d'objectivité en allant vers une autre de nos antinomies : « L'homme cherche à atteindre l'extériorité, mais c'est l'homme qui cherche à l'atteindre, et le rayon de lumière, par exemple, qu'il dirige sur l'électron trouble la marche de l'électron, de sorte que l'objectivité est toujours mêlée des effets de l'action subjective. » « L'observateur dérange l'observé. »

Valéry sait aussi, et c'est une deuxième idée sur laquelle il est d'accord avec les savants contemporains, que les lois sont des créations statistiques comme les mots. La science est donc une sorte de langage, et du fait que les lois sont des créations statistiques, nous pouvons aller à l'idée que tous nos instruments intellectuels sont faits pour de grandes masses et des spectacles grossiers, sont essentiellement macroscopiques. Pour une intelligence plus déliée, pas de nombres, écrit-il dans le dialogue intitulé *L'idée fixe* ; et c'est ce qu'implique par contraste le titre même du dialogue : « Une idée ne peut pas être fixe ; peut être fixe ce qui n'est pas idée. » Il serait intéressant de comparer sur ce point la pensée de Valéry et celle de Hegel, ainsi que celle de Sartre quand il parle du « pour soi ». Le platonisme, du moins tel qu'il est interprété, probablement à tort d'après des dialogues comme *Le Phédon*, a consisté à donner

un privilège à la fixité des idées. Mais, fait observer Valéry et avec lui Hegel et Sartre de façon plus philosophique et plus détaillée, il n'y a pas de fixité des idées. Il est vrai que dans les passages que nous avons cités, Valéry traduit cette observation d'une façon un peu psychologique : « Rien de plus embrouillé, de plus fuyant, de plus indéfinissable que le mental », et l'on pourra dire que ce qu'il entend par le mental n'atteint pas ce que les platoniciens entendent par le domaine des idées.

S'il n'y a rien de stable, qu'y a-t-il? Il y a des relations mobiles ; nous pouvons voir particulièrement qu'il n'y a pas de substance pour l'esprit, qu'il y a seulement des relations : la liberté, par exemple, est relation entre ce qui agit sur moi et mon action, entre moi qui suis aussi relation et la multiplicité des domaines de relations qui s'ouvrent à moi. Si je me tourne vers mon effort et tâche de l'observer, je vois, de même, que l'effort est relation entre ce dont je dispose et ce que je me propose, et toute critique valable est l'art d'étudier cette relation. « La relativité est si essentielle au réel qu'une existence parfaite doit accomplir un cycle par lequel elle brûle ce qu'elle a adoré et adore ce qu'elle a brûlé. La vie est destruction et construction infinies. »

Valéry précise l'idée de relations par l'idée d'écart. Tout ce que nous éprouvons, tout ce que nous voyons et sentons, ce sont des écarts ; des écarts entre ce qui doit être et ce qui est, entre ce qui a été et ce qui sera.

Une idée est un mode de changement, un moyen ou un signal de transformation. Nous retrouverions la même observation et peut-être la même possibilité d'objection que tout à l'heure. Valéry ne tend-il pas à réduire l'idée au psychique? Peut-on dire que l'idée platonicienne est un mode de changement? Mais, d'autre part, nous pouvons aussi dire que cela ne dérangerait pas trop le véritable Platon qui sait qu'il y a du changement dans le domaine même des idées. C'est ce qu'il montre

dans *Le Sophiste*, où il dit qu'une idée est ce qui se définit par ce qu'elle n'est pas ; donc qu'elle est elle-même faite par la différence qui existe entre elle et les autres idées, et cela se voit dans le même *Sophiste* par le fait qu'il dit qu'il faut introduire la vie et l'esprit dans le domaine des idées. Il pourrait ainsi y avoir un accord entre Platon et Valéry. Une idée peut être conçue par Platon lui-même comme ce sous la forme de quoi la conçoit Valéry, c'est-à-dire comme un écart : elle est faite d'écarts et occasionne des écarts.

Si nous partons de là, en prenant toujours notre point de départ dans l'esprit, nous verrons que l'existence, dans son ensemble, est précisément un ensemble de rencontres. « Partout dans l'esprit, dit Valéry, nous rencontrons des rencontres, des chances, des hasards », ce qu'il appelle des « combinaisons genre rêve », où un vouloir vient s'agripper à une idée, ou bien une idée à n'importe quelle autre. Peut-être y a-t-il ici chez Valéry un peu trop de restant d'une sorte d'associationnisme psychologique, peut-être y a-t-il plus de totalité dans les idées qu'il ne le dit, et les rencontres n'expliquent pas tout. Mais il y a là cependant un élément important sur lequel il attire notre attention ; l'esprit est donc ce qui forme des combinaisons, et nous ne pouvons pas ne pas nous rappeler Leibniz auquel nous pensons assez souvent lorsque nous parlons de Valéry, puisque Leibniz a essayé de fonder une sorte de combinatoire universelle. Valéry nous dit : « Tout ce qui empêche l'esprit de former des combinaisons l'altère dans son essence qui est de les former... »

Malgré tout, il y a des lois, nous l'avons dit, et nous le voyons encore mieux en passant du psychique au physique. Il y a des lois qui ordonnent cette incohérence devant laquelle nous nous trouvons d'abord ; le savant cherche ces lois sous lesquelles vont se ranger les nombreuses petites incohérences et qui donneront à ces incohérences l'aspect d'un ordre.

Nous pouvons en tirer en quelque sorte une morale et comme une éthique pour le poète ; car le poète est celui qui, avec de multiples incohérences, avec des idées-genre-rêve comme le dit Valéry, avec des règles arbitraires, fera une œuvre, comprimera les choses de façon à ce qu'il en résulte une sorte de monade parfaite — pour nous retourner vers Leibniz — qui sera l'œuvre. Une œuvre est en effet quelque chose par quoi le poète essaie, en s'asservissant à des règles plus ou moins arbitraires, de produire quelque chose qui subsistera. Dans un monde d'universelle relativité, il pourra créer un petit monde absolu, et pour cela il se servira de ce que Valéry appelle les écarts harmoniques, présents dans le grand monde. Il faudra alors « laisser se former toute une chose dont quelques parties ou conditions sont données ». Telle est l'œuvre d'art.

La pensée est une sorte de substance de possibilités qui peut prendre, moyennant certaines contraintes, une valeur utilisable de transformation. Il y a là une considération un peu pragmatique, comme si l'œuvre d'art était quelque chose d'utilisable pour transformer l'esprit et que ce fut là en quelque sorte son but.

« L'homme est une substance de possibilités », dit Valéry, et nous pouvons compléter sa formule en ajoutant qu'il peut réaliser, dans l'œuvre, une sorte de substance d'être. L'artiste est « celui qui coordonne, qui orchestre, qui harmonise un grand nombre de parties », et c'est pour cela que le musicien, en particulier, est appelé compositeur.

Le peintre est dans le même cas ; il est intéressant de lire ces quelques lignes de Valéry sur *l'objet* complexe de la peinture, que l'on tend peut-être aujourd'hui à trop simplifier : « L'objet de la peinture est indécis, et c'est pour cela qu'il y a des œuvres qui ne se peuvent exprimer ; c'est grâce à la pluralité des dessins de l'artiste que son œuvre est quelque chose de concret. » En effet, le caractère de l'œuvre vient de ce qu'elle

est en partie représentation et en partie autre chose que représentation. Nous pouvons dire qu'un tableau doit faire sortir son unité de la multiplicité de ses dessins. Or il ne s'agit pas seulement du tableau et de l'œuvre, mais de toutes nos actions. Elles sont toutes, même le plus humble des métiers, soumises à ce que Valéry appelle une analyse et à une reconstruction raisonnée.

Nous avons donc vu qu'il y a, au-dessus des incohérences, des lois ; et ce qui est, est représenté par une union des lois et de ces incohérences. « La vie, lit-on encore dans « l'Idée Fixe », est un accident qui s'est fait des lois, et dans le monde physique le hasard et la nécessité s'accouplent plus ou moins monstrueusement. » Valéry s'est trouvé en face du problème devant lequel était Mallarmé, dans le poème que nous avons étudié en quelques trop brefs paragraphes : « Un coup de dés ne peut abolir le hasard. » Valéry donne une réponse contraire : « Un coup de dés peut abolir le hasard » ; le poète peut faire une œuvre qui résiste au temps et, en ce sens, il nie la parole de Mallarmé.

Mais pouvons-nous en rester à cette vision purement relativiste des choses, où n'est vrai que l'ensemble des relations en lesquelles les choses seront traduites ? L'homme est lié à l'univers ; *la Jeune Parque* que décrit Valéry dans un poème célèbre se retourne vers l'astre dont elle est issue et discerne les liens qui l'unissent aux éléments et se laisse aussi charmer par l'examen de ses fines jointures avec le corps. Ainsi cette expérience métaphysique de la subtilité ne peut pas être pensée jusqu'au bout, car nous sommes liés au monde et l'artiste veut faire quelque chose, c'est-à-dire imiter ce que Valéry appelle « la diversité et même l'infinité simultanée de quelque chose ». Valéry n'hésite pas, à certains moments, à dire que le poète, le poème ou le tableau seront des mondes enfermant la plus grande quantité d'essence, le plus de quintessence qu'il se pourra, et alors se construira une certaine figure qui ne dépend

plus de l'artiste seul. Nous avons donc vu au début que le monde n'avait plus d'images, mais l'artiste est encore là qui produit des images du monde, même si le monde n'a pas d'images. Quelle est donc la réponse que donne Valéry, dans son expérience de la subtilité, au problème de Mallarmé ? L'homme, même dans l'univers de hasard, peut créer des choses. Au fond, Mallarmé le savait.

Avant de parler de Claudel, il est bon de parler d'un homme qui a été à la fois le maître de Valéry et de Claudel : Mallarmé. Nous avons insisté surtout sur un de ses poèmes. Nous voudrions ici voir ce qu'est l'espace pour Mallarmé, d'après les quelques vers, les quelques phrases où il en parle. L'espace est l'identité absolue, « l'espace à soi pareil, qu'il augmente ou se nie ». Ainsi l'espace est bien cette quantité, telle que l'a définie Platon, susceptible toujours de s'augmenter ou de diminuer ; mais qu'il augmente ou diminue, il reste « à soi pareil ». Dans le poème du *Cygne*, l'oiseau qui symbolise le poète nie l'espace et est pourtant prisonnier de cet espace. Mallarmé parle alors de l'espace neigeux, nivéen :

Cette blanche agonie  
Par l'espace infligée à l'oiseau qui le nie.

Nous verrions de multiples transformations de cette même idée d'espace dans l'univers mallarméen. Nous l'avions vue dans son état le plus pur dans l'expression « comme à soi pareil » ; c'est l'idée de l'identité, pour nous retourner encore une fois vers Leibniz. Mais il y a des espaces pleins de charme comme l'espace qu'éveille un éventail. L'espace né de l'éventail n'est qu'un grand baiser fou de n'être pour personne et ne peut jamais se taire ou s'apaiser.

Mais nous savons que Mallarmé veut aller au delà de l'espace, vers ce qu'il appelle parfois « le minuit », la nuit où doivent être jetés les dés du hasard. Il se heurte au problème des appa-

rences et de l'absolu sans arriver à le résoudre ; son héros va au fond des choses « en absolu qu'il est », écrit Mallarmé. Nous retrouvons la même pensée que dans *Le coup de dés* : l'infini sort du hasard que vous avez nié. Il y a donc une réalité du hasard, et de ce hasard sort l'infini et peut sortir l'absolu qu'est le poète. Nous voyons, dans *L'Après-midi d'un Faune*, la musique comme instrument des fuites, comme symbolisant la mobilité universelle sur laquelle insistera Valéry. Il y a un tout vacant, il y a une substance du néant et il s'agit pour le poète, à l'aide même du creux néant musicien, comme il le dit en faisant allusion à un luth, de créer une sorte de trésor stable et d'approfondir, dans un de ses poèmes les plus connus, la double inconscience sans qu'il y ait de nom prononcé ; car l'objet échappe, fait défaut, et pourtant il reste le poète qui est l'absolu et l'infini. De cette méditation de Mallarmé devaient sortir les deux méditations contrastées, au moins sur certains points, de Claudel et de Valéry.

Il est facile de se rendre compte de l'opposition, assez fondamentale, entre Claudel et Valéry. Pour Claudel, il y a autre chose que les relations ; celles-ci sont des façons de dire, de traduire, et dans un passage de *L'œil écoute*, il écrit : « Nos pensées ont trouvé une base et la mélodie nous joue une basse. » Et c'est en effet ce que nous nous figurons que cherche Claudel, une base et une basse. Il pense que, supérieurs à la vue, le toucher et le goût peuvent nous révéler plus profondément l'univers. Il y aura une phénoménologie claudélienne fondée sur la sensation, sur la perception et la plénitude du senti ; nous devons alors voir ce qui, dans l'œuvre de Claudel, pourra nous faire dépasser ce monde des relations. Nous pouvons recourir à *La Ville*, drame contemporain de *L'Art poétique*. Il s'agit de voir qu'il y a une simultanéité immense, celle du monde, qui dépasse toutes relations et tout fait particulier. *La Ville* est précisément le premier symbole de cet univers. Les

habitants de la ville sont réunis pour être ensemble ; ce lieu a une composition, mais non pas une composition arbitraire comme celle que se figure parfois Valéry ; c'est plutôt une composition en quelque sorte donnée que l'homme a à percevoir. Toute chose est en communication avec toute chose et c'est l'idée d'univers, fondamental au delà des relations qui ne sont qu'une façon de le traduire, qui domine la pensée de Claudel. Il n'y a rien de nous-mêmes, dit un autre des personnages de *La Ville*, qui ne soit susceptible de communication, si la parole est une nourriture ainsi que divers aliments qui nous ont été donnés. « Moi, pressé par le bruit antérieur, je voulais proposer au monde un mot soluble et délectable, afin de paraître comme la mémoire et l'intelligence. » Il faut donc aller vers l'imitation de ce monde qui nous a été offert, s'opposer par là même au nihilisme ; car le problème de Claudel est bien le même que celui de Nietzsche, échapper à la formule : rien n'est. Non ; quelque chose existe.

Pour Valéry, ce qui existe, ce sont des relations ; pour Claudel, c'est un immense univers, avec toutes ses parties conspirantes. Or cette vision qui existe dans *La Ville*, nous la trouvons plus nette encore dans *L'Art poétique*. Sa pensée est d'abord pensée de l'universelle simultanéité. Il s'agit d'interpréter l'univers et la figure que forment en nous les choses simultanées. Non pas que Claudel se borne à l'espace, car ces choses simultanées suivent d'autres choses qui, elles aussi, sont simultanées et le temps est profondément relié à l'espace. Dans l'univers de Claudel, nous respirons le temps, de même que nous respirons la simultanéité de l'espace. Il serait intéressant de voir sur ce point les ressemblances entre Claudel et le poète américain Whitman qui, de même, nous présente de vastes ensembles qui sont le monde. Mais il faut d'abord se pencher vers le présent. Cette simultanéité sera d'abord dans le présent, « ce n'est pas le futur que j'envisage, mais le présent

qu'un dieu nous presse de déchiffrer ; d'un moment à l'autre, un homme redresse la tête, renifle, écoute, considère et reconnaît sa position ».

Ainsi, nul idéalisme ici ; l'homme est au milieu de quelque chose, mais il pense, il soupire, il regarde l'heure. Où suis-je ? Quelle heure est-il ? Et de nous au monde se pose la question inépuisable : où suis-je et où en suis-je ? « Le présent, dit Claudel, c'est la superficie de l'éternité. » Kierkegaard avait dit : « Le présent est l'intersection du temps et de l'éternité. » Claudel envisage cette totalité qu'est pour lui l'univers, cette universelle présence au milieu de laquelle nous sommes ; mais nous ne sommes que parce qu'il y a cette présence. Comme chez les anciens Grecs, c'est l'idée de cette présence au milieu de laquelle nous nous sentons qui représente ce qui est. Peut-être Claudel a-t-il donné parfois trop d'importance à l'heure, c'est une importance je crois plus apparente que réelle. Au même moment presque, Bergson montrait dans *Les données immédiates* que le temps des horloges était un temps superficiel. Claudel ne le nierait pas. Il sait qu'au delà du temps des horloges, il y a autre chose qui est ce que Bergson appellera « l'élan vital », qui pour Claudel est la force créatrice de la nature. C'est cette force de la nature que nous sentons dans une phrase comme celle-ci : « Toute chose, à toute heure, avec son intime assentiment, travaille par la même inspiration qui mesure sa propre croissance... » Il y a là aussi un courant universel comme l'élan vital ; le navire humain est en marche dans le courant et la vigie doit signaler l'heure. Naturellement ici, la science ne peut pas donner de réponse. Claudel faisait allusion à la nature telle que l'entendaient les Grecs, en particulier Aristote ; mais il y a une grande différence entre la nature de Claudel et celle d'Aristote, car la nature de Claudel est créée par Dieu, et de celle d'Aristote nous ne pouvons pas dire qu'elle soit créée par Dieu. Tout au plus pouvons-nous dire

qu'elle est attirée par le moteur immobile. Ainsi, entre Claudel et Aristote, s'est inséré le christianisme, et la force de la nature réside moins en elle, pour Claudel, que dans son créateur. Peut-être y a-t-il sur ce point quelque chose de plus primitif, de plus près de l'origine dans la pensée aristotélicienne que dans la pensée claudélienne.

Il y a donc une durée ; trop souvent, cette idée de durée est traduite en termes non bergsoniens, mais bien plutôt pythagoriciens, dans l'idée d'un chiffre sidéral, d'une sorte de nombre arithmétique presque magique.

Mais il faut aller au delà pour voir ce qui caractérise la pensée claudélienne. A la différence de cet univers de hasard que nous ont présenté Mallarmé et Valéry (et Nietzsche), il y a de profondes nécessités qui régissent notre univers, et c'est à partir d'elles que nous devons comprendre ; car la connaissance n'est pas quelque chose de séparé des choses, elle ne s'explique que par sa relation, au sens profond du mot relation, avec les choses. Pour Platon, l'idée de connaissance est liée à celles de différence et de ressemblance, et Platon unissait ainsi une thèse d'Anaxagore et une thèse d'Empédocle. Il avait établi, dans *Le Sophiste*, qu'il n'y avait de connaissance que grâce à la différence, mais en même temps il y a une profonde ressemblance.

La connaissance n'est pas, pour Claudel, quelque chose qui caractérise l'être humain ; pour lui, comme pour divers philosophes contemporains, pour Alexander, Whitehead, Heidegger, il faut généraliser l'idée de connaissance. Une couleur, dira volontiers Claudel, connaît sa couleur complémentaire. Alexander définit la connaissance d'une façon très générale par la comprérence, par la présence avec. Bien plus, il y a une ressemblance entre ce qui est vu et ce qui voit. Nous nous rappelons ce passage de *La République* de Platon où il disait que l'œil est en forme de soleil ; Claudel dit inversement la même chose,

que la lumière est semblable à un œil. Ainsi, la connaissance est formation et information, c'est le mot même qu'emploie Claudel et qui, aujourd'hui, a pris un sens un peu différent. Mais on pourrait trouver des analogies entre la pensée de Claudel et les théories de l'information. « Cette connaissance peut prendre le nom d'information, dit-il, puisque la science est la production d'une forme. » Il serait intéressant de suivre cette idée, ce vocable d'information depuis l'usage qu'en fait l'aristotélisme, jusqu'à celui qu'en font Claudel, Wiener et les modernes cybernéticiens. La connaissance est constatation de rapports réels existant entre les choses ; mais il faut en même temps que les choses soient conçues comme connaissables. La connaissance, c'est le fait de se compléter dans l'étendue : la mer connaît le navire ; la hache et le roc, tous deux connaissent le chêne ; le feu, la nourriture qu'il cuit, le métal qu'il fond ; nous sommes ainsi à l'intérieur d'une universelle relation, mais maintenant prise dans un sens assez différent : l'universelle relation où les choses se connaissent les unes les autres.

Cette relation ne peut exister que parce qu'il y a un phénomène fondamental, pour Claudel comme pour Aristote qu'il prend pour son maître : le mouvement. Nous ne pouvons connaître l'univers que parce qu'il y a une communauté de mouvement, une unité solidaire ou simultanée des mouvements — il faudrait ajouter plutôt simultanée que solidaire — qui vient du fait que toute chose est précisément soumise au mouvement, ou comme il le dit, à la passation. Ce n'est pas un mouvement quantitatif, il se traduit dans la quantité, mais il est autre chose. Partant de l'étude de la peinture hollandaise, Claudel essaie de nous montrer les parois du vase, calculant le poids d'eau qu'elles peuvent renfermer, le couvercle du sol et son rapport à l'effort du feu ; tout cela faisant un ensemble de pressions et de pulsions complémentaires.

Ainsi, nous avons vu que la connaissance est différence et

ressemblance et qu'elle implique le mouvement. Nous avons vu ce que Valéry et Claudel disaient de la peinture. Ce que Claudel voit dans le peintre, c'est d'abord l'auteur de grandes simultanéités, celui qui sait concentrer, dans un tableau, un monde de perspectives. Il serait intéressant de suivre cette idée de perspective et l'idée même de point de vue, depuis Leibniz jusqu'à Nietzsche, Whitehead, Claudel et Valéry.

Mais le mouvement lui-même ne peut pas être sa fin ; dans un passage du *Sophiste*, Platon dit que les hommes ressemblent souvent aux enfants qui veulent une chose et son contraire ; ils veulent à la fois le repos et le mouvement. Tel est bien le cas de Claudel. On ne sait si c'est agir comme un enfant, c'est peut-être plutôt agir comme un sage que de vouloir à la fois le mouvement et le repos. Il y a un certain repos qui doit compléter tout mouvement, celui auquel fait allusion Claudel dans le titre d'un de ses drames : *Le repos du septième jour*. Tout mouvement, dit-il, a pour résultat la création ou le maintien d'un état d'équilibre, un état où la forme paraît elle-même ; la forme définitive, figure de composition, équilibre tout ce qui est, travaille à être d'une manière plus complète, c'est-à-dire à construire l'idée en quoi elle puisse s'agréger à ces différents organismes. C'est au fond une vision aristotélicienne, mais, derrière elle, il y a toujours ce mouvement profond du monde qui va en-deçà d'Aristote, vers l'idée primitive de nature, plus primitive même que Claudel ne se le figure. Ces formes elles-mêmes sont en perpétuelle transformation, se font en quelque sorte. Il y a un organisme qui serait tout au long du temps, de l'histoire du monde. Mais quel est ce mouvement ? C'est la vibration ; et c'est dans la vibration que se lieront le repos et le mouvement, car elle est le mouvement prisonnier de la forme. Se rencontrant ainsi avec certains points de vue des physiiciens contemporains, il voit l'essence de l'univers comme ensemble de vibrations. C'est la vision à laquelle atteignait de

son côté Bergson, à la fin de *Matière et Mémoire*. Etre est un travail, dit Claudel, et ce travail d'être se fait parce qu'il y a des formes opérant sur une matière et se dissociant le moins possible de cette matière sur laquelle elles travaillent. Il y a des formations au-dessous des transformations, au-dessous des déformations. Telle est la vision claudélienne, du moins esquissée.

A tout cet ensemble, ajoutons une soustraction. Il y aurait à évoquer *La cantate à trois voix* et le motif de l'absence : chaque chose se révèle par son absence, c'est ce que disent les trois voix féminines qui forment la cantate.

Chez Claudel, nous apercevons des éléments mallarméens et même valéryens : dans la recherche de l'absolu de Valéry, dans la recherche des écarts et des seuils vers lesquels l'esprit tente des mouvements, il peut y avoir quelque chose de claudélien. Entre les visions, il existe des degrés et des communications, et nous avons vu dans les passages que nous avons choisis que, dans l'une de ces visions, nous retrouvons l'autre et qu'ainsi elles ne peuvent pas être complètement opposées.

C'est sur l'idée de contraire qu'il faudrait porter notre réflexion, et sans doute cette idée exalte-t-elle le sentiment poétique qui peut être dans le philosophe. Mais un grand philosophe, aussi grand dans son ordre qu'Héraclite, Leibniz, nous amène à penser qu'il n'y a pas de contraires, que de la nuit au jour, que du bruit au silence, il y a des infinités de gradations. Il n'en reste pas moins que cette idée de Leibniz n'est pas inspiratrice de poésie autant que l'idée de contraires, et nous n'avons qu'à évoquer les poèmes de Blake auxquels nous nous sommes référés pour voir le rôle de l'idée de contraires au sein de la poésie, et peut-être au sein de toute poésie. *Les Rayons et les Ombres*, ce titre significatif de Hugo en évoque beaucoup d'autres semblables. Il y a quelque chose de poétique dans la contrariété et dans la contradiction, plus que dans la gradation

et les degrés. Néanmoins, il peut y avoir une beauté des nuances ; c'est une idée qu'a effleurée Verlaine.

Quoi qu'il en soit, il s'agit de voir de quelle façon nous nous situerons en face des antinomies devant lesquelles nous nous sommes trouvés. Nous avons surtout parlé de subtilité ou d'opacité. Il nous reste à revenir sur l'idée d'intériorité et d'extériorité, sur l'idée de continuité et de discontinuité, ainsi que sur le double emploi que l'on peut faire de l'idée de vérité. Or, peut-on, par exemple, pour l'intériorité et l'extériorité, identifier les deux idées ? C'est ce que s'efforçait de faire un poète qui fut aussi un philosophe : Goethe, en disant que tout intérieur est extérieur et que tout extérieur est intérieur. C'est une idée qu'a approfondie Hegel.

## CHAPITRE VIII

Ce serait une tâche complexe que de retracer l'histoire de la catégorie d'intériorité ; deux philosophes la domineraient : Socrate et Descartes, Socrate par son : *Connais-toi toi-même*, Descartes par le : *Cogito, ergo sum*. Mais ces deux noms ne doivent pas nous faire penser que le plus intense degré d'intériorité a été atteint par eux : c'est seulement au XIX<sup>e</sup> siècle, avec Kierkegaard, qu'il a été saisi. Cependant, avant de dire quelques mots de ce philosophe, il nous faut évoquer les poètes romantiques, les Allemands en particulier, et ce qu'il y a en eux de culte du mystère, du secret et de l'intérieur.

Hegel tenta ensuite de dépasser l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur en affirmant qu'il n'y a pas d'intérieur qui ne s'exprime dans l'extérieur : un sentiment purement intérieur, tel que le comprenaient les romantiques, est du point de vue de Hegel un néant, à la fois de sentiment et de pensée. Toute idée doit prendre place dans l'extériorité. Le système de Hegel, dans son ensemble, est une façon de montrer comment chaque fois que l'homme avance dans l'histoire, dans sa propre histoire en tant qu'il pense, dans l'histoire universelle où il prend place, il fait un pas à la fois vers l'intériorité et vers l'extériorité.

rité, aucune des deux idées ne pouvant être réellement séparée de l'autre ; aussi les romantiques allemands sont condamnés, comme une sorte d'exemple de ce que Hegel appelle la conscience malheureuse, qu'il voit surtout et dans le Moyen Age et dans le romantisme.

La conscience romantique serait une sorte de destruction de la véritable philosophie qui doit voir les actions humaines en tant qu'elles s'expriment à l'extérieur et en tant qu'elles gouvernent et dominant l'extérieur. Un grand homme, ce n'est pas le poète romantique enfermé sur lui-même, c'est le grand homme d'action, et c'est aussi, pense Hegel, le grand philosophe, en tant qu'il réfléchit l'action de l'homme d'action. Ainsi, on pourrait croire que le problème intériorité-extériorité est résolu par Hegel à l'aide de la négation de l'opposition entre ces deux points de vue ; il faut les unifier de telle sorte qu'ils soient dépassés. Ou plutôt, tout doit être explicité dans l'extérieur, rien n'est implicite et secret.

Or, vient ensuite Kierkegaard. Voyons sa position par rapport à Socrate et par rapport à Descartes et Hegel. Il admire profondément Socrate, mais son admiration est mêlée de certaines réserves ; car pour lui ce philosophe n'a pas atteint les vérités les plus profondes, il est resté dans une sphère intellectuelle d'éternité, sans même voir la structure du temps, d'après Hegel, pour le christianisme, du moins tel qu'il est compris par ce dernier, et telle surtout, plus brisée, plus tragique, que Kierkegaard l'éprouve. Il serait intéressant de comparer la position de Kierkegaard et celle de Nietzsche vis-à-vis de Socrate. Chez tous deux se fait sentir un sentiment ambivalent d'admiration et de négation vis-à-vis de Socrate ; il n'en est pas moins vrai que chez Kierkegaard l'influence de Socrate, pris comme modèle, a beaucoup plus d'importance que chez Nietzsche qui, la plupart du temps, se tourne contre Socrate et voit en lui le commencement de la décadence.

Vis-à-vis de Descartes, nous n'avons que quelques passages de Kierkegaard, mais l'un d'eux particulièrement va loin, où il oppose au : « Je pense, donc je suis » ce qu'on pourrait appeler le : « Moins je pense, plus je suis et plus je suis, moins je pense » ; tout dépend ici de la définition des termes, car les termes *penser* et *exister* n'ont pas le même sens pour Descartes et Kierkegaard. Pour le premier, la pensée est essentiellement la vue des idées claires et distinctes, la vue de ce qu'il appelle, dans le premier stade de sa philosophie, les natures simples. Lorsque Kierkegaard prononce son : « Moins je pense, plus je suis », il est au fond d'accord avec Descartes dans la définition de la pensée, d'accord du moins jusqu'à un certain point ; car pour lui la pensée c'est moins la pensée cartésienne que l'hégélienne, cette pensée qui suit le mouvement réel-rationnel de toute l'histoire. Si nous nous cantonnons dans cette pensée, aussi bien que si nous nous cantonnons dans la vue des natures simples, nous ne sommes pas réellement, au sens de Kierkegaard. C'est donc dans la compréhension de l'existence, de l'être, que se manifesterait la différence entre Descartes et Kierkegaard, car le premier veut affirmer qu'il existe, et affirme qu'il existe comme conclusion de sa pensée, mais ce qui existe c'est l'être pensant.

Ici, une grave difficulté se présente de nouveau au sujet de ce terme : *pensée*. Nous pouvons peut-être aller un peu plus loin dans son analyse. Descartes donne un double sens au mot pensée : la pensée, c'est tout ce qui nous arrive en tant que nous sommes pensant ; c'est-à-dire qu'un sentiment, une passion sont aussi bien une pensée qu'une idée claire et distincte. Néanmoins, lorsque Descartes prononce le : « Je pense, donc je suis », il veut dire que j'ai une idée distincte de ma pensée ; et nous avons déjà insisté sur ce point. Descartes pense d'une façon précise, nous voulons dire claire et distincte, qu'il pense d'une façon qui *peut* être vague et générale ; et cette pensée lui

suffit pour conclure au fait qu'il *est* ; ce sera le premier stade de ce chemin qui le mènera à Dieu par l'intermédiaire de l'idée d'infini qu'il trouve en lui et qui, ne pouvant pas être produite par lui, ne peut être produite que par Dieu et est la marque de Dieu. Mais lorsqu'il demande, juste après le : *Je pense, donc je suis* — qui suis-je ? il répond : un être pensant ; et nous nous retrouvons devant cette ambiguïté, ce double sens du mot pensée chez Descartes. Mais que la pensée soit claire et distincte ou qu'elle soit confuse, c'est toujours essentiellement une pensée, c'est-à-dire une idée de quelque chose qui lui est présenté immédiatement en tant qu'elle est la pensée de ce quelque chose, ou bien la pensée d'elle-même. C'est une pensée, jugée, affirmée du point de vue de l'intelligence.

Lorsque Kierkegaard s'oppose à Descartes, il veut dire que c'est la passion qui est l'important dans l'homme et, particulièrement, la passion de l'intériorité, la passion de la subjectivité. Par conséquent, nous voyons comment Kierkegaard répond et à Descartes et à Hegel : en leur opposant une autre théorie de la vérité (et nous aurons d'ailleurs à revenir sur ce point à propos de l'idée de vérité). Il ne se préoccupe pas de l'idée claire et distincte, ni de la considération du déroulement de tous les événements humains, mais il veut et voit autre chose : ma tension vers ce qui est devant ma pensée. Et ce qui est devant ma pensée, c'est Dieu. Avant d'aller jusqu'à l'affirmation de l'existence de Dieu, il affirme que la vérité *est* pour nous quand il y a une relation intense avec quelque chose ; si cette relation est extrêmement intense, ce quelque chose est Dieu.

Ainsi, nous pouvons faire une comparaison entre le chemin poursuivi par Kierkegaard et le chemin poursuivi par Descartes et Hegel : tous vont en un sens du *Je* à Dieu, mais chez Descartes où c'est le plus simple, ce chemin se trace du fait que, dans l'esprit, nous trouvons une idée qui est celle de l'infini. Nous la trouvons en rangeant, pour ainsi dire, nos idées entre

certaines espèces : idées factices, idées innées, idées adventices, et en voyant, au milieu des idées innées, briller cette idée d'infini avec une si grande force que l'infini existe. Nous nous trouvons alors en face des preuves de l'existence de Dieu chez Descartes. Mais même si nous avons parlé de la façon dont brille cette idée d'infini, même si nous admettons que cette idée inspire l'admiration, le respect et toutes sortes de sentiments, il est évident que c'est, malgré tout, une idée intellectuelle ; c'est le « produit » de ma réflexion, et, comme nous le disions, elle est éprouvée au milieu des autres idées. Donc, nous allons du *Cogito* à l'infini, mais nous ne quittons pas le chemin des idées claires et distinctes.

Dans Hegel, la position de l'infini par rapport au point de départ, qui est la conscience de soi chez Hegel comme chez Descartes, est différente, car c'est ce chemin même et c'est surtout l'aboutissement du chemin qui est l'infini. La *Phénoménologie de l'esprit* montre comment, de la perception, nous devons aller au raisonnement, du raisonnement aux différentes façons historiques dont ont vécu les hommes et à certaines doctrines philosophiques, parmi lesquelles Hegel choisit particulièrement le stoïcisme et le scepticisme : le stoïcisme, symbole de la conscience victorieuse, et le scepticisme, symbole d'une conscience déchirée. Il dépasse ces deux philosophies pour aller vers le christianisme, pour voir et ce qu'il y a de vivant et ce qu'il y a de vide dans le christianisme ; ce qu'il y a de vide étant symbolisé par les Croisades, entreprises destinées à reconquérir la tombe sans valeur d'un Dieu mort ; ce qu'il y a de vivant étant réservé à la voie même que parcourt Hegel. Nous devons donc aller d'un christianisme qui est à moitié faux, et même plus qu'à moitié faux, vers un véritable christianisme qui s'identifie, pour Hegel, à l'histoire de la pensée humaine, en tant qu'apparaît dans cette histoire l'incarnation de Dieu. Dieu n'est pas quelque chose de différent de l'ensemble de l'humain.

nité en tant qu'elle se dépasse elle-même. De là, un problème que n'arrivent pas à résoudre les commentateurs de Hegel. Dans son système, cette idée est-elle une idée purement immanente, est-elle quelque chose comme le signe d'autre chose qui transcende le système? Sans doute convient-il de dire que c'est une idée purement immanente, que c'est l'humanité elle-même, dans l'ensemble de ses développements et de ses déroulements, qui est le Dieu qu'atteint Hegel, par le développement et le déroulement même de son système.

Mais, comme le fait observer Kierkegaard, pouvons-nous nous contenter de cette vue? La philosophie s'est continuée après Hegel; celui-ci pensait dire le dernier mot de la philosophie, mais il y eut des post-hégéliens et, parmi eux, certains ne se sont pas tournés vers lui, mais contre lui. Ainsi, nous voyons qu'il faut peut-être définir le rapport entre l'infini et l'homme d'une façon différente de celle de Hegel.

De ce point de vue, l'on peut envisager toute la philosophie de Kierkegaard comme une réincarnation du romantisme, comme la revanche et la réponse du romantisme, comme la revanche et la réponse de l'intériorité à la suppression que Hegel avait voulu opérer de l'intériorité. C'est un des problèmes qui a dominé l'esprit de Kierkegaard : en quoi le système de Hegel est-il radicalement insuffisant? Pour prendre le point le plus interne de cette opposition, nous pouvons dire qu'elle se fonde sur l'opposition entre la négation du secret, chez Hegel, et l'affirmation du secret, chez Kierkegaard; négation du secret chez Hegel, car nous avons dit que rien de ce qui est inexprimé n'existe véritablement pour lui; affirmation du secret chez Kierkegaard, car il sait bien qu'il a son secret, par exemple au sujet de la rupture de ses fiançailles qui est un des points centraux du mystère kierkegaardien et dont il dit : personne ne saura jamais mon secret. Connaître Kierkegaard, seul lui-même pourrait le faire, et encore serait-ce inexact de s'exprimer ainsi

car il y a dans l'individu quelque chose qui reste inconnaissable pour lui-même.

Nous avons vu la place de l'idée d'infini chez Descartes et chez Hegel. Pour Kierkegaard, la pensée de l'infini est une sorte de martyre de la pensée, de sacrifice de la pensée qui se déchire et s'intensifie devant l'idée d'infini ou d'absolu. Donc, si entourée d'admiration et de respect que soit l'idée d'infini chez Descartes, c'est d'une tout autre façon qu'elle se présente chez Kierkegaard, comme l'objet de notre angoisse, comme ce à quoi s'ouvre notre existence, dans ce qu'il appelle l'instant. Evidemment, l'instant avait une très grande importance aussi chez Descartes ; mais, là encore, nous trouvons la différence entre une vision du monde fondée sur l'intelligence et une vision du monde fondée sur l'élément affectif. L'instant cartésien manifeste la volonté de Descartes de saisir les choses dans une unité intellectuelle, grâce à l'intuition qui est la vision des natures simples dans l'instant. Tout autre est l'instant kierkegaardien : c'est la rencontre du temps et de l'éternité, suivant la définition même de Kierkegaard.

Il serait intéressant de suivre les conséquences, dans l'histoire des théories philosophiques, de la pensée de Kierkegaard et de celle de Hegel. Dans l'existentialisme français, elles se trouvent mêlées l'une à l'autre. Jean-Paul Sartre prend souvent le parti de Hegel, c'est-à-dire pense qu'il n'y a réellement d'existence que lorsqu'il y a extériorité : ma vie est la somme de mes actions et toute vie est la somme des actions de cette vie-là ; il n'y a que ce qui est extériorisé ; mais il semble qu'il existe cependant dans ses méditations des éléments irréductibles ; tout d'abord l'idée que quoi que ce soit que j'écoute, que quel que soit l'être auquel j'obéis, c'est moi qui écoute et c'est moi qui obéis. C'est ce que l'on verra très bien dans le *Concept d'Angoisse* lorsque Kierkegaard parle d'Abraham : qui dit à Abraham que c'est Dieu qui lui

a dit de sacrifier son fils? Nul autre que lui-même; Dieu lui a parlé; mais qui dit que Dieu lui a parlé? Nul autre qu'Abraham ne peut le dire. Et Sartre s'est très bien rendu compte, particulièrement dans la préface de son dernier livre intitulé *Questions de méthodes*, que la philosophie de l'existence se rattache non pas à Hegel, comme il tendait à le croire d'abord, mais à Kierkegaard.

Nous avons vu les différents sens que peut avoir l'idée d'intériorité, depuis l'intériorité intellectuelle de Socrate et de Descartes jusqu'à l'intériorité affective de Kierkegaard et existentielle de Jaspers. Mais il ne faudrait pas trop restreindre la pensée de Descartes, ni même celle de Hegel, à cet élément intellectuel; car la pensée de Descartes prend son origine dans une intuition de la divinité; c'est ce qui explique qu'au delà des preuves qu'il donne, et même au delà de la preuve la plus profonde qui est la preuve ontologique, il y a comme une expérience métaphysique de la divinité. De plus, nous avons vu tout à l'heure que la pensée peut être prise dans un sens étroit, comme une vue des natures simples, comme une vue des choses claires et distinctes et par là évidentes, mais le sens commun est aussi légitime que cette pensée est légitime, et sera d'autant plus légitime que l'on avancera dans la philosophie de Descartes et que l'on ira de la fiction du Dieu menteur ou du malin génie à un Dieu bienfaisant qui garantit la majorité de nos expériences, les rend légitimes par son existence même. Ainsi, d'une double façon, la vue que nous avons d'abord de Descartes doit être élargie. Nous pouvons aussi rappeler que dans un de ses premiers écrits fait de fragments discontinus, les *Olympica*, il avait dit que l'imagination des poètes va souvent plus loin que les conceptions des philosophes. Et même en laissant de côté cette idée empruntée à l'un de ses premiers écrits, nous voyons qu'il attache une très grande importance à ce qu'il appelle l'union de l'âme et du corps; nous avons des

idées claires et distinctes, par exemple la pensée et l'étendue ; mais il y a une sphère qui est l'union de l'âme et du corps, et chacun de nous est une telle sphère ; mais de cela nous n'avons pas d'idée claire et distincte, ou si nous en avons une idée claire, en tout cas elle n'est pas distincte. C'est là que Descartes montre toute la complexité de son attitude ; il pense que pour comprendre l'union de l'âme et du corps, il ne faut pas philosopher, il faut au contraire se laisser aller au cours des conversations, des entretiens, au cours même de la vie et du « monde ». La pensée de Descartes est ainsi beaucoup plus large que nous ne pouvions l'imaginer d'abord. Il n'en reste pas moins que nous n'atteignons pas par là la subjectivité qui est celle de Kierkegaard.

Et de même pour Hegel. Même en intégrant à sa philosophie tous les éléments religieux qui ont été les siens au départ et qui, transmués, sont peut-être restés les siens jusqu'à la fin et ont constitué le noyau même de cette affirmation de la rationalité du réel et du réel de la rationalité ; même en admettant également que Hegel voit très bien l'impossibilité de déduire tous les événements, dans leurs détails, d'un schéma aussi grandiose et aussi large que le sien, il faut admettre que, là non plus, nous n'atteignons pas l'intériorité telle que la comprend Kierkegaard.

En face de l'intériorité, nous avons posé l'existence de l'extériorité, mais celle-ci peut être prise en des sens différents, peut-être encore plus différents que ceux que peut recouvrir l'idée d'intériorité. Il y a l'extériorité du monde sensible, il y a l'extériorité des propositions logiques et de tous les domaines intellectuels. En même temps que se développaient des philosophies de l'intériorité comme conséquences en quelque sorte du romantisme, se développaient aussi, sous l'influence de la logique, des philosophies de l'extériorité qui tentaient de réduire toutes choses à l'extérieur. A quel extérieur ? C'est ce

qui reste assez ambigu. Au premier abord, nous pourrions dire que le matérialisme est une philosophie de l'extériorité, ainsi que le positivisme logique et la philosophie analytique. Pourtant, il y a bien peu de points communs entre eux, ce qui montre que l'opposition que nous faisons demande à être précisée. De quelle extériorité s'agit-il ? D'ailleurs, Kierkegaard nous dira que l'extériorité la plus absolue coïncide avec l'intériorité la plus absolue, lorsqu'il s'agit de Dieu : Dieu nous est plus intérieur que nous-mêmes, d'après le mot de saint Augustin, mais il est aussi celui que Kierkegaard appelle l'Autre absolu. Ainsi nous voyons toute une échelle d'idées d'extériorité, depuis l'extériorité du monde sensible et du sens commun jusqu'à l'extériorité logique et jusqu'à ce que Kierkegaard appellerait l'extériorité divine.

Le problème, cette sorte d'antinomie intériorité-extériorité, peut apparaître dès lors comme assez mal posé.

Mais, d'autre part, nous avons à rappeler ce que nous avons dit d'une idée de Goethe, reprise par son contemporain Hegel, à savoir qu'il n'y a pas d'intérieur ni d'extérieur, que le monde est tout entier ouvert, qu'il faut dépasser les deux idées d'intériorité et d'extériorité. Naturellement, si cette idée goethéenne et hégélienne était prise comme une négation de l'intériorité, nous retomberions dans une philosophie de l'extériorité qui serait superficielle. Mais il faut dépasser ces deux idées de telle façon que nous puissions soit les fondre l'une dans l'autre, soit réellement les laisser de côté pour aller vers quelque chose de plus large. En fait, tout ce dont nous nous servons ici, ce sont des concepts ; les concepts ne sont jamais suffisants pour saisir dans son intégralité notre expérience. Intériorité, extériorité, ce ne sont que des signes, ce ne sont que des poteaux sur ce chemin que nous décrivions en partant de Hegel. Il y aura d'ailleurs toujours, entre notre considération et celle de Hegel, cette différence que chez Hegel les choses sont vues

pour ainsi dire de l'extérieur, même lorsqu'il est très profond, tandis que pour nous ces indications, ces poteaux dont nous parlions, nous indiquent qu'il y a autre chose que la pensée, que sans cet autre chose que la pensée celle-ci n'existerait pas.

Ainsi, nous en arrivons à partir de ce couple antinomique intériorité-extériorité, à aborder l'idée d'intentionnalité, l'idée que la pensée est toujours tournée vers l'autre, que la pensée est enracinée dans quelque chose ; la pensée ne se comprend que si elle n'est pas seule dans le monde, que s'il y a quelque chose à penser qui est différent d'elle. C'est donc l'idée de même et d'autre que nous trouvons derrière les idées d'intériorité et d'extériorité. Nous découvrons alors un autre problème et il nous sera permis de suivre la façon dont Platon, par exemple dans *Le Sophiste*, introduit l'idée d'altérité. Il l'introduit d'une façon très semblable à celle dont Husserl introduira l'idée d'intentionnalité : il n'y a de pensée que s'il y a pensée de quelque chose. C'est ce quelque chose qui est à déterminer. Nous avons vu que Valéry pensait que le poète avait à faire une œuvre analogue à ce quelque chose qui est devant son esprit.

Ainsi, partis de l'intériorité et de l'extériorité, nous nous trouvons devant l'intentionnalité et devant l'idée de chose. Cette idée de chose elle-même ne pourra pas nous satisfaire longtemps, car les choses ne sont pas facilement saisissables, sauf dans le domaine de l'instrumentalité.

Nous sommes cependant dirigés vers l'autre ; cet autre peut être, comme nous le disions tout à l'heure pour l'extériorité, le monde du sens commun, le monde décoloré des existences mathématiques, peut-être la divinité. Chaque fois la pensée se tourne vers l'autre, et c'est probablement cela qui est le propre de la pensée et c'est en cela que nous nous distinguons de tous les idéalismes : il n'y a pas de pensée qui puisse vivre dans un monde réductible à la pensée ; celle-ci a besoin

de l'autre, elle a besoin de ce que Kierkegaard appelait le mystère, elle a besoin de ce qu'un post-hégélien, comme Bradley, appelait également (comme Kierkegaard, mais dans un sens différent) l'autre. Le problème du même et de l'autre semble être ce que nous rencontrons dès lors à partir du problème de l'intériorité et de l'extériorité

Nous pouvons dire aussi que, dans ce dont nous avons parlé, nous avons évoqué le problème de la vérité, et les trois noms que nous avons prononcés surtout : Socrate, Descartes, Kierkegaard, sont également importants pour montrer l'antinomie qui est dans l'idée de vérité ; elle peut être conçue soit comme la vision d'idées éternelles, suivant une des vues, je crois un peu superficielles, que l'on peut prendre sur certains aspects de la pensée platonicienne ; soit comme la vue des idées claires et distinctes suivant Descartes ; soit comme la tentative pour restaurer l'histoire universelle à la façon de Hegel ; soit enfin, contrairement en un sens à tous ces philosophes, comme le rapport intense avec ce quelque chose d'autre, l'accent étant mis sur l'intense par Kierkegaard. C'est l'intensité du rapport qui constitue la vérité ; c'est pourquoi il aboutit à la formule : la vérité, c'est la subjectivité ; là encore, il s'oppose à Hegel tel qu'il l'interprétait. Pour Hegel, dit-il, la vérité, c'est l'objectif. Sans être sûr que cela réponde à la pensée la plus profonde de Hegel et même en étant sûr que cela n'y répond pas, nous pouvons dire qu'à cette idée qu'il attribue à Hegel, Kierkegaard répond par l'affirmation : la vérité, c'est la subjectivité. Il reste à se demander si c'est là, pour Kierkegaard lui-même, l'ultime vérité, puisqu'il croit à l'Incarnation. Donc, ce n'est pas seulement le rapport de moi à d'autres choses qui constitue la vérité ; il faut bien que là encore il y ait quelque chose qui réponde en quelque sorte à ce qui est dans notre esprit.

## CHAPITRE IX

Nous avons surtout parlé de l'intériorité en évoquant Kierkegaard, mais il peut y avoir une intériorité plus intellectuelle. Kierkegaard représente la théorie du secret, de ce qui ne peut pas être dévoilé. Si nous nous tournons vers les intellectualistes et les idéalistes, nous trouvons le livre de Léon Brunschvicg intitulé *La modalité du Jugement*, où il définit ce qu'il appelle les catégories d'intériorité et d'extériorité. L'extériorité, c'est tout ce qui implique transcendance par rapport au sujet. Par conséquent, voici que Kierkegaard qui nous apparaissait comme un philosophe de l'intériorité, va devenir, selon Léon Brunschvicg, un philosophe de l'extériorité.

Qu'est-ce alors que l'intériorité pour ce philosophe? Il faut la concevoir à la façon de Spinoza, il faut se retourner vers soi-même comme tous les grands philosophes l'ont fait, entre autres Socrate, Descartes et Kant ; la catégorie d'intériorité sera celle où la conscience prendra conscience d'elle-même, où il n'y aura plus d'extérieur, où il n'y aura plus que la conscience prenant conscience d'elle-même. A mesure que l'on lit *L'Éthique*, on voit que la différence entre les individus s'évanouit et que, de plus en plus, nous sommes en contact avec une raison

universelle. Brunschvicg insistait beaucoup sur le fait que lorsque Descartes dit : *Ego cogito, ergo sum*, le *ego* qui est prononcé dans le *Cogito* n'est pas Descartes en tant qu'homme, n'est pas l'individu nommé *Cartésius*, mais n'importe lequel d'entre nous. Voilà ce que serait l'intériorité d'après ce philosophe, et ainsi l'intellectualisme qui apparaissait comme une philosophie de l'extériorité à Kierkegaard, du moins une philosophie d'une raison superficielle, apparaît comme la philosophie de la vraie intériorité. Il est difficile de trancher ce débat, surtout si, comme nous venons de le faire, l'on prend comme exemples des philosophes aussi opposés que Brunschvicg et Kierkegaard. On ne pourra guère sortir de ce dialogue que nous instituons entre eux, puisque les mots ont pour ainsi dire des sens opposés, l'intériorité de Kierkegaard étant extériorité pour Brunschvicg et inversement. Mais il fallait du moins noter cette opposition qui n'est pas seulement opposition de vocabulaire. Il s'agit de savoir si nous nous tournons vers le sentiment et l'intensité du sentiment avec Kierkegaard, si nous nous tournons vers la raison et l'impersonnalité de la raison avec Spinoza et Brunschvicg.

Mais il faut reprendre les différents sens des mots intériorité et extériorité. Nous avons dit qu'il y a toute une échelle d'extériorités, depuis l'extériorité empirique, l'extériorité des faits, l'extériorité du monde sensible, jusqu'à l'extériorité des lois intelligibles qui, d'après Malebranche, nous résistent, jusqu'à l'idée enfin de l'extériorité absolue qui serait Dieu, en même temps qu'il serait l'intériorité absolue. Or, une philosophie de l'extériorité empirique n'a, au premier abord, pas beaucoup d'intérêt : ce serait l'affirmation que la vérité pourrait se trouver dans l'énoncé des faits. Je ne suis pas sûr qu'il n'y ait pas d'ailleurs, à l'arrière-plan du positivisme logique et de la philosophie analytique, comme elle s'appelle maintenant, quelque chose de semblable ; ce qui est réel, ce sont les faits énon-

çables ; mais il nous reste à l'esprit la question de savoir si vraiment l'on peut réduire les choses en propositions ; et même il y a une autre question qui se pose, celle de savoir quels sont les rapports entre les choses et les propositions au sujet des choses. Quel est le sens de ce « au sujet de » ? Quel est le rapport de l'extériorité empirique et de l'extériorité des propositions ? C'est un sujet qui, je crois, n'a guère été abordé par les philosophes de la philosophie analytique, et il faudrait qu'il le soit pour juger finalement la valeur de cette philosophie analytique, dont Wittgenstein, un de ses grands fondateurs, a vu finalement la vanité.

Si nous remontons dans l'histoire de l'empirisme jusqu'à William James, qui fut un empiriste, qui voulut l'être et qui voulait même être un empiriste radical, qui d'autre part a écrit ce livre sur les *Variétés de l'expérience religieuse* où il montre notre esprit ouvert à toutes sortes de possibilités qui, ordinairement, ne rentrent pas dans le cadre de l'empirisme, nous voyons une sorte de paradoxe dans l'esprit de ce philosophe et dans cette double recherche, conforme sans doute à la multiplicité même des tendances qui sont incluses dans l'idée d'empirisme. Il est certain que la philosophie analytique ne tiendrait nul compte des *Variétés de l'expérience religieuse*, telles que les note James ; mais ce qui est caractéristique précisément de la largeur d'esprit de James, c'est de vouloir d'une part pousser aussi loin que possible sa recherche du précis et du particulier et d'ouvrir, d'autre part, notre esprit à des réalités toutes différentes.

L'influence de Russell s'est mêlée à l'influence de James, de façon que la philosophie empirique soit dirigée dans le sens de la philosophie analytique. En fait, pour Russell, il n'y a pas de possibilités qui soient situées au delà du monde des faits et des propositions ; la philosophie se trouve restreinte par là.

Il faudrait peut-être dépasser les deux points de vue, car

ce ne sont sans doute que des points de vue, de l'intériorité et de l'extériorité. A vrai dire, chacun des deux comprend, comme nous venons de le dire, différents points de vue, souvent difficilement conciliables les uns avec les autres. Les idées d'intériorité et d'extériorité ne se conçoivent que l'une par rapport à l'autre et il y a certainement un effort, dans les philosophies contemporaines, pour noter à la fois cette dépendance réciproque et le fait que l'on doit d'une certaine façon les dépasser toutes deux.

C'est ce que pense, par exemple, Heidegger lorsqu'il montre que l'idée de vérité doit se transformer en idée d'ouverture, plus précisément encore de « découverte », pour essayer de traduire le terme allemand. Nous sommes toujours hors de nous-mêmes ; ainsi sur ce point il y aurait un certain accord entre Heidegger et Hegel, dans leur négation d'une subjectivité absolue. Sans doute, dans *L'Être et le Temps*, il restait un élément de subjectivité, mais il est remplacé peu à peu par cette idée d'ouverture au monde, et ce monde n'est pas quelque chose d'extérieur, mais quelque chose qui est en nous-mêmes, en même temps que hors de nous. Voilà donc un effort pour dépasser les deux catégories ; nous avons déjà remarqué la façon goethéenne et hégélienne de les dépasser en disant que tout ce qui est doit s'exprimer, qu'il n'y a donc pas de secret ; et nous avons vu que c'était contre cette thèse hégélienne que s'était dressé Kierkegaard pour protester au nom de la conscience, malheureuse ou heureuse, en tout cas au nom de la conscience individuelle, ne voulant pas être réduite à ce qui peut être de nous révélé : il y a en nous de l'irrélé et de l'irrélévable.

Il y a deux façons de dépasser cette antinomie de l'intériorité et de l'extériorité, celle de Hegel et celle de Heidegger, celle qui utilise l'identité de l'interne et de l'externe et celle qui nie l'interne au profit de la communication avec le monde. Il faudrait sans doute ajouter que Heidegger n'arrive jamais à nier

complètement l'interne, que c'est malgré tout nous-mêmes qui communiquons avec le monde. Nous sommes de plain-pied avec le monde ; mais que signifie ce *nous* ? Il y a peut-être là un reste de la catégorie de subjectivité.

Il est assez naturel que nous ne puissions pas dépasser complètement ces deux antinomies, que même dans notre effort pour les dépasser, nous soyons pour ainsi dire enfermés en elles ; nous pouvons le voir aussi bien pour Hegel que pour Heidegger. *La Phénoménologie de la conscience* est toujours, si vaste qu'elle soit, phénoménologie de la conscience, c'est donc notre conscience qui s'élargit jusqu'à emplir tous les cadres de l'univers et tout l'univers, de même que, pour Heidegger, nous disions que c'est nous qui sommes en communication avec le monde. Le tout alors sera de savoir sur laquelle des deux catégories il convient d'insister, ou s'il ne faut pas préserver la tension entre les deux. Nous sommes à nouveau devant une alternative. Faut-il essayer, comme nous le proposons tout à l'heure, de dépasser les deux catégories, ou bien faut-il les préserver dans leur tension, ou bien, en une sorte de troisième terme, faut-il faire ces deux opérations à la fois, suivre à la fois Heidegger et Hegel dans leur tentative de dépassement et préserver ce qu'il y a de précieux pour chacune de ces catégories, en tant qu'elle est en tension avec l'autre ?

Cette interrogation même nous permet de passer à un sujet un peu différent, bien que très semblable ; il s'agit des idées d'identité et d'altérité, que Platon énonçait parmi les grands genres du *Sophiste*. Elles constituent les grands genres du Même et de l'Autre. Pour faire l'histoire de ces deux nouvelles catégories, il faut remonter au moins jusqu'à Parménide, car celui-ci insiste sur le même : c'est la même chose de penser et d'être, l'autre n'a pas de place dans son système, d'autant plus que l'autre ne peut être que le non-être, et que le non-être ne peut avoir aucune place dans un système comme celui de Parmé-

nide. Mais, précisément, peut-on se satisfaire de ce système? Parménide lui-même a-t-il pu s'en satisfaire? C'est une question que nous nous sommes posés à plusieurs reprises. Après avoir chanté ce qu'il appelle le chant de la vérité, il a chanté, dans une deuxième partie de son poème, le chant de l'erreur, où il y a une place pour l'autre et pour le non-être et pour toute une cosmogonie plus pythagoricienne que parménidienne; ce qui signifie qu'il réserve à d'autres Ecoles que la sienne ce qu'il y a à dire ici, ce qui dans une certaine mesure est vrai, pour le monde sensible. Quelle est la plus authentique, la première et, en un sens, l'ultime philosophie du même, celle de Parménide ou celle d'une philosophie où l'Autre est préservé?

Deux philosophes ont essayé d'échapper à cette philosophie du Même, à cette philosophie qu'a si bien évoquée E. Lévinas en la combattant, où nous serions emprisonnés de telle façon qu'on ne voie la sphère parfaite qui est le monde dans son ensemble identique à notre pensée, ce que nous retrouvons d'ailleurs sous une autre forme à la fin de la philosophie de Hegel. Ces deux philosophes très différents sont Platon et Démocrite. Nous ne savons pas très nettement quelle fut la position de Démocrite par rapport à Parménide; mais nous pouvons noter cependant que l'autre sous la forme du néant, qui lui-même, le néant, est sous la forme du vide, entre dans le système de Démocrite, et c'est parce qu'il y a le néant, le non-être, qu'il y a des atomes, qu'il y a une multiplicité, qu'il y a mouvement. Ainsi, à la théorie du même, il oppose ce que nous pouvons appeler l'expérience de l'autre, sans avoir exprimé pour nous les raisons de son refus de la théorie de Parménide. Cette théorie reste à l'arrière-plan en tant que théorie contre laquelle réagissait Démocrite. Du moins nous savons que Mélissos avait prophétisé: ceux qui nient *l'Un* affirmeront différentes choses qui ont les mêmes caractères que *l'Un*.

Pour Platon, la chose est plus simple, parce que lui-même nous a dit, dans *Le Sophiste*, qu'il faut se défaire de Parménide. Il le considère comme son père vénérable entre tous, ce sont ses propres paroles, mais il faut commettre un parricide, c'est-à-dire faire ce que Parménide nous interdit de faire, à savoir affirmer le néant et l'autre ; d'une certaine façon, le néant est. Mais ce n'est pas le néant absolu ; ainsi le parricide n'est peut-être pas un parricide absolu, car Platon accorde que bien que le néant absolu ne soit pas, il y a un néant, ou des néants relatifs qui apparaissent sous la forme de l'altérité, sous la forme de l'autre. Chaque idée est autre que les autres idées, et par conséquent, lorsqu'il étudiera ses grands genres dont nous avons déjà fait mention, il sera amené à y mettre et le Même et l'Autre, car s'il n'y avait pas d'« Autre », nous n'aurions que cette sphère de Parménide qui paraît insuffisante à Platon pour caractériser toute la mobilité et toute la richesse du réel. Il y aura donc un jeu du Même et de l'Autre, et nous en voyons des exemples dans *Le Parménide* et dans *Le Sophiste* : le même est le même que le même et autre que l'autre, etc.

Nous pourrions voir une application de ce jeu dans la théorie de la connaissance, telle que les antésocratiques qui ont succédé à Parménide l'ont formulée. D'après Anaxagore, une chose connaît ce qui est différent d'elle-même, et d'après Empédocle l'esprit ne connaît que ce qui est identique à l'esprit. Il y aurait donc une sorte d'antinomie ou de tension entre l'affirmation d'Empédocle : le même connaît le même, et celle d'Anaxagore : l'autre connaît l'autre. Il faudrait alors prendre l'idée même de connaissance, voir ce qu'elle implique de similarité entre ce qui connaît et ce qui est connu, et il est évident que les affirmations de ces deux antésocratiques sont vraies l'une et l'autre suivant les points de vue.

Nous pourrions suivre sous une autre forme le dialogue entre le même et l'autre, si nous disions quelques mots du continu et

du discontinu : ce sont toutes deux des idées essentielles. Il y a eu des époques où l'on a insisté avant tout sur le continu ; Leibniz disait : la nature ne fait pas de sauts, mais avant et après Leibniz, le discontinu a eu une grande importance, par exemple dans la théorie du temps chez Descartes où l'on voit qu'un moment du temps ne dépend pas du moment précédent ; c'est ainsi que ce philosophe est amené à la théorie de la création dite continuée ; l'idée de création continuée veut dire création qui se renouvelle à chaque instant, car tout instant est différent du précédent. Même dans Leibniz, la question n'est pas si simple qu'elle le paraît d'abord ; car il pense bien, et Kant formulera la même idée, que la nature ne fait pas de sauts, et pourtant il admet que le continu est caractéristique des choses idéales et que c'est plutôt le discontinu qui est caractéristique des choses réelles. Ainsi nous voyons, simplement en prenant ces deux philosophes que sont Descartes et Leibniz, la place de ces deux idées, et nous pouvons noter qu'après le XIX<sup>e</sup> siècle où a dominé, sous l'influence de l'évolutionnisme, l'idée de continuité sur laquelle a tant insisté par exemple le biologiste Lamarck, se produit aujourd'hui en physique l'apparition de théories de la discontinuité, sous la forme de la théorie des Quanta.

En fait, les deux idées sont aussi essentielles l'une que l'autre, et il n'est pas trop des deux pour essayer de rendre compte des phénomènes physiques : le phénomène physique élémentaire, nous disent les physiciens, est à la fois onde, c'est-à-dire quelque chose de continu, et particule ou molécule, c'est-à-dire quelque chose de discontinu. Finalement, ce quelque chose ne sera pas facilement localisable, car nous ne pouvons pas à la fois déterminer sa vitesse et son emplacement. Ainsi, nous sommes devant ce fait étrange que le monde, pour le physicien contemporain, est caractérisé par des phénomènes dont nous ne pouvons pas déterminer l'ensemble des carac-

tères, lequel est vitesse et position, dont nous ne pouvons déterminer que soit la vitesse, soit la position, et pour lesquels sont vraies deux théories qui paraissent d'abord contradictoires : la théorie de l'ondulation et la théorie de l'émission.

Si, à une période de prépondérance de la continuité, a succédé une période de prépondérance de la discontinuité dans le domaine de la science physique, nous pourrions en dire à peu près de même pour le domaine de la musique, et récemment un compositeur interprétait la musique dodécaphonique, la musique de Schönberg, de Webern, comme attirée particulièrement par les discontinuités, par les rapprochements de timbres ou de notes qui ne vont pas les uns avec les autres. Il y a donc là un mouvement incessant de la pensée qui du continu va au discontinu, et pour le moment nous assistons au passage du continu au discontinu, mais il n'est pas impossible qu'il y ait un retour après cet aller ; il n'est pas impossible que l'on retourne du discontinu au continu. En fait, on ne peut se passer d'aucune des deux idées, et comme nous le disions, ce ne sont que des idées ; le continu et le discontinu ne s'expliquent que par la présence d'un esprit humain, par rapport auquel il y a apparence et apparition de discontinuités. Il ne serait pas étonnant que le réel, si nous pouvions le concevoir en lui-même, dépasse ces deux idées. Au fond, nous nous trouverions alors dans la situation dans laquelle se trouve Kant lorsqu'il parle de la chose en soi. De cette chose, nous ne pouvons rien dire ; et de la réalité physique, nous ne pouvons pas dire finalement qu'elle soit continue ou qu'elle soit discontinue ; mais nous pouvons dire seulement de l'expérience scientifique qu'elle a à se servir des deux idées.

Nous parlions du Même et de l'Autre ; cela nous amène à parler de l'idée d'identité. C'est elle que nous trouvons sous la forme du Même dans le système de Parménide, mais l'idée même d'identité pose beaucoup de questions. Hume se les est

posées à propos de l'identité du moi : en quel sens pouvons-nous dire que notre moi est identique ? A chaque moment, nous voyons en nous des phénomènes différents. Bergson nous dit que, par là même qu'un de nos moments succède à l'autre, il est différent de tous les autres, puisqu'il vient après *cet* autre moment. Il semblerait alors, en suivant à la fois Hume et Bergson, que l'on pourrait mettre en doute l'identité du moi. Nous éprouvons cependant le besoin de garder cette affirmation d'identité ; mais peut-être avons-nous à dire que nous ne pouvons trouver aucune identité conceptuelle, et seulement une identité sentie ; que malgré toutes les démonstrations rationnelles, nous savons que nous sommes le même, bien que nous soyons amené, au contact de l'expérience, à reconnaître que nous ne sommes qu'approximativement le même. Au même moment où Hume mettait en question l'idée d'identité pour le moi, Leibniz se servait d'une façon toute différente de cette idée d'identité pour affirmer la différence de tous les phénomènes, et au fond, bien que sa démarche soit, en apparence, tout à fait distincte de la démarche de Hume, elle n'en est pas tellement éloignée dans les conclusions. Tel est le principe que Leibniz appelle le principe de l'identité des indiscernables : si une feuille est cette feuille, c'est que si elle n'avait pas les propriétés qu'elle a dans leurs différences avec celles des autres feuilles, elle serait identique à elles. S'il y a quelque chose d'indiscernable, cela ne peut être que quelque chose d'abstrait. Telle est la pensée de Leibniz, qui va bien avec ce que nous disions : le continu est vrai pour l'abstrait, le discontinu est vrai pour le concret ou le réel ; les indiscernables sont tellement identiques que l'un ne peut pas être autre pour l'autre. Donc notre monde est un monde de différences, et même ce qui paraît indiscernable se révélera comme différent. Par exemple, l'espace est fait de points qui sont absolument semblables les uns aux autres ; mais c'est précisément pour cette raison,

dit Leibniz, que l'espace n'est rien de réel ; car lorsque je vois une totalité du genre de celle de l'espace mathématique où un point est absolument identique à un autre point, je puis deviner, à partir de là, qu'il ne s'agit de rien de réel, mais seulement d'une fiction imaginaire. Sur ce point, par conséquent, la méditation de Leibniz et celle de son contemporain Hume iraient dans le même sens, malgré leurs présuppositions différentes.

Ce problème de l'identité se retrouve de bien des façons au fondement même de la philosophie ; et après avoir parlé de Leibniz, si nous parlons de Kant, nous voyons que toute la question que celui-ci pose à la raison humaine, c'est de savoir comment des jugements synthétiques à priori sont possibles. Or, qu'est-ce que veut dire jugement synthétique à priori ? Un jugement est synthétique lorsqu'il ajoute quelque chose au sujet, lorsque l'attribut est quelque chose de nouveau par rapport au sujet. Un des exemples favoris de Kant est celui de la ligne droite qui est le plus court chemin d'un point à un autre ; dans l'idée de ligne droite n'est absolument pas contenue, dit Kant, l'idée de voie la plus courte d'un point à un autre ; et le problème que se pose Kant vient du fait que cette addition n'est pas fournie par l'expérience, comme lorsque nous disons : cette table est de couleur verte ; là nous avons bien un jugement synthétique, mais c'est un jugement synthétique *a posteriori* et qui ne pose donc pas de question. C'est l'expérience qui fournit d'un contenu les formes de l'intuition. Mais lorsqu'il y a un jugement synthétique *a priori*, alors nous avons à nous demander ce qui légitime ce jugement : ce n'est pas l'expérience, c'est donc, conclut Kant, la raison et la raison pure. C'est ainsi que nous pouvons dire que le problème fondamental, même en un sens le problème unique de la philosophie kantienne, est celui qui consiste à savoir comment les jugements synthétiques à priori sont possibles. Naturellement, si cette distinction entre les jugements analytiques et les juge-

ments synthétiques tombe, comme le pense par exemple Bertrand Russell, toute la philosophie kantienne tombe en même temps que le problème qui est à son origine ; et il est bien possible, en effet, que tout jugement soit synthétique, que tout jugement soit aussi en un sens, si l'on applique la conception de Leibniz, analytique. Il est très possible que par conséquent la différence même entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques ne soit pas aussi importante que l'a cru Kant, que tout jugement soit, d'une façon, analytique, le sujet analysé convenablement, contenant en quelque sorte l'attribut, dirait Leibniz, et que tout jugement soit synthétique, puisqu'il ajoute toujours quelque chose de nouveau au sujet.

Un kantien nous répondrait qu'il n'y a pas en effet de problème lorsque la synthèse vient de l'expérience ; il n'y a de problème que lorsque le caractère synthétique vient de la raison ; la question alors se transformerait, il s'agirait de savoir si véritablement les mathématiques sont des sciences synthétiques *a priori* ou si, comme tendait à le faire voir Husserl dans son étude sur l'origine de la géométrie, elles ne sont pas des généralisations de l'expérience. Le rationaliste, du moins celui qui se conforme à l'ancienne forme du rationalisme, dirait que cette idée ne peut pas être valable, car l'expérience ne peut donner ni de l'universel ni du nécessaire ; mais Husserl essaye de montrer comment il y a une puissance de généralisation dans l'esprit qui fait que l'on peut arriver à de l'universel et à du nécessaire en partant du particulier et du contingent, sans avoir recours aux formes kantienne. Notre esprit par lui-même, par sa force propre, se transcende lui-même.

Nous disions que l'origine du problème kantien peut disparaître si nous avons nié la valeur essentielle de l'*a priori* et, finalement, la différence entre l'analytique et le synthétique. Nous avons à voir quels sont les problèmes plus particuliers, bien qu'encore très généraux, que s'est posé Kant. Quels sont

les problèmes qui dominent sa méditation quand il examine les antinomies de la raison, dans une des dernières parties de la *Critique de la raison pure* ? Il est possible que la forme sous laquelle Kant a posé ces problèmes nous empêche de voir clairement leurs caractères réels : il s'est demandé, par exemple, si le monde est divisible, ou indivisible ; il s'est demandé si le monde a un commencement et une fin. Le résultat de la pensée kantienne est très justifié ; l'idée de monde elle-même doit être critiquée ; cette idée de la raison, comme il dit, ne peut pas être appliquée à la réalité, parce que nous ne pouvons pas avoir une vue sur le tout de la réalité. Mais si nous analysons les différents arguments qu'il donne pour les différentes thèses et antithèses, nous voyons que la question qui est posée n'est pas tout à fait celle qu'il met au premier plan, mais que c'est bien plutôt la question que nous avons vue sous la forme du problème de la relation entre les relations et les termes. Est-ce qu'il y a des termes ? C'est l'affirmation d'une théorie finitiste, c'est la théorie des *thèses* kantienne. Ou bien est-ce que la relation doit se continuer perpétuellement sans qu'il y ait de termes auxquels elle aboutisse ? C'est ce que disent les *anti-thèses* dans les antinomies de Kant. Ainsi, derrière les antinomies kantienne de la divisibilité et de l'indivisibilité, du commencement ou du non-commencement du monde, nous retrouvons le problème des termes et des relations.

Cela n'enlève rien à l'importance de la philosophie kantienne ; mais nous pouvons peut-être mieux la voir en faisant abstraction des idées d'espace et de temps et apercevoir ainsi le problème essentiel qui vient du fait que notre esprit insère toujours les phénomènes dans un réseau de termes et de relations qui, au fond, est insuffisant pour nous donner une idée du réel. Ici, ce serait le philosophe anglais Bradley qui aurait vu la raison profonde des antinomies de Kant, en même temps qu'il aurait traduit dans son propre langage la pensée de Hegel

sur les rapports du rationnel et du réel et sur l'absolu. La thèse de Bradley est en effet que nous ne pouvons juger qu'en mettant à part les sujets et les relations ; nous ne pouvons faire un jugement comme : la table est verte, que si, par une abstraction qui est forcément fautive, nous mettons d'un côté la table comme si elle n'était pas verte en en faisant le sujet, et si nous mettons de l'autre côté le vert qui viendrait s'ajouter à la table, alors que ce qui nous est donné réellement est une sorte de chaos, de fouillis où les termes et les relations sont donnés en même temps. Telle est l'idée de Bradley. Et nous trouvons telle page de Heidegger où une idée très semblable est exposée, en partant de préférence de Nietzsche. L'esprit humain est devant cette chose en soi, pour reprendre le terme de Kant, devant ce sentiment, pour se servir d'un mot de Bradley, où termes et relations sont mêlés, et l'esprit humain éprouve le besoin de les distinguer. Mais se pose alors la question de savoir pourquoi tel terme entre dans telle relation, et la pensée humaine n'arrive pas à résoudre ce problème. Heureusement pour Bradley, il pense qu'il y a un absolu, un infini dans lequel tous les phénomènes sont transmués ; c'est de cette façon qu'il retrouve la pensée de son maître : Hegel. Toutes nos difficultés sont résolues dans l'absolu parce que tous ces termes et toutes ces relations dont nous voyons si difficilement les relations sont supprimés dans l'absolu, sont à la fois supprimés et conservés, pour se servir du double emploi que faisait Hegel du mot allemand *Aufhebung*.

Mais nous ne voudrions pas sembler effacer les décisives acquisitions du kantisme — en même temps que nous montrons leur place dans l'histoire. Par delà l'espace leibnizien, ordre rationnel, nous trouvons l'espace kantien, forme de la sensibilité, intuition irréductible au pur entendement ; et, par delà l'espace kantien, l'espace coloré et hétérogène de Bergson (analogue dans son « ordre » à la durée) et, par delà encore,

l'espace-temps des physiciens contemporains, et par delà encore, les événements ou le grand événement du passage de la nature, comme dit Whitehead.

Nous avons trouvé derrière les problèmes kantien de la divisibilité et de l'indivisibilité, du commencement et du non-commencement, la théorie des termes et des relations. Nous serions amenés à employer la même méthode pour nous demander si, par exemple, derrière la critique de la preuve ontologique, nous ne trouvons pas une critique des catégories de la modalité. Ce que Kant veut nous montrer, dans sa critique de l'argument ontologique, c'est que les événements, les phénomènes à l'intérieur du monde sont nécessaires les uns par rapport aux autres, mais que le monde lui-même n'est pas nécessaire. L'idée de nécessité s'applique à l'intérieur du monde, elle ne peut pas s'appliquer au monde. D'où vient alors le monde ? C'est, dit la théologie rationnelle, de quelque chose qui est nécessaire en soi et qui serait Dieu. Le monde n'est pas nécessaire, mais dans la théologie rationnelle classique, il est suspendu à quelque chose de nécessaire qui est Dieu.

Laissons de côté pour le moment la question de savoir si le monde est, ou n'est pas nécessaire ; reste la question de savoir si Dieu est nécessaire par rapport à lui-même, c'est-à-dire si son essence est telle que de cette essence découle son existence. Il n'y a pas de nécessité chez Kant en dehors de l'expérience, et par conséquent il sera amené à nier l'idée de démonstration rationnelle en dehors de l'expérience de la nécessité de Dieu, l'idée d'une démonstration qui nous montrerait l'existence de Dieu découlant de son essence, car ce que la pensée peut nous donner n'est toujours que de la pensée. Sur ce point, Kierkegaard reprendra certains enseignements de Kant : l'existence que l'on affirme de Dieu, c'est seulement l'existence que nous pensons : nous disons : du moment que je pense l'infini, l'infini existe ; mais il faut ajouter, dit Kant, existe dans ma pensée.

Nous voyons donc chez Kant une critique de la nécessité qui ne laisse de place à la nécessité qu'à l'intérieur de l'expérience et nie toute nécessité qui lierait l'expérience à quelque chose qui serait nécessaire. Il nie, ou du moins met en question ce lien du monde à ce quelque chose de transcendant et il nie même ce quelque chose dont la nécessité viendrait de soi, dont l'existence viendrait de ce que son essence est perfection.

Nous voyons donc ainsi s'écrouler l'une des preuves les plus importantes de l'existence de Dieu. Nous pourrions poursuivre en méditant sur la critique des idées d'ordre et de désordre chez Bergson, critique qui fait disparaître une autre preuve de l'existence de Dieu fondée sur l'ordre du monde. Car Bergson nous dit : la question de l'ordre du monde ne se pose que s'il y a un désordre dont le monde sortirait ; il étudie l'idée du désordre et nous montre que cette idée apparaît quand nous cherchons une sorte d'ordre et lorsque nous trouvons l'autre : nous cherchons un ordre de finalité, nous ne trouvons qu'un ordre de causalité, ou, cherchant un ordre de causalité, nous ne trouvons qu'un ordre de finalité.

Derrière la critique de la preuve ontologique, nous voyons une critique d'une des catégories de la modalité : la nécessité. La question se posera de savoir si en critiquant l'idée de nécessité en tant qu'exprimant le passage de l'essence à l'existence, et par là même que nous la critiquons, nous ne sommes pas amenés à critiquer l'idée de contingence, car le contingent, c'est ce qui n'est pas nécessaire ; mais si nous n'avons plus de nécessaire, nous ne pouvons plus avoir de contingence. C'est là quelque chose d'assez analogue à ce que dit Nietzsche à propos de la disparition du monde supra-sensible qui, d'après lui, serait aussi la disparition du monde des phénomènes ; le raisonnement de Nietzsche sur ce point n'est pas tout à fait concluant ; mais nous pouvons dire du moins que nous ne pouvons pas saisir la nature de la contingence à partir du moment où

nous avons nié la légitimité de l'idée de nécessité (dans le passage de l'essence à l'existence). Ces deux formes de la catégorie de la modalité disparaissant, il ne reste plus que la troisième forme, appelée par Kant existence ou réalité, appelée par les philosophes contemporains facticité, chez Heidegger et Sartre, ou factualité, chez Whitehead. Nous sommes donc devant un univers dont nous ne pouvons pas préciser la modalité, sauf en disant que cet univers est là. En ce point, nous pourrions chercher et trouver une unité profonde entre l'expérience du métaphysicien et l'expérience du poète. On a dit que l'étonnement est le début de la métaphysique. Traherne et Shelley disent que l'étonnement est à l'origine de la poésie. Cela ne veut pas dire que poésie et métaphysique soient identiques, mais cela veut dire qu'elles sont, tout au moins, sous-tendues par un même sentiment qui est l'étonnement devant ce qui est.

Mais en disant : « ce qui est », nous n'avons pas éclairci beaucoup de choses avec cette particule et ce verbe, « cela est ». Il faudrait distinguer les faits élémentaires microscopiques, les faits particuliers macroscopiques, les faits généraux qui sont les lois. Quel est le lien entre ces trois sortes de faits ? Auguste Comte disait que la science est l'établissement de faits généraux. Naturellement, cet établissement se fait par l'esprit sans que par cela nous soyions amenés à un idéalisme. Ce qui nous frappe dans les acquisitions de la physique récente, c'est que les faits élémentaires microscopiques échappent aux lois. Faudrait-il dire alors qu'il n'y a de lois que pour le macroscopique, qu'il n'y a de lois que sous forme de statistiques ? C'est une question à laquelle il est impossible de répondre, entre autres raisons, pour celle-ci que nous ne sommes jamais que devant un état donné de la science et que cette dernière peut aller vers d'autres formes et vers d'autres états.

Nous voyons notre empirisme se transformer au contact de

la science, et James en a eu le sentiment : l'empiriste classique n'est pas assez radical. Le philosophe qui a été peut-être le plus profondément vers l'essence de l'empirisme, c'est cet idéaliste que fut Schelling, en nous montrant le fait du monde comme quelque chose d'irréductible, qui s'impose à nous, et en inventant une sorte d'empirisme transcendantal qui peut être aussi légitime, et plus légitime, que l'idéalisme transcendantal. Schelling avait commencé par essayer d'unir empirisme et rationalisme et, dans la dernière phase de sa philosophie, il a été vers un empirisme, non pas radical — il vaut mieux réserver ce terme à James — mais vers un empirisme transcendantal, qui nous place devant le fait que l'univers est là devant nous, avec cependant cette réserve que nous ne pouvons pas dire exactement que cet ensemble soit l'univers et que même nous pouvons dire que ce n'est là qu'une façon de parler, car comme Kant l'a dit en critiquant l'idée de monde, nous ne pouvons pas faire une sommation de tous les étants qui nous donnerait l'idée d'univers.

Avant de poursuivre, il convient que nous reparlions de l'idée de vérité et de la tension que nous trouvons dans les théories contemporaines de la vérité. Pour cet examen, il faut remonter à Platon et à Aristote, car c'est en partie par opposition à eux que se définissent ces théories nouvelles, en particulier celles de Jaspers et de Heidegger. Une des découvertes de Platon, puis d'Aristote, c'est qu'il n'y a de vérité et d'erreur que dans le jugement. La sensation — et les Cartésiens reprendront ce que disaient ces deux philosophes — la sensation n'est ni vraie ni fautive ; il n'y a de vrai qu'à partir du moment où je juge, et il peut y avoir aussi du faux à partir seulement de ce moment-là. Telle fut la découverte de Platon et d'Aristote, et c'est contre elle aujourd'hui que se dresse Heidegger, en nous disant qu'il y a une forme plus primitive de la vérité qui serait d'après lui contenue dans les antésocratiques : la vérité

étant ce qui se révèle, indépendamment du jugement. C'est là qu'est le conflit entre la théorie classique et la théorie de Heidegger, qui s'appuie sur l'étymologie du mot vérité, en grec *Alethea*. Il pense qu'il y a là un alpha privatif et l'idée d'oubli ; la vérité, c'est ce qui s'échappe de l'oubli, c'est donc une idée négative, l'idée positive étant paradoxalement d'abord celle de l'oubli. Mais, outre que des philologues importants contestent cette étymologie de l'idée de vérité (cf. Friedlander), il semble qu'il n'y a de vérité qu'à partir du moment où nous jugeons, et que ce qui est en dessous du jugement, ou au-dessus du jugement, l'antéprédicatif et le postprédicatif échappent à l'idée de vérité.

Contre Heidegger, contre Jaspers, nous donnons raison à Platon et à Aristote et reconnaissons leur découverte : vérité et erreur ont un lieu, et ce lieu est le jugement humain.

## CHAPITRE X

Nous nous étions trouvés en présence de notions qui s'opposent les unes aux autres, comme l'intériorité et l'extériorité, la subjectivité et l'objectivité. Il en va de même du fini, de l'infini et de l'indéfini.

Quel est le rapport de ces questions avec l'expérience métaphysique? Nous allons voir qu'il y a une expérience du fini et une expérience de l'infini; peut-être y a-t-il une expérience de l'indéfini, cela est plus discutable; mais surtout ce qui l'est plus encore, c'est la question de savoir s'il y a une expérience métaphysique de l'indéfini.

Nous avons déjà dit que, dans la pensée grecque, le fini jouissait d'une sorte de privilège par rapport à l'infini et nous avons mentionné les deux penseurs qui forment une exception dans la pensée grecque par la place qu'ils donnent à l'infini. Il s'agit d'Anaximandre et de Melissos, sans parler de Platon et des néoplatoniciens. Nous ne savons pas exactement la raison pour laquelle Anaximandre a pensé l'infini comme source de toutes choses et comme ce à quoi toutes choses retournent, mais nous pouvons deviner qu'il ne s'est pas contenté des explications par l'air, le feu ou l'eau, et qu'il a cherché quelque

chose qui fût universel et que, voyant partout des « étant » finis, il a pensé que la source de toutes choses finies est l'infini ; pour lui, la finitude est une sorte de faute et amène des fautes, de telle façon que nous pourrions très bien prendre le titre d'un récent livre de Paul Ricoeur comme devise pour la philosophie d'Anaximandre : *Finitude et culpabilité*. Pour Anaximandre, être fini, c'est être coupable ; chacun des éléments finis tente d'empiéter sur les autres et commet ainsi une faute ; ces fautes sont châtiées ; et à la fin du processus nous devons revenir, pense Anaximandre, à l'infini. Voilà donc le premier philosophe qui ait exprimé l'expérience de l'infini.

Le second est Melissos, disciple de Parménide. Parménide avait présenté cette sphère, complète, essentiellement finie, il le dit lui-même, dans les grands liens du fini ; telle était la totalité de la réalité. Melissos a pensé que, du moment qu'il s'agit de la totalité de la réalité, le fini ne convenait pas et qu'il fallait invoquer l'infini. Il est assez remarquable, et nous l'avons déjà noté, qu'Aristote traite sévèrement ces deux penseurs ; Melissos lui paraît s'exprimer d'une façon grossière. C'est sans doute qu'Aristote est spécifiquement grec et qu'il n'aime pas les philosophes qui insistent sur l'idée d'infini.

A ces noms, nous pourrions ajouter celui d'un troisième philosophe, bien éloigné des deux autres par le temps, Plotin. En prononçant le nom de Plotin, nous pouvons nous demander s'il n'y a pas une place pour l'infini dans la pensée de Platon à laquelle se rattache celle de Plotin, en même temps qu'elle se rattache à bien d'autres pensées, comme celle d'Aristote et celle des stoïciens. Or, nous trouvons l'équivalent sans doute de l'idée d'infini dans la pensée de Platon, lorsque celui-ci nous présente le Bien au-dessus de tout ce qui est et au-dessus de tout ce qui a une essence, au-dessus des idées ; nous serions par là amenés à nous demander si, par exemple, dans ces doctrines de l'infini, surtout dans celle de Platon et dans celle de Plotin,

ne s'est pas exercée une influence de l'Orient ; on a souvent recouru à cette hypothèse que la pensée orientale est présente au centre même de la pensée de Plotin, et peut-être même au centre de celle de Platon.

Nous nous trouvons là en face d'une question d'histoire de la philosophie, non sans importance, et qui est tranchée d'une façon différente par E. Bréhier et par Bergson. Bréhier affirme cette influence de l'Orient sur Plotin en particulier, et Bergson dit qu'au contraire Plotin est un philosophe essentiellement hellénique qui a parachevé la somme de toute la philosophie hellénique, qui a pour ainsi dire ramassé dans sa doctrine toutes les définitions et toutes les théories des philosophes grecs qui l'ont précédé. C'est un point qui n'est pas extrêmement important, mais qui cependant a son intérêt lorsque l'on nous appelle à la sagesse de l'Orient ; nous pouvons voir que dans la pensée de ces deux grands philosophes d'Occident, Platon et Plotin, au centre de leur pensée, est une idée que l'on pourrait attribuer à la philosophie orientale, idée qui est donc aussi bien occidentale qu'orientale : c'est l'idée d'infini. En fait, il est peu probable que la vérité soit plutôt en Orient qu'en Occident. Ce que nous allons formuler n'est sans doute qu'une hypothèse, mais nous pouvons penser qu'en leurs sommets la pensée orientale et la pensée occidentale coïncident. Tel serait le cas quand nous affirmons que si occidentaux que soient Platon et Plotin, ces deux philosophes ont donné une place essentielle à l'infini. Nous serions amenés, à la suite de cette sorte de parenthèse, à mettre en discussion la distinction même entre pensée de l'Orient et pensée de l'Occident. Si nous réfléchissons au début de la philosophie grecque, et non plus seulement à Platon et Plotin, nous voyons qu'à ses débuts c'est sur les bords de l'Asie qu'est née la philosophie grecque, qu'il n'y a donc pas là deux mondes sans communications, et parmi les premiers philosophes grecs, l'un est né à Milet et l'autre dans telle autre

ville de l'Asie Mineure. L'histoire de la philosophie occidentale ne peut donc pas être séparée d'un certain regard sur la pensée de l'Orient, au moins telle qu'elle se formulait dans cette Asie Mineure.

Tout cela n'est qu'une parenthèse. Les penseurs grecs sont des penseurs du fini ; mais le mot fini lui-même est, comme beaucoup de mots philosophiques, assez ambigu. Il y a le fini au sens métaphysique, il y a le fini au sens de ce qui est achevé, de ce qui est arrivé à sa fin, et il y a le fini comme limité, comme contingent, et cela ne suffit pas à épuiser les sens du mot fini ; car peut-être y a-t-il une finitude plus profonde, celle qui est énoncée par Kant lorsqu'il définit l'être humain comme un être essentiellement fini. Il y a donc, et pour le dire nous pouvons partir de Kant, une expérience du fini, une expérience profonde et métaphysique du fini.

Mais cette notion kantienne du fini n'apparaît pas chez les Grecs au premier abord. Ce qui apparaît, c'est ce qui est délimité, c'est ce qui est achevé sous la lumière du soleil. Sans doute y a-t-il un lien entre le fait que le peuple grec était un peuple d'artistes, et particulièrement de sculpteurs, et ce privilège donné au fini. Un penseur peu connu aujourd'hui, ami de Renouvier, Louis Ménard, a écrit un livre sur le polythéisme hellénique, où il fait un éloge des Grecs en tant que philosophes du fini ; il pense que la religion chrétienne a eu tort de donner la place qu'elle a réservée à l'infini et que les Grecs avaient une vision plus harmonieuse et plus heureuse par là même du monde. Louis Ménard est un des esprits qui ont eu le plus d'influence sur Renouvier ; par là, nous retomberions dans la considération des antinomies kantienne au sujet desquelles Renouvier a pris position, affirmant des thèses, par opposition aux antithèses, en faveur du fini. Car seules, suivant Renouvier, les théories du fini peuvent nous faire comprendre ce qu'est la liberté, ce qu'est la création. La liberté est le commencement

d'actes dont nous sommes les initiateurs. La création, c'est l'acte même de Dieu, et il ne peut y avoir compréhension et intellection de ces actes que dans une philosophie du fini.

Avant de parler de l'infini, il convient de nous demander ce qu'est l'indéfini. C'est surtout Descartes qui a tenu à distinguer l'indéfini et l'infini, bien qu'il y ait parfois quelque hésitation dans son vocabulaire et qu'il ne se soit pas toujours conformé lui-même à ses propres indications. Il n'y a d'infini que Dieu ; l'espace et le temps, le nombre sont indéfinis. Parfois, il les dit infinis, mais c'est lorsqu'il est infidèle à son propre vocabulaire, ou du moins à celui qu'il s'est fixé. Cet indéfini a été ensuite repris par Hegel qui l'a appelé infini, mais infini d'une certaine façon ; c'est lui qu'il qualifie de « mauvais infini ». En effet, l'indéfini, c'est la morne répétition (au sens hégélien), c'est le fait qu'à un point de l'espace se juxtapose un autre point, et ainsi à l'indéfini ; qu'à un instant du temps succède un autre instant. Hegel continue, dans une sorte de polémique contre Fichte : au devoir être, succède toujours un autre devoir être, car nous avons beau changer les choses, il faut encore changer ce à quoi nous avons abouti, et ainsi de suite à l'infini. Tel est le mauvais infini. Nous pourrions d'ailleurs remonter de Hegel à Leibniz, quand ce dernier nous déclare que tout ce qui est homogène est idéal et lorsqu'il est amené par là à proclamer que l'espace, le nombre et le temps étant homogènes, sont des fictions et des abstractions. Au fond, ce que Leibniz appelle idéal est précisément ce que Hegel appelle le mauvais infini. Nous sommes alors amenés à opposer au mauvais infini ce que Hegel devrait peut-être appeler le « bon infini », c'est-à-dire l'infinité à laquelle aboutit la pensée humaine au bout de ce parcours qu'elle opère de tous les moments de la conscience, tels qu'ils sont décrits dans *La Phénoménologie de l'Esprit*, et de toutes les catégories telles qu'elles sont étudiées dans *La Logique*.

Un problème se pose alors : cet infini auquel on aboutit et que l'on peut appeler aussi absolu, n'est-il pas au début des événements, au début des phénomènes, de même qu'il est à leur fin ? Et une fois que l'esprit absolu a été réalisé, que se passe-t-il ? Nous sommes devant les problèmes du début et de la fin de l'histoire dans l'hégélianisme, problèmes que l'on peut résoudre de façons diverses, mais qui resteront insolubles. C'est un fait que Hegel a cru que la philosophie s'arrêterait à lui, puisqu'il avait atteint dans sa pensée l'absolu ; et c'est un des reproches que lui fait Kierkegaard d'avoir pensé que lui-même, Hegel, détenait la clé de l'univers, par là même qu'il pensait l'absolu. Bien des questions se posent à partir de là. Y a-t-il un moment où, avec Napoléon et Hegel, s'est fermée l'histoire des événements et des idées ? La principale objection à faire à cette idée est que l'histoire s'est continuée après Hegel. Kojève dirait sans doute que l'histoire a eu tort et que nous sommes, du point de vue hégélien, dans une sorte de période postérieure à l'histoire, que nous avons tort et que Hegel a raison. Mais la thèse est assez difficile à soutenir ; ou bien alors, puisque nous avons vu que l'infini devait être au début comme il sera à la fin (c'est ce qu'avait conçu le grand Anaximandre), et qu'étant éternel, il est à la fois au début et à la fin, faut-il soutenir qu'il y a une sorte de retour éternel de l'histoire ? Cette idée de retour éternel a été soutenue non seulement par Nietzsche, mais par les pythagoriciens, par Vico, par Blanqui et par bien d'autres. Elle a contre elle le fait que rien ne la prouve, et nous sommes donc devant le problème irésolu que pose cette affirmation de Hegel sur la fin de l'histoire. Nous pouvons cependant expliquer dans une certaine mesure le cas de Hegel par le cas analogue d'Auguste Comte qui pensait, à peu près à la même époque, que l'histoire s'arrêterait à lui, Auguste Comte, comme Hegel pensait que l'histoire s'arrêterait, s'était arrêtée. C'est un trait d'un certain nombre de penseurs du début

du XIX<sup>e</sup> siècle d'avoir cru que l'on était tout près de la fin du monde et que dans leurs systèmes on pouvait entrevoir l'achèvement même du monde.

Nous avons parlé du mauvais infini et de la lutte de Hegel contre le mauvais infini ; mais il nous reste à dire quelques mots au moins de l'infini. Cet infini chez les Grecs avait une place subordonnée. Peu à peu, sous l'influence du néo-platonisme et de Plotin en particulier, de la pensée chrétienne, et dans une certaine mesure aussi sous l'influence du calcul infinitésimal, les questions d'indéfini et d'infini s'étant alors mêlées, l'infini a pris une place prépondérante. Qu'est-ce que l'infini ? Nous ne pouvons guère le dire, puisque, comme dit Descartes, nous pouvons concevoir l'infini, mais nous ne pouvons pas le comprendre. C'est lui en quelque sorte qui nous comprend, et nous ne pouvons pas nous-mêmes l'embrasser et le comprendre. Mais pouvons-nous même le concevoir ? C'est la question que posent les empiristes aux rationalistes, et il est possible qu'il faille faire des distinctions et qu'il y ait une sorte d'ambiguïté dans l'idée d'infini.

Cette observation nous fait aller à un autre problème : laquelle des deux idées est antérieure à l'autre, celle du fini ou celle de l'infini ? La réponse de Descartes est très nette et très simple : nous ne pensons le fini que parce que nous pensons l'infini. Le *Cogito*, qui est au fond un *dubito*, ne se formule dans notre esprit que parce qu'auparavant nous avons l'idée de l'infini. C'est là une idée essentielle au cartésianisme. Les empiristes nous disent au contraire que l'idée d'infini est une idée négative, produite par la réflexion et l'imagination de l'esprit humain, et que la seule idée réellement positive est celle du fini.

Peut-être pouvons-nous dire que c'est la condition de l'homme que de penser à la fois le fini et l'infini, et pouvons-nous, avec Nietzsche par exemple, dire que l'infini n'est qu'une

construction, et que ce que nous avons devant nous ce sont des êtres finis, et que ce que nous sommes nous-mêmes c'est un être fini.

Il faut sans doute ici faire une distinction entre l'être et le connaître ; peut-être pourra-t-on dire : nous ne pouvons nous connaître comme finis que si nous avons idée d'infini ; c'est ce que dira Descartes ; mais nous pouvons être finis sans penser l'idée d'infini. Dans l'ordre de l'être le fini serait premier, et dans l'ordre du connaître l'infini serait premier.

Il faudrait voir dès lors ce que serait l'expérience métaphysique de l'infini et du fini : au centre de la pensée cartésienne, à nouveau nous retrouvons cette expérience de l'infini, et nous la retrouvons dans Spinoza lorsqu'il dit : *experimur sentimusque nos aeternos esse* ; étant éternels, nous participons réellement à l'infinité. Plus on monte dans le système de Spinoza, plus on voit les modes limités perdre de leur importance, de sorte que finalement ce qui est, c'est l'esprit, ce que Hegel appellera l'esprit, ce que Spinoza appelle la substance comportant une infinité d'attributs. Ici apparaîtrait peut-être, dans le système de Spinoza, l'idée d'indéfini ; ces attributs infinis, nous n'en connaissons que deux, nous ne pouvons même pas savoir que les autres sont infinis, et c'est leur nombre qui est infini. Mais l'idée d'un nombre infini disparaît peut-être dans la dialectique ascendante que constitue *L'Ethique* de Spinoza.

Quoi qu'il en soit, les rationalistes possèdent donc une expérience de l'infini dont Descartes et Spinoza nous offrent un témoignage. Les empiristes possèdent-ils une expérience métaphysique du fini ? Peut-être pour la trouver faudrait-il se borner seulement à quelques philosophes empiristes comme William James, à quelques poètes comme Blake qui a célébré les petites choses, qui a célébré les moments, les instants, de préférence à l'infinité.

Du problème du fini et de l'infini, nous pouvons passer au

problème que posent les idées de pluralité, d'unité et de dualité. Nous pouvons remonter ici d'abord à Parménide en tant qu'il pose l'unité absolue ; mais nous avons vu comment, par une sorte de mouvement que nous pouvons qualifier dialectique, Platon d'un côté, Démocrite de l'autre — Platon avec sa théorie des Idées, Démocrite avec sa théorie des atomes — ont brisé cette unité et nous ont offert une pluralité. En effet, l'expérience telle que nous la voyons est essentiellement multiple, et par conséquent, si nous voulons être fidèles à cette expérience, il faut nous délivrer de l'idée de Parménide, c'est-à-dire de l'affirmation de l'unité et de l'unicité de l'être, et poser la pluralité des êtres et le mouvement. Mais c'est aussi une idée de Platon que de dire qu'unité et pluralité ne se contredisent pas l'une l'autre et sont nécessaires l'une à l'autre. C'est un des résultats du *Parménide* que de nous montrer, comme le dit Platon, que l'un est toujours à partir du multiple. Il n'y a des unités que parce qu'il y a des multiplicités qu'elles rassemblent dans leur unité. S'il n'y avait pas d'unité, il n'y aurait qu'une poussière de faits, même pas une poussière de faits ; peut-être y aurait-il, comme Platon le dit ou plutôt le suggère à demi au début du *Parménide*, une sorte de boue non qualifiable et non qualifiée. Nous ne sommes jamais qu'en présence d'unités plurielles, d'unités faites de pluralités.

Il resterait cependant la question de savoir s'il n'y a pas, au-dessus de ces pluralités, des unités où unités et pluralités sont unies de telle façon que l'unité domine sur la pluralité, et s'il n'y a pas une idée transcendante, l'idée du Bien comme la caractérise Platon, qui est unité absolue. Platon a pensé qu'il fallait mettre au sommet de sa dialectique cette unité absolue, tout à fait différente de toutes pluralités et, par là même, au-dessus de l'essence et de l'existence, unité non susceptible d'être qualifiée. Mais il nous dit aussi que cette unité est à peine visible ; et nous sommes amenés par là à revoir une des différences

entre le système de Platon, si nous pouvons l'appeler système, et le système de Hegel que nous pouvons appeler système. Pour Platon, il y a une sorte de coupure entre l'unité infinie et la plus haute de nos idées ; la dialectique ne peut pas embrasser en elle cette idée absolument une, qui est peut-être la source de la dialectique, mais qui est hors d'elle ; à l'autre bout de la pensée de Platon, nous ne pouvons pas aller sans une sorte de saut de la moindre des idées à la plus haute des réalités sensibles ; là encore, il y a une coupure. Ainsi la pensée de Platon s'oppose au système de Hegel par le fait qu'il y a deux coupures essentielles au système de Platon : entre l'unité absolue et la plus haute idée d'une part, entre la plus basse idée d'une part et la réalité sensible d'autre part. C'est ce qui fait qu'un des plus beaux livres français qui ait été écrit sur Platon, le livre du Père Festugière, peut être discuté en même temps qu'admiré, car sur ce point il voit peut-être trop d'analogie entre la pensée de Platon et celle de Hegel.

Nous parlions de pluralité et d'unité, et nous sommes amenés par là à affirmer entre la réalité et l'unité une différence que nous pouvons appeler une dualité. Que faut-il faire de cette dualité ? Nous avons vu comment Platon résume le problème en disant qu'il faut subordonner la pluralité à l'unité, et la façon dont Platon le fait, c'est la théorie même des Idées et de la participation du monde sensible aux idées. Platon résout cette différence entre l'unité et la pluralité : la pluralité participe à l'unité, elle n'est donc pas complètement différente de l'unité. L'unité se laisse en quelque sorte participer par la dualité, c'est la théorie même des idées. Peut-on se contenter de cette théorie des idées ? Platon lui-même s'en est-il contenté ? Finalement, nous l'avons déjà aperçu, il a dépassé cette opposition entre le monde sensible et le monde intelligible, entre le monde des unités intelligibles et le monde sensible, en ce sens qu'il a fait intervenir le devenir dans le monde intelligible et

qu'il a conçu, dans le monde sensible, ce qu'il appelle un devenir vers l'essence.

Sans doute dans son ensemble on peut dire que la pensée platonicienne se caractérise par la théorie des idées, malgré la critique qu'il en a faite dans *Le Parménide*. La question reste cependant de savoir si Platon a bien conservé la théorie des idées. Nous revoyons de loin en loin le mot « idée » dans *Le Philèbe*, nous le revoyons également dans *Le Timée* ; mais nous ne pouvons pas dire exactement si Platon le prend à son compte, puisque, en tout cas dans cette dernière œuvre, c'est l'étranger d'Elée qui l'emploie, et non pas Socrate qu'il prend ordinairement comme le représentant de ses idées. Nous voyons donc que la pensée platonicienne dans son ensemble nous offre plutôt des problèmes que des solutions, ou du moins autant de problèmes que de solutions.

Nous venons de parler de l'idée de dualité et nous voici amenés aux théories foncièrement dualistes, aux théories manichéennes qui opposent le mal et le bien, le sensible et l'intelligible, comme deux domaines sans aucune communication. Là où Platon avait essayé de résoudre la question posée par la différence des termes, que ce soit le mal et le bien, que ce soit surtout le monde sensible et le monde intelligible, grâce à la théorie de la participation, les manichéens mettent en présence, sans qu'il y ait de pont entre elles, sans qu'il y ait de communication possible entre elles, deux idées en lutte l'une avec l'autre. Il y a certainement à la base du manichéisme, de l'opposition du bien et du mal, de l'opposition du monde sensible et du monde intelligible, une expérience métaphysique, une expérience de cette opposition, une expérience de ce déchirement. Nous serions amenés par là au problème du mal, et il n'est guère possible d'en parler. Telle est du moins l'idée de William James qui dit que l'on peut lutter contre le mal ; le mal est une chose contre quoi l'on doit lutter, mais qu'au fond

on ne peut pas penser. Lorsque les penseurs arrivent au domaine du mal, ils ont recours bien souvent à des mythes, et en effet on ne peut parler du mal que de façon mythique. C'est ce dont, en tout cas, Platon a eu conscience et ce que Ricoeur nous rappelle.

Nous avons donc parlé de pluralité, de dualité et d'unité ; des penseurs partis du christianisme diraient qu'il faut faire une place particulière à une certaine idée de la pluralité qui est la trinité. C'est dans l'Évangile, et surtout dans saint Augustin, que nous trouverions explicitée cette théorie de la Trinité. De saint Augustin, nous pourrions la suivre jusqu'à Hegel qui pense que, par la notion de trinité, on dépasse le pur concept et que l'on voit le principe de l'univers d'une façon plus riche qu'à l'aide des idées de pluralité et d'unité. C'est ici que nous voyons les communications entre une certaine théologie et la philosophie, et nous avons déjà dit qu'il est très difficile de séparer l'expérience philosophique et l'expérience théologique, du moins dans un certain nombre de cas ; un de ces cas, c'est précisément celui de Hegel qui fut d'abord un théologien et qui, lorsqu'il parle de l'esprit, pense toujours, en même temps qu'à l'achèvement de sa logique, à la théorie du *logos*, au *logos* tel qu'il est pensé par saint Jean, donc à la Trinité.

Nous pourrions, en changeant un peu notre point de vue, étudier la place des idées de pluralité, de dualité et d'unité chez Kierkegaard, et cela nous permettra de revenir sur un certain nombre de points que nous avons mentionnés. Pour Kierkegaard, la pluralité est très proche du mal : la foule est le mensonge, et là où est la foule, dit-il, là est l'erreur ; c'est du moins un premier aspect de l'idée de pluralité. En second lieu, si nous prenons les différents domaines de vie qu'a étudiés Kierkegaard et si nous regardons le stade qu'il a appelé le stade esthétique, nous nous trouvons en présence de Don Juan qui va d'être en être en se bornant d'ailleurs à l'apparence des

êtres et en ne trouvant jamais de satisfaction ; d'après Kierkegaard, le stade esthétique va comme nécessairement vers sa ruine. En troisième lieu, nous trouvons le domaine de la généralité qui est aussi celui des explications, et les explications, d'après ce philosophe, sont impuissantes ; le système de Hegel est faux par là même qu'il est un effort vers l'objectif, et en effet nous ne pouvons jamais posséder quoi que ce soit d'assuré si nous cherchons ce qui est objectif. Nous pourrions commenter cette pensée en disant que la science se dépasse elle-même sans cesse ; aucun fait, d'après Kierkegaard, n'est objectivement fixé ; le domaine de l'objectif, c'est, dit-il, le domaine de l'approximation. Mais lui-même, Kierkegaard, ne s'est-il pas exprimé de façon qui nous ferait dire qu'il reste dans le domaine du multiple ? Il s'est exprimé à l'aide de pseudonymes, en inventant des noms fantaisistes, dont il signait ses ouvrages. Cependant, cela n'est qu'une apparence, une ruse du philosophe pour faire accepter ses ouvrages, pour ne pas les prendre tout à fait à son compte, pour amener ses lecteurs à la vérité chrétienne qu'il ne veut pas dire directement, parce que dire directement ne persuaderait pas ; il la dit donc indirectement, en décrivant par exemple la vie de Don Juan et son échec.

Si nous venons de voir l'importance de la diversité dans l'œuvre de Kierkegaard, nous pouvons voir à son tour l'importance de la dualité ; car il y a un rythme constant chez lui qui va du désespoir à l'espoir, il y a ce qu'il appelle une constante polarité. Et en effet, du fait qu'il a banni la synthèse, il reste en présence de la thèse et de l'antithèse.

La question sera alors de savoir comment l'existence finie peut se rapporter à Dieu infini, comment Dieu infini peut se rapporter à un existant. Cette rencontre se produira dans l'instant qui est, dit-il, rencontre de l'éternel et du temps, synthèse, c'est le mot de Kierkegaard, du temporel et de l'éternel. Mais peut-être Kierkegaard a-t-il eu tort d'utiliser le mot de syn-

thèse, qu'ordinairement il réserve à Hegel. En fait, ce n'est pas une synthèse qu'il voit dans l'instant, c'est plutôt un contact ; l'instant, dit-il, est cet ambigu où le temps et l'éternité sont en contact, posant le concept de temporalité où le temps interrompt constamment l'éternité, où l'éternité pénètre sans cesse le temps.

Kierkegaard s'adresse à l'individu, c'est-à-dire à celui qu'il appelle l'unique, et c'est ici que nous nous trouvons en présence de l'unité et de l'unicité dans la pensée de Kierkegaard. En effet, il n'y a pas de système de l'existence, nous retrouvons sa condamnation de Hegel : l'individu est toujours, dit-il, plus que l'espèce, mais nous ne pouvons pas d'après lui définir ni expliquer l'individu. On pourrait dire que nous retrouvons ici la multiplicité, mais si nous nous rendons compte que l'individu n'existe réellement, au sens kierkegaardien du mot, que parce qu'il est en relation intense avec un autre qui, pour ce philosophe, est Dieu, alors nous voyons qu ce n'est pas devant une multiplicité que nous sommes, mais devant des uniques qui ne sont uniques que par leur rapport intense avec ce que Kierkegaard appelle l'Autre Absolu. Abraham, Job, Socrate, celui que Kierkegaard appelle le chevalier de la foi, sont chacun dans un rapport immédiat avec l'Autre Absolu. Nous avons vu d'abord une dualité, mais nous trouvons finalement une unité, grâce à ce que Kierkegaard appelle la passion de la croyance : nous nous unifions, nous uniques, avec l'unique absolu qui est Dieu.

Mais, de même que nous venons de trouver l'idée d'unité en partant de la multiplicité, de même nous pouvons retrouver la dualité sous une nouvelle forme, lorsque nous nous trouvons devant la théorie très obscure de ce que Kierkegaard a appelé la répétition, le redoublement. La vérité, dit-il, est un redoublement. Chaque fois que je sais une chose, je sais que je sais cette chose. Kierkegaard a cherché ce redoublement dans ce

qu'il appelle la sphère de la passion, mais il n'a pas pu l'y trouver. De là est née cette idée que le redoublement ou la répétition ne peut se faire véritablement que dans l'éternité.

Ainsi, il y a un passage constant chez ce philosophe de la multiplicité à l'unité, de la dualité à l'unité, et la répétition prend place entre la multiplicité et l'unité, car elle est le passage même entre les deux ; elle est le fruit de l'action de l'unité sur la multiplicité, encore plus que la transition entre elles.

Toutes ces thèses et antithèses que nous avons parcourues nous font penser qu'il est très difficile d'achever un système du genre de celui de Hegel, et qu'à un tel système nous devons préférer une pensée du genre de celle de Platon. Mais ce dernier est bien lointain, et pour nous approcher de lui nous pouvons considérer le philosophe Whitehead qui s'est placé devant des problèmes analogues à ceux de Platon. Car tout en étant ennemi de tout ce qu'il appelle bifurcation, particulièrement de la bifurcation cartésienne, c'est-à-dire de la différence absolue faite entre l'esprit et l'étendue, il admet cependant deux genres de réalité : le processus, la suite des événements d'une part, et d'autre part un domaine des essences assez analogue au domaine platonicien.

Il est assez frappant que des penseurs très éloignés du platonisme comme Husserl d'une part, Whitehead d'autre part, reviennent d'une certaine façon vers lui. C'est donc qu'il y a quelque aspect fondamental du platonisme qui est inhérent à notre pensée même de l'univers. Whitehead pense que les choses temporelles se produisent par leur participation à des choses qui sont éternelles et qui sont les essences. En effet, pense Whitehead, s'il n'y avait pas ces essences, nous serions simplement en présence d'un grand événement qui est le passage même du monde, et rien ne serait divisé du reste et il n'y aurait rien à dire et aucune qualité à mentionner. Nous sommes tout près de ce que nous pouvons appeler la seconde affirma-

tion d'Anaxagore : tout était en même temps. Mais les essences, qu'elles soient du genre du rond ou du carré, du genre du vert ou du rouge, du genre du courage ou de la lâcheté, viennent s'insérer dans la trame et dans le passage des événements. D'après Whitehead, les formes éternelles de Platon doivent être reliées au processus ; « les entités actuelles » doivent prendre toute leur signification, parce que le processus participe d'elles. Ce sont des sortes de modèles, de « patterns », et ces modèles persuadent — c'est le mot de Platon qu'il reprend — l'immense processus, de telle façon qu'il accueille en lui des formes. Ce qu'il reprochera à Platon, c'est d'avoir conçu les idées comme absolument dépourvues de mouvement, d'avoir séparé complètement le monde du processus et le monde des idées. Mais au moins dans un passage du *Sophiste*, Platon nous rappelle qu'il ne faut pas refuser aux idées ce qu'il y a de plus haut : la vie et le mouvement. Ainsi, il peut y avoir accord, malgré les différences, entre la doctrine de Platon et celle de Whitehead. Celui-ci peut voir l'univers comme un ordre et un ordre dirigé vers la jouissance individuelle, la jouissance immédiate. Sa pensée pourrait ici être rapprochée de celle de Blake et peut-être aussi de celle d'Aristote, finalement plus de celle d'Aristote que de celle de Plotin.

De quelle façon pourrions-nous comprendre ces thèses et antithèses que nous avons passées en revue ? Nous pouvons nous rappeler que nous avons nié implicitement l'idée de synthèse ; mais nous avons à recueillir de la science contemporaine l'idée de complémentarité. Puis nous nous rappelons l'effort qu'ont fait certains penseurs comme Héraclite, comme Goethe, pour atteindre une unité. Pourrions-nous donc nous délivrer de l'idée de synthèse et accueillir ces deux idées d'unité et de complémentarité ? C'est là la question que nous pouvons nous poser, et par là nous ne nous éloignons pas de la pensée de Platon. Observons qu'il y a beaucoup de domaines différents

dans le réel, et que par conséquent le problème que nous posions de façon massive doit être posé de façons différentes, d'après les plans et les niveaux d'être où nous nous situons. Ces idées de plans et de niveaux d'être sont des idées sur lesquelles a insisté particulièrement Nicolas Hartmann. Avec ces trois idées de complémentarité, d'unité des contraires et de plan, peut-être pourrions-nous nous efforcer d'entrevoir une solution aux difficultés devant lesquelles nous nous sommes trouvés, ainsi qu'aux difficultés semblables. Les philosophes ont souvent mis au premier plan l'idée d'activité, et j'ai déjà dit que Novalis avait dit qu'il y avait des choses à dire en faveur de l'aspect passif de l'être ; et nous avons là une nouvelle dualité, celle de l'actif et celle du passif.

## CHAPITRE XI

Nous avons dit qu'il y a des expériences de l'activité et des expériences, à vrai dire bien postérieures — du moins du point de vue de la conscience que nous en prenons — de la passivité. Le philosophe métaphysicien a ordinairement exalté l'activité ; une des premières formes de cette exaltation à l'état explicite se trouve chez Aristote lorsqu'il oppose la puissance et l'acte, lorsqu'il voit l'univers comme une hiérarchie à partir de puissances indéterminées, jusqu'à l'acte pleinement déterminé qui est Dieu. Ainsi est née l'idée d'énergie, ce qui est en acte, et l'idée d'entéléchie, ce qui est parfait, le moment où les choses atteignent leur plus grande perfection parce qu'elles sont tout entières accomplies. Par ces deux idées d'énergie et d'entéléchie, Aristote exprimait une idée profondément innée dans l'esprit hellénique, mais qui, à vrai dire, ne niait pas la passivité et qui ne niait pas la puissance. Mais celle-ci était clairement subordonnée à l'activité et la contemplation des choses ne s'achevait qu'au moment où il n'y avait plus de passivité, où il y avait uniquement activité ; c'est le moment qu'Aristote appelle : l'énergie de l'absence de mouvement ; c'est Dieu lui-même, le moteur immobile, qui, par l'attraction qu'il exerce, meut le monde tout entier.

Nous pouvons remonter un peu plus haut jusqu'à Platon : les idées sont accueillies par l'esprit humain ; mais elles ne sont pas accueillies sans raisonnement ; il y a une activité de discernement de l'esprit sur laquelle en particulier insiste le *Théétète*. Les idées elles-mêmes doivent passer à l'action pour ainsi dire, et d'après la doctrine du *Timée*, elles ne passent à l'action que sous l'influence d'un artisan, d'un ouvrier qui est en quelque sorte divin et que Platon appelle le démiurge.

C'est toute une question que de savoir ce qu'est le Dieu de Platon ; car Platon possède deux idées de Dieu : le dieu identique au Bien absolu, au Bon, qui est au sommet de la hiérarchie, au delà des idées, au delà de l'essence et de l'existence, et le dieu qui, regardant les idées, les introduit, les incarne dans l'expérience. Ce second dieu mérite-t-il véritablement le nom de Dieu ? Le premier le mérite davantage, et ce dieu qui ne peut pas être exprimé est celui que retrouveront plus tard les néo-platoniciens et la théologie négative.

Mais ce n'est pas seulement en suivant la ligne de pensée que nous avons en quelque sorte remontée en allant d'Aristote à Platon, que nous pouvons voir l'idée d'activité. Les stoïciens insistaient sur l'énergie universelle, non pas en termes platoniciens, mais plutôt en termes héraclitéens ; il y avait une force d'action analogue à la fois au feu et à la raison qui était au centre de l'univers.

Nous ne pouvons pas faire l'histoire, même abrégée, de l'idée d'activité sans introduire l'idée chrétienne de la création. Cette idée était absente dans l'Antiquité ; le créateur était le démiurge créant à partir d'éléments donnés, sa création était une sorte de mise en ordre et cette idée de mise en ordre, nous pourrions la voir à partir d'Anaxagore jusqu'à Platon et à Aristote. Il n'y a pas ici à proprement parler de création ; c'est à partir du christianisme que l'élément de création s'est ajouté

à l'élément d'activité, c'est-à-dire que l'on a conçu une activité créatrice.

Dans la philosophie classique, l'activité a été décrite, mais sans être amenée au premier rang ; car chez Descartes, il y a l'affirmation que nous recevons les idées claires et distinctes. Chez Leibniz, l'élément d'activité est beaucoup plus explicite, puisque la monade est essentiellement force et force active. C'est donc à ce philosophe qu'il faudrait remonter pour voir la mise en lumière de l'élément d'activité dans l'expérience métaphysique moderne ; mais c'est peut-être à partir de Kant que cet élément d'activité a été le plus exalté, l'esprit, l'entendement humain formant l'expérience parce qu'il informe, parce qu'il impose des formes à ce qui est devant nous.

Ainsi, l'antique idée de l'opposition de la forme et de la matière prend un aspect nouveau à partir de Kant. Cette opposition existait bien chez Aristote et même chez Platon ; mais maintenant, avec Kant, toute l'activité vient de l'esprit et la multiplicité sensible apparaît comme un élément passif qu'il s'agit seulement d'informer. A partir de là, nous comprenons la doctrine de Fichte qui est peut-être celle qui a le plus nettement exalté l'activité ; et tout l'idéalisme post-fichtéen est redevable à ce philosophe pour son insistance sur l'action. Kant avait séparé le domaine de la raison pratique et de la raison théorique ; au fond, chez Fichte, les deux domaines viennent coïncider dans un domaine d'activité absolue et absolument créatrice, projetant devant soi sans cesse des fins nouvelles et des buts nouveaux. C'est précisément cette idée de l'indéfini impliquée dans le système de Fichte qui irrite ses deux contemporains et successeurs : Schelling et Hegel. Schelling essaye d'unir ce qui apparaissait désuni par Fichte. Celui-ci avait bien uni raison théorique et raison pratique, mais on ne voyait pas très bien quelle était la place de la nature dans une pareille théorie. Or Schelling pense qu'il faut, au delà des distinctions

cartésiennes et kantienne, retrouver une unité profonde entre l'esprit et la nature. Ils sont au fond identiques, nous dit-il ; c'est ainsi qu'il conçoit sa philosophie de l'identité, qui n'est d'ailleurs que la première phase de sa philosophie. En formulant cette identité de l'esprit et de la nature, il revient en un sens à certaines idées de Leibniz, puisque pour ce dernier la matière n'était en quelque sorte qu'un aspect de l'âme, était faite d'âmes momentanées. Il retrouve aussi l'idée d'une force essentielle qui est dans les choses. Mais si Schelling s'était irrité devant les divisions qu'avait opérées Fichte, Hegel s'irrite devant l'identité telle qu'elle est formulée par Schelling ; car malgré les affirmations de ce dernier, elle semble inerte et morne à Hegel. Il faut donc une fusion profonde entre l'esprit et les choses. Les choses sont constituées par l'esprit, et nous retrouvons donc l'idée d'action chez Hegel, d'une action qui englobe la totalité de l'histoire de l'univers jusqu'à ce que celle-ci soit tout entière absorbée dans la transparence de l'esprit, à la fin de l'évolution. Il n'y a pas lieu, sans doute, d'insister sur la plupart des successeurs de Hegel, et peut-être pourrait-on, comme tente de le faire Heidegger, rattacher dans une certaine mesure l'effort de Nietzsche à celui de l'idéalisme allemand. Il peut y être rattaché en ce sens que se conformant à certaines idées de Leibniz d'abord, de Schelling et de Hegel ensuite. Nietzsche veut nous montrer la force qui est à l'intérieur de la nature ; mais maintenant l'esprit n'est plus identique à la nature : il n'est qu'une sorte d'excroissance de la nature. Ce qui domine maintenant nature et esprit, c'est la volonté de puissance qui est la substance de tous les « étant ».

Ainsi, de Leibniz à Nietzsche, on pourrait suivre une sorte de ligne d'évolution montrant la force de cette idée qu'Aristote appelait l'idée d'énergie ou l'idée d'entéléchie. Mais nous avons vu à plusieurs reprises que les philosophes, en particulier les philosophes français, ne se sont pas contentés de l'hégéli-

nisme. Nous avons poursuivi l'hégélianisme jusqu'au nietzschéisme ; mais maintenant nous avons à voir au moins un philosophe qui s'est opposé à l'hégélianisme d'une façon assez analogue à celle de Kierkegaard, et qui est Jules Lequier. Lequier et son ami Renouvier ont pensé qu'il fallait refuser le système de Hegel qui les avait d'abord tentés, qu'il fallait mettre au premier plan ce qu'ils appelaient le faire et l'agir. Le faire et l'agir, ce sont donc chez Lequier et Renouvier les formes nouvelles de l'antique idée d'activité, et nous pourrions lier ces formes nouvelles au problème essentiel, à la métaphysique et, par là même, à l'expérience métaphysique qui est le problème du commencement, car l'idée de commencement implique un acte du commencement. Logiquement, dans un système comme celui de Hegel, il n'y a pas de commencement : celui-ci est arbitraire et contingent ; mais Lequier nous dit que dans un acte de liberté, nous saisissons véritablement un début, une rupture de séries.

Le développement de toute cette philosophie moderne est dominé par les antinomies kantiennes et par le moment où Kant nous donne à choisir entre un monde sans commencement et un monde qui commence. Renouvier et Lequier nous disent que dans cette alternative il faut prendre hardiment, dans une expérience métaphysique, un des termes qui est l'affirmation du commencement. Lequier fait dans l'acte de liberté l'expérience du commencement : un acte de liberté est un acte qui ne se rattache à aucune des séries précédentes, c'est un acte qui inaugure une série ; et c'est seulement si cet acte est conçu ainsi que je puis concevoir la responsabilité. Ainsi, dans Lequier d'un côté, dans Nietzsche plus tard, nous voyons l'apothéose de l'idée de l'action, de l'idée de l'agir. Il y aurait bien des formes de cette idée à mentionner, depuis la forme bergsonnienne jusqu'à la forme blondélienne, mais il nous suffit pour le moment de les mentionner.

Nous devons passer à l'idée complémentaire de passivité. Il est très caractéristique qu'un des grands philosophes de l'activité, Maine de Biran, ait eu conscience qu'il fallait compléter l'idée d'activité par celle de passivité. Notre effort ne peut se comprendre que s'il y a quelque chose au-dessous de l'effort, des sensations internes et externes, quelque chose d'assez analogue à ce que les phénoménologues plus tard appelleront le pré-prédicatif ; l'effort humain ne se comprend que parce qu'il y a d'abord un élément qui est sans effort ; et l'effort apparaît, l'effort commence, pour prendre le mot employé par Lequier, à un certain moment et se détache sur le fond de passivité. Il est très caractéristique que Maine de Biran soit sorti de l'Ecole des idéologues, de Condillac, de Destutt de Tracy, de Cabanis. Ces idéologues étaient des sensationnalistes, c'est-à-dire des philosophes qui cherchaient l'origine de toutes choses dans les sensations. Maine de Biran a été leur disciple jusqu'au moment où il a vu qu'il y avait quelque chose qui échappait aux explications de ses maîtres, et il s'agissait de l'effort. A partir de cet instant, presque toute l'essence de sa philosophie s'est concentrée sur une méditation au sujet de l'idée de l'effort, en tant qu'elle est une idée irréductible et en tant qu'elle est à l'origine de beaucoup de nos idées, en particulier de nos idées de substance et de cause. Mais Maine de Biran ne devait pas s'arrêter là. Il était parti de ce monde sans effort qui était le monde de la sensation, tel que se le figurait Condillac et ses successeurs ; il est passé par la théorie de l'effort, mais il a surmonté cette théorie de l'effort par une théorie nouvelle du non-effort qui maintenant est devenu un non-effort mystique.

Ainsi, à la suite de Maine de Biran, nous pouvons parcourir trois stades différents dans la philosophie de la conscience, dont deux sont caractérisés par le non-effort et un seulement par l'effort. En un sens, pour Maine de Biran, notre effort n'est qu'un intermédiaire entre deux grandes régions où domine

une certaine passivité, une passivité sensitive d'abord, une passivité divine ensuite, passivité pour laquelle il cherche des exemples dans les états mystiques. Nous avons rappelé plusieurs fois la phrase d'un romantique allemand, Novalis, disciple de Fichte, mais qui, ne se contentant pas de Fichte, veut au delà de l'activité laisser la parole à la profonde passivité, à celle qu'il chante dans ses chants de la nuit et qu'il révèle aussi dans ses pensées diverses.

Nous pourrions retrouver cette complémentarité, pour prendre le terme des physiciens, de la passivité et de l'activité, dans l'Ecole des phénoménologues. Husserl insiste beaucoup, en successeur de Kant, sur l'ego transcendantal, mais dans la dernière phase de sa philosophie il insiste sur ce qu'il a appelé le sol antéprédicatif, sur tout ce qui vient avant nos jugements et à partir de quoi nos jugements s'élaborent. C'est surtout dans son livre intitulé *Expérience et Jugement* qu'il montre la naissance du jugement à partir d'autre chose. En effet, cette question de l'activité et de la passivité est profondément liée à la question du jugement et aux problèmes qui se posent à propos de l'origine du jugement.

Pour quelques philosophes, le jugement est en quelque sorte la source de lui-même et sa propre origine. C'est ce que l'on voit dans ce qu'on a appelé la philosophie de l'esprit ; mais d'autres pensent que le jugement ne prend sa valeur que par un élément de non-jugement antérieur au jugement, qu'il n'y a, d'une façon plus générale, de conscience que parce que la conscience a son origine dans le non-conscient. Nous arriverions alors à des idées semblables à celles de Nietzsche et aussi à celles de Freud. Paul Ricoeur montre bien comment, pour Freud, il y a un élément qui est réel, au-dessous de la conscience. Comment se fait cette rupture avec l'inconscient ? Qu'est la conscience ? C'est un problème que Freud n'a pas complètement résolu et que l'on ne peut sans doute pas com-

plètement résoudre, puisque nous sommes des êtres conscients pour qui il s'agit d'indiquer cet élément d'inconscient ou cet élément de passivité qui est à l'origine de notre activité et de notre conscience.

Gabriel Marcel a fait une profonde différence, ce que Whitehead appelle une dichotomie, entre l'avoir et l'être. Ici, nous nous trouvons sur un terrain tout à fait différent ; cependant, il y a deux consciences distinctes, si l'on peut parler ici de distinctions, entre la conscience de l'avoir et la conscience de l'être. La plupart des choses que nous voyons, nous nous relions à elles, d'après Gabriel Marcel, en ce sens que nous les possédons, nous les possédons par notre regard, nous les tenons sous notre regard, nous en usons comme de propriétés et d'instruments. Mais que dire de notre corps ? Nous ne pouvons pas dire que nous avons notre corps de la même façon que nous possédons un instrument, nous sommes d'une certaine façon notre corps. Ainsi, il y a deux régions de l'être : celle de l'avoir et celle de l'être proprement dit. Il resterait à poser la question de savoir si Gabriel Marcel n'a pas fait abstraction de certains éléments précieux de la notion d'avoir, s'il n'a pas paru au moins le plus souvent déprécier la possession et l'avoir en faveur de l'être. Il peut peut-être y avoir un avoir profond comme il y a un être profond ; pour Gabriel Marcel, il y a, en face l'un de l'autre pour ainsi dire, l'avoir superficiel et l'être profond. Mais, par exemple, dans une vision des choses telle que celle de Claudel, nous voyons qu'il y a un avoir, une possession des choses, peut-être même des personnes, qui n'est pas moins profonde que l'être. Sans doute, au fond, Gabriel Marcel accepterait-il cette idée, et certains textes de lui vont en effet en ce sens. Peut-être pourrait-on aller plus loin et dire que l'être reste d'une certaine façon dans la superficie et que l'avoir atteint quelque chose de plus profond. Nous nous trouverions alors au bord opposé à celui où se place ordinairement

Gabriel Marcel ; il répondrait qu'il n'a pas nié cette possibilité, mais qu'ordinairement les choses qui sont possédées ne sont possédées que superficiellement et qu'une relation profonde comme celle de nous-mêmes à notre corps ne peut rentrer que sous la catégorie de l'être ; et à peine y rentre-t-elle parce que, d'après Gabriel Marcel, elle ne rentre sous aucune catégorie. Finalement, elle est non catégorisable.

Après avoir esquissé ces différentes expériences métaphysiques, nous pouvons nous demander quelle peut être la place des mythes dans la philosophie ; et naturellement, ici, la méditation du philosophe dépend de sa propre philosophie, est nécessairement très partielle, sujette à questions et à discussions. Pour certains domaines philosophiques, nous voyons que le mythe est quasi nécessaire ; c'est ce dont Paul Ricœur a eu nettement conscience ; par exemple, le problème du mal ne peut pour ainsi dire être traité, nous l'avons dit, qu'à l'aide de mythes, mythes de la colère de Dieu ou de la faute de l'homme. Donc, il y a des domaines de l'expérience métaphysique qui ne sont pas énonçables clairement, et nous ne pouvons avoir d'eux que des images, de grandes images mythiques.

Ce cas important laissé de côté, nous nous trouvons en présence d'un certain nombre de mythes que nous essaierons d'énumérer, tout en ayant conscience que ce que nous disons dépend d'une certaine vue philosophique et peut être contredit. Il y a un certain nombre de mythes que nous pourrions appeler logiques, par exemple l'idée de substance, l'idée de quelque chose qui se tient sous les phénomènes et qui, alors que les phénomènes passent, subsiste. C'est peut-être une idée de l'esprit humain qui ne répond pas à une réalité ; naturellement, nous avons besoin de faire subsister sous le passage des événements quelque chose, que ce soit notre moi ou la chose que nous considérons. Mais si nous y regardons mieux, ce moi qui d'abord paraissait subsistant est quelque chose de fluent

et ses causes sont également prises dans ce que l'on pourrait appeler ce « mobilisme universel ». Nous verrons que nous pouvons, cependant, conserver la substance, mais non sous forme d'idée, plutôt sous forme du sentiment de quelque chose qui résiste à nos analyses.

A côté de ces mythes logiques, nous pourrions mettre les mythes grammaticaux, et nous serions enclins à mettre parmi eux l'être ; car c'est un fait que nous avons besoin du terme être pour affirmer quoi que ce soit ; mais de là peut-on conclure à quelque chose qui serait l'être ? Il y a des étants ; encore crois-je que cette idée d'étant n'est pas une idée qui soit très utile pour la réflexion, car elle est extrêmement vaste puisqu'il y a toutes sortes de genres d'étants, et si nous disons les étants, comme le dit Heidegger, nous enfermons sous ce vocable unique bien des genres différents ; je n'ajoute pas, naturellement, bien des genres différents d'être, car ce serait introduire l'objet que nous examinons, l'idée d'être. La question de Heidegger est celle-ci : Comment se fait-il qu'au delà des étants il y ait quelque chose qui est l'être, et qu'est-ce que cet être ? Reprenant la formule d'Aristote, il nous dit : Telle est la question sans cesse discutée et qui sera sans cesse discutée chez les philosophes, qu'est-ce que l'être ou l'étant ? Ici, les deux traductions sont permises, car Aristote n'avait à sa disposition qu'un mot pour dire à la fois être et étant, tandis que Heidegger sépare les étants et le principe des étants qui est l'être. Pour ne pas nous laisser comme glisser sur la pente heideggérienne, je crois que nous avons le droit de ne parler, quant à nous, ni d'étant, ni d'être. Il y a différents niveaux dans l'univers, il est peut-être inutile de les appeler des niveaux d'étant, et peut-être n'y a-t-il pas un principe qui serait l'être. En fait, la plupart des livres de Heidegger se terminent sur des problèmes et reposent toujours l'antique problème, le reposent à la façon d'Aristote : qu'est-ce que l'Être, ou l'étant ? Il convient de

laisser ce questionnement à l'état de question, et même de nous questionner sur la légitimité des deux idées d'étant et d'être. Mais, naturellement, on nous dira : vous continuez à parler de l'être dans le monde, vous dites que les choses sont... Les reproches paraîtront logiques ; mais nous avons bien l'expérience qu'ici le mot être, tout en s'imposant, ne répond pas à une réalité qui serait l'être ; c'est un caractère du discours humain que d'avoir besoin de séparer le sujet et l'attribut, et de les séparer par la copule. Quand il n'y a pas cette proposition avec sujet, copule et attribut, il y a alors un jugement d'existence : par exemple, ceci est ; mais que voulons-nous dire par : *ceci est* ? Kant a une réponse à cette question. *Ceci est* veut dire : ceci prend place dans l'expérience. C'est là une première réponse de Kant. Il y en a une seconde plus profonde nous disant que l'être est position ; elle est plus profonde, mais elle est plus obscure ; elle est bienfaisante, en ce sens qu'elle a favorisé le développement de la philosophie positive de Schelling ; elle nous montre, dans ce que j'hésite à appeler être dans le réel, quelque chose que nous ne pouvons pas dériver des concepts et qui est irréductible aux concepts, aux images et à tout autre chose. Ainsi, l'être deviendrait le signe indiquant qu'il y a du réel en dehors de nous, et si l'on veut faire dire cela à l'idée d'être, *dans ces conditions* l'idée d'être est légitime. Mais elle me paraît illégitime si on veut lui faire signifier qu'il y a quelque chose qui est l'être et qui serait le principe de tous les étants.

Il y a ce que je pourrais appeler les mythes d'intériorité, comme l'âme. Valéry a parlé avec sévérité de ce qu'il appelait les gens à âme, accusant par exemple les surréalistes d'être de telles personnes croyant posséder les âmes. Il y a là, cependant, une question qui n'est pas si facile à résoudre que le pensait Valéry ; il y a là aussi l'affirmation d'une irréductibilité de ce que nous appelons, au moins momentanément, l'âme, à

tout ce qui peut expliquer le psychique par des explications sociologiques, économiques, psychanalytiques ou historiques. Sans doute la théorie qui irait le plus profondément vers ce que nous appelons l'âme serait la psychanalyse, mais je crois que là aussi, comme dans les autres théories que nous avons mentionnées, on se contente de classer à l'aide de concepts, que ces concepts soient économiques ou psychanalytiques. Dans les deux cas, ils laissent échapper ce dont il s'agit : affirmer l'obscur présence, et que l'on hésite peut-être à bon droit à appeler âme, mais qui est quelque chose dont dépend la culture, dont dépendent certains états religieux, ou esthétiques, ou moraux. Ainsi, lorsqu'il s'efforce de prouver l'immortalité de l'âme par des arguments dont il reconnaît lui-même l'insuffisance finale, Platon a presque pour la première fois, après Socrate il est vrai et après Héraclite, indiqué qu'il y a un domaine de l'intériorité, domaine que nous avons vu s'étendre et s'élargir, s'approfondir dans la pensée de l'existence, dans la pensée de Kierkegaard. Héraclite avait dit : tu pourras aller aussi loin que tu voudras, tu n'atteindras jamais les limites de ton âme. L'âme est une question posée plutôt qu'une affirmation, et lorsque nous voyons les efforts pour l'anéantir au profit des explications, nous serions tentés d'affirmer cette âme : l'affirmation de l'âme est comme une barrière posée devant les pseudo-explications ; mais nous ne devons pas l'affirmer comme une substance pour la raison que nous avons dite lorsque nous avons parlé de l'idée de substance. C'est donc de nouveau, comme l'être, une sorte de poteau indicateur qui nous montre qu'il y a là un domaine irréductible.

Nous en venons à l'idée de monde. Cette idée peut être prise dans des sens bien différents : le monde, de la façon la plus extérieure, serait la sommation de tous les étants, pour reprendre le terme que nous avons critiqué. Ce n'est pas cela l'essentiel du monde et, avec juste raison, Kant a voulu montrer que

nous ne pouvions pas avoir l'idée d'un ensemble qui serait le monde. Le monde n'existe qu'en tant qu'idée, et ce même philosophe a montré que le monde ne peut pas exister en quelque sorte extérieurement à nous. Sans doute, comme le dit Heidegger, sommes-nous dans le monde, mais nous ne pouvons pas penser que le monde nous est extérieur. Lorsque Heidegger dit que l'homme est être dans le monde, il prend soin de faire remarquer qu'aucun de ces termes, ni être, ni dans, ni monde, ne doit être pris exactement dans le sens ordinaire. Le *dans* a cessé d'avoir un sens à partir du moment où nous avons conscience que le monde est en nous comme nous sommes dans le monde ; l'*être*, nous en avons parlé tout à l'heure en nous demandant s'il existe ; et le *monde*, nous voyons qu'il est plutôt l'atmosphère, le climat dans lequel sont les choses, et qu'il n'est pas une chose à côté des autres.

Il faudrait voir l'origine de l'idée de monde et revenir à l'idée du cosmos, telle qu'elle a été vue par les philosophes grecs : c'était l'ordonnance du monde qui était alors mise au premier plan. Mais à partir de Descartes, à partir même de la fin de la Renaissance, l'idée de monde est mise au second plan ; Descartes ne voit plus que l'étendue infinie, dont Spinoza dira qu'elle correspond en nous à la pensée infinie. Les derniers qui aient eu l'idée de monde, à la fin de la Renaissance, furent Nicolas de Cuse et Giordano Bruno. Pour Descartes, il n'y a pas à proprement parler de monde, bien qu'il ait esquissé un traité qui avait pour titre *Du monde*. C'est le projet physico-mathématique du réel qui a fait en quelque sorte disparaître l'idée de monde ; elle ne peut réapparaître qu'à partir d'une critique de Descartes, telle qu'elle se voit en particulier chez Whitehead lorsqu'il condamne ce qu'il appelle la bifurcation cartésienne, c'est-à-dire la séparation du sujet et de l'objet. (Encore faut-il noter que Descartes a dit profondément que nous sommes union, et union non distincte de l'âme et du corps.) Pour

Nietzsche, comme pour James, comme pour Whitehead, nous devons nier de telles séparations absolues. Le monde pourra alors, avec Heidegger, apparaître comme le fond obscur avec lequel nous sommes unis, en même temps que nous contrastons avec lui. Dès qu'il y a homme, dit Heidegger, il y a ce qu'il appelle le processus de mondanisation, de formation de monde. Ainsi, sur ce point, ce philosophe qui est souvent fidèle à Kant contredit le kantisme ; le monde n'est pas une idée de la raison, le monde est autre chose, il est le fondement de notre être intime ; il faut même dépasser l'idée de l'intime, l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur, afin d'avoir l'expérience de ce qui dépasse l'interne et l'externe et qui est le monde.

Mais que savons-nous du monde dans sa substance ou dans son essence ? C'est ici que nous pouvons nous retourner vers les physiciens : ils étudient les éléments des choses et arrivent à des éléments dont nous ne pouvons pas préciser à la fois l'emplacement et la vitesse. L'analyse scientifique nous a fait perdre pendant longtemps quelque chose de cet aspect du monde qui est climat et atmosphère, mais maintenant elle nous fait voir que les composantes ultimes du monde ne sont plus localisables. Par là, les physiciens vont dans le sens qu'indiquait Whitehead : peut-être faut-il dépasser l'idée de l'espace, de l'extériorité telle que la concevait un Descartes, peut-être y a-t-il un rayonnement des choses les unes sur les autres.

Mais, là encore, nous sommes amenés au bord du mythe, et nous en dirons de même pour la chose. C'est un fait que lorsque Hegel et Heidegger ont voulu analyser la chose, ils ont recouru à des éléments mythiques, le premier à Bacchus et à Cérès, le second à l'eau sacrée que verse le prêtre antique. De toute façon, nous voyons que pour penser cette idée, il faut aller au delà des idées classiques, au delà des idées de causalité, de matière et de mouvement, et nous nous retrouvons devant les deux idées d'éléments et d'événements, et plus encore devant

l'idée d'événements que devant l'idée d'éléments. Au delà de la technique, au delà de toutes les représentations, il y a donc quelque chose qui est idée-sentiment plutôt qu'idée et qui nous introduit dans un domaine mythique qui n'est pas moins profond sans doute que le domaine conceptuel.

Nous avons parlé des mythes ; mais il y a des mythes qui sont pour ainsi dire faux dans leur essence : le néant est un tel mythe. Parménide avait exorcisé ce mythe, de même que le fera plus tard Bergson : il n'y a pas de néant, la difficulté vient de ce qu'en disant qu'il n'y a pas de néant, on lui donne encore un semblant d'existence, et c'est sur ce « fait de langage » que Heidegger insiste, lorsqu'il s'oppose aux négateurs de néant : le néant ne se laisse pas nier, il est lui-même la source de toute négation. Nous avons vu que c'est un des problèmes qui se posent entre Bergson et Heidegger de savoir si l'on peut faire dériver le néant de l'idée de négation, comme le pense Bergson, ou s'il faut faire dériver l'idée de négation de l'idée de néant, comme le pense Heidegger. Bergson fait observer que si nous essayons de penser le néant, en fait nous pensons l'ensemble des choses, puis tentons d'effacer cet ensemble, de tirer une barre sur cet ensemble ; par conséquent, l'idée de néant n'est pas une idée simple, mais complexe. C'est l'idée de l'ensemble des choses, plus la négation de cet ensemble des choses, et Bergson ne serait pas loin de penser que c'est un mythe, en tout cas que c'est une pseudo-idée.

Il y aurait toute une région de mythes qui ne seraient pas faux, comme celui du néant, peut-être par exemple la vérité, si l'on veut donner une définition qui vaille pour tous les aspects de la vérité. Sans doute y a-t-il ce que l'on pourrait appeler, d'après les scolastiques, une analogie de la vérité semblable à ce qu'ils appelaient une analogie de l'être. Nous avons besoin de l'idée de vrai, bien plus encore que de l'idée d'être. D'ailleurs, comme le fait observer Aristote, le *être vrai* est l'un

des aspects de l'idée de l'être. Il y a là une correspondance entre les idées de vérité et d'être. Mais il faut procéder avec autant de précautions vis-à-vis de l'idée de vérité que vis-à-vis de l'idée de l'être; nous ne pouvons pas la définir complètement. J'ai dit qu'Aristote et Platon avaient bien vu que la vérité a un lieu, un domaine privilégié qui est le domaine des propositions, mais nous tendons à élargir cette idée de vérité. Lorsque nous considérons le pré-prédicatif, l'expérience ultime à laquelle pensait par exemple Maine de Biran, nous dépassons le vrai proprement dit, la vérité des propositions, pour aller vers une vérité de la perception, puis, plus loin, vers une vérité des expériences mystiques. Il y a là différentes sortes de vérité; le mot vrai, si on veut lui conserver une acception très précise, doit être essentiellement le vrai des propositions; mais ne pouvons-nous pas explorer ces deux domaines qui sont, l'un en deçà, l'autre au delà des propositions? Et ne pouvons-nous pas, dans une certaine mesure, leur appliquer l'idée de vérité?

Nous trouverions deux autres mythes: ce sont ceux de l'instant et de la chose. Ils sont à vrai dire très différents l'un de l'autre, mais tous deux très importants, très obsédants. Toute la méditation de Descartes ne se comprend que si l'on fait intervenir l'importance pour lui de l'instantané; le *Cogito* est un acte instantané, la lumière est une transmission instantanée; et Descartes a dit, à vrai dire assez peu de temps avant que l'expérience l'ait démenti, que si l'on montrait que la lumière prend un temps déterminé pour aller d'une étoile à nous, tout son système s'écroulait. Pourquoi tenait-il tellement à l'idée d'instant? C'est qu'il se méfiait de la mémoire et qu'il pensait que n'est vrai que ce que nous pouvons saisir dans l'intuition et qu'il y a des liens profonds entre l'intuition et l'instantanéité. Mais il ne suffirait pas de parler de l'importance de l'instant pour Descartes, il faut voir l'importance de l'instant pour Platon dans *Le Parménide*, l'importance de l'instant pour

Kierkegaard. Et entre *Le Parménide* et Kierkegaard se place toute l'histoire de la philosophie, dominée d'une certaine façon par ce mythe qui nous est comme nécessaire de l'instant, par ce privilège de l'instantané. Sans doute Bergson parle de la durée, mais il n'en reste pas moins que dans son système, derrière la durée elle-même, nous trouvons l'intuition de la durée. Bergson nous dit que le grand philosophe a une seule intuition, que s'il avait vécu avant ou après le moment où il a vécu, il aurait dit la même chose, et que, tout au long de sa vie philosophique, il n'a dit qu'une seule et même chose. Ainsi, dans la pensée de Bergson lui-même, nous trouvons présent ce mythe de l'instant.

## CHAPITRE XII

L'idée d'instant fait son apparition, avons-nous dit, dans *Le Parménide* de Platon, au moment où il se demande comment l'on passe de l'une des formulations de l'unité de l'être à l'autre formulation qui est toute différente ; il dit que le passage de l'une à l'autre se fait dans ce quelque chose d'impensable, d'absurde, de sans lieu, de privé de lieu, qu'est l'instant. C'est du moins là une des premières affirmations et une des premières formes de l'idée d'instantanéité et d'instant. On peut la retrouver ensuite par exemple chez les immoralistes de Cyrène qui cherchaient les plaisirs dans l'instant. Nous voyons donc deux aspects de l'idée d'instant : l'un relatif à l'intelligence, l'autre au plaisir et à la jouissance. Cette idée d'instant est restée extrêmement importante dans le premier domaine que nous avons défini, dans le domaine de la métaphysique. Nous la voyons présente chez Aristote, chez ses commentateurs arabes particulièrement.

Il serait intéressant de suivre la pensée de l'instant depuis Aristote jusqu'à Descartes, et au delà de Descartes ; mais peut-être convient-il de s'arrêter à Descartes, car pour lui la certitude apparaît dans l'instant du *cogito*, d'une façon plus géné-

rale dans l'instant de l'intuition, et cette idée d'instant est par conséquent nécessaire à sa théorie de la connaissance ; elle n'est pas moins nécessaire à sa théorie de la réalité, de telle façon qu'il dit essentiel à son système que la lumière parvienne des astres jusqu'à nous en un instant. L'esprit humain, je crois, de par sa nature même, recherche l'instantanéité, mais peut-être échoue-t-il à la trouver ; le phénomène mental qui se passe en nous et la conscience de ce phénomène mental ne sont jamais complètement simultanés, ne sont jamais complètement contemporains. C'est ce qu'avait dit Boileau : le moment où il parle est déjà loin de lui ; et on peut dire que le moment où l'on pense est déjà loin de nous, que nous avons un effort à faire pour le rattraper, en quelque sorte pour nous rejoindre. Ainsi, dans le monde mental, tout nous fuit sans cesse, et la physique nous enseigne que cela n'est pas moins vrai pour le monde physique. Ainsi Descartes se trouve dépassé. C'est ce dont ont pris conscience, après bien d'autres il est vrai, Whitehead et Heidegger ; il n'y a plus peut-être de possibilité d'une affirmation de l'instantanéité, ou alors peut-être faut-il concevoir une instantanéité plus compacte, plus pleine ? Nous retrouverions alors l'idée de l'instant sous la forme de la grande simultanété claudélienne, lorsque Claudel s'efforce de voir tous les événements de l'univers présents à chaque instant dans un immense tableau, ce qui implique encore une idée de simultanété ; mais peut-être la connaissance pure donne-t-elle un démenti à la volonté du poète, ou peut-être la volonté du poète ne peut-elle atteindre que la région du senti, et non pas ce qui est traduction intellectuelle de cette région du senti. C'est pour cela que nous avons dit que l'idée d'instant reste une sorte de mythe, bien que ce soit un mythe assez particulier, quelque chose de nécessaire à l'intelligence dans une certaine mesure, pour sa représentation des choses.

Nous avons parlé des philosophes de Cyrène ; cela nous

mène à penser à ce que dit Kierkegaard, non plus lorsqu'il commente Platon dans un passage du « concept d'angoisse », mais lorsque, d'une façon générale, il décrit le stade esthétique, le stade de Don Juan à la poursuite des sensations instantanées ; il y aurait donc une histoire de l'instant à faire (et elle n'a pas été faite) qui irait des Cyrénaïques à Kierkegaard, et de Platon à Descartes. Ce que je dis de Kierkegaard serait continué par ce que l'on pourrait dire, par exemple, d'André Gide, dont la quête est souvent un exemple de la poursuite de ce stade esthétique.

Nous avons mentionné l'idée de la chose, et en effet, si nous voulons chercher le concret, il semble d'abord que nous devons nous arrêter aux choses, aux choses elles-mêmes, comme disent les phénoménologues, et étudier ce que sont les choses. Mais celles-ci se dissolvent devant notre regard, non pas d'une façon tout à fait semblable à celle de l'instant, mais elles ne s'en dissolvent pas moins, et nous pouvons dire que chaque fois que nous pensons à une chose, c'est d'abord à une chose fabriquée, à une chose faite par les mains humaines, qui appartient à ce que, en traduisant Heidegger, l'on peut appeler le domaine des outils et des ustensiles : cette lampe est une chose, mais elle est une chose évidemment faite par la main de l'homme ; et si l'on veut chercher des choses dans la nature, il sera beaucoup plus difficile, il sera peut-être impossible de les trouver en dehors des êtres vivants (car le galet est lié à la falaise et à la mer) ; mais les êtres vivants eux-mêmes sont liés à ceux qui les ont engendrés et aussi à leur milieu. Il est très difficile de partir de la chose et d'essayer de la décrire, puisque si nous fixons notre regard sur elle, elle tend à s'évanouir et à disparaître.

Ce que nous venons de dire, au fond, c'est qu'il n'y a pas de vérité à proprement parler sur l'instant et sur la chose, et nous sommes ramenés à reposer la question au sujet de l'idée de

vérité. Qu'est-ce que la vérité? Sans doute ne pourra-t-on jamais le dire exactement, sauf en précisant le domaine dans lequel on veut appliquer cette idée. La vérité est un rapport, nous dira-t-on d'abord; mais l'idée même de rapport peut prendre des significations bien diverses. Ce sera, par exemple, le rapport entre l'idée du sujet et la chose représentée (nous aurions alors la définition aristotélicienne et thomiste de la vérité); ou bien ce sera, comme Kierkegaard le veut, le rapport d'intensité qui lie l'esprit existant à son objet inconnu et qui n'est que par le rapport que nous avons avec lui: telle est la théorie de Kierkegaard lorsqu'il dit que la vérité est la subjectivité.

Voilà donc deux formes de rapports, mais naturellement le premier est très difficile à concevoir, ou du moins à justifier; car comment saurons-nous qu'il y a une adéquation de la vérité et de la « res », de la chose, si nous ne pouvons pas avoir une vue de la chose à part de notre propre conscience? D'autre part, le rapport tel qu'il est conçu par Kierkegaard nous met en présence de très graves difficultés également, car qu'est-ce que ce terme inconnu vers lequel nous sommes tendus et qui n'est que dans ce rapport? Même est-il sûr que pour Kierkegaard, il ne soit réellement que dans ce rapport? Il ne le semble pas, puisque, nous l'avons déjà souligné, ce philosophe admet une révélation de Dieu, et que donc ce terme n'est pas si inconnu qu'il le paraît pour Kierkegaard lui-même, d'après ses écrits. C'est que probablement, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, la tâche que s'est assignée Kierkegaard est de faire aller les esprits vers une certaine vérité qu'il sent et dont il pense que, s'il l'exposait directement, il ne convaincrerait pas; par conséquent, il s'est efforcé de recourir à ce qu'il appelle la communication indirecte, et peut-être l'identification de la subjectivité et de la vérité n'a-t-elle qu'un rôle préparatoire, car il sait qu'il y a la parole de Dieu et que cette parole de Dieu

s'impose à nous, en tout cas nous appelle, nous évoque en même temps que nous l'invoquons, et par conséquent « la vérité est la subjectivité » n'est peut-être pas la dernière vérité que nous enseigne Kierkegaard.

En tout cas, cette vérité comme rapport n'est pas la vérité ultime, nous dira Heidegger, pas plus que la vérité des thomistes, car la vérité ultime coïncide avec l'être d'après lui. Et ici nous nous trouvons devant cette difficulté, à savoir que la philosophie contemporaine nous présente deux théories de la vérité, l'une qui la fait coïncider avec la subjectivité, l'autre qui l'« objective » le plus possible et l'identifie avec l'être. Mais cette théorie de la vérité, affirmée par Heidegger, comme présente chez les antésocratiques, et qui, d'après lui, a été déformée par Platon et Aristote, est-elle celle qui nous fait le mieux comprendre ce qu'est la vérité? Est-il vrai de dire qu'elle est chez les antésocratiques qui, en fait, n'ont rien dit de semblable? C'est par une sorte de supposition et de présupposition que Heidegger leur attribue cette théorie de la vérité-présence, opposée à la vérité-représentation qui serait par exemple ce qu'elle est chez Descartes. La théorie moderne de la vérité serait seconde, tandis que la théorie de la vérité-présence serait première. Nous sommes amenés à nous méfier de cette affirmation de Heidegger, que la vérité est ce qu'il appelle la découverte ou l'ouverture de l'être. Nous sommes amenés à reprendre l'idée de Platon et d'Aristote, c'est-à-dire, comme nous l'avons dit, que la vérité est essentiellement dans les propositions. Mais cependant, ici, nous avons à réfléchir sur ce qui, par en bas et par en haut, peut dépasser la vérité, tout en pouvant porter le nom de vérité. Il peut y avoir des communications avec le monde dans le domaine du pré-prédicatif auquel nous serons amenés à attribuer le nom de vérité, bien que ce ne soit pas là quelque chose de formulable en propositions. Et au-dessus des propositions, il y a peut-être quelque

chose qui les dépasse, des expériences mystérieuses ou mystiques qui nous font aller au delà de la vérité. Il y aurait donc une région de ce que l'on pourrait appeler la sub-vérité et une région de la sur-vérité, et nous serions amenés à dire qu'il faut admettre qu'il y a une analogie de la vérité, comme pour les scolastiques il y a une analogie de l'être. Ainsi, au delà de la vérité des propositions, bien que nous ayons dit d'abord qu'il n'y a de vérité proprement dite que dans les propositions, il y a deux éléments, deux choses (je ne trouve pas de terme exact), deux régions où nous pouvons encore appliquer le mot de vérité, mais en l'élargissant, en admettant qu'au delà de la vérité purement intellectuelle il y a des vérités senties. De ces domaines de la sub-vérité et de la sur-vérité, nous ne voyons que les bords, les franges, et nous « analogisons » l'idée de vérité. Mais les unes et les autres la dépassent. Il y a des bornes à l'idée de vérité *proprement dite*. Mais le danger de cette théorie (car même si on l'adopte, on peut se rendre compte du danger que comporte une théorie) est de faire évanouir l'idée de vérité et de faire voir qu'elle n'est dans toute sa clarté que dans les propositions, et que c'est par une sorte d'élargissement que nous concevons ce domaine des vérités senties.

Peut-être pourrions-nous, en élargissant d'une autre façon l'idée de vérité, retrouver quelque chose de solide et arriver à préserver, à sauver la vérité, malgré ce que nous venons de dire au sujet de ces sphères qui la dépassent par en haut et par en bas. Ce serait alors revenir à un autre sens hellénique de l'idée de vérité, comme fondée sur la véracité de l'homme. La véracité, la franchise, c'est le premier sens de l'idée de vérité, et peut-être par là pouvons-nous dépasser ces sub-vérités et ces sur-vérités, et même dépasser la vérité des propositions. Ce qu'il y a d'essentiel derrière la vérité, c'est donc l'homme vrai, et il n'y a pas de critère général de la vérité comme en ont cherché les philosophes classiques ; mais l'homme vrai est

en quelque sorte le critère par lui-même de la vérité : c'est son authenticité qui est la garantie de la vérité (1).

Nous avons dit, un peu audacieusement peut-être, que les idées d'instant et de chose sont des mythes. Il y a deux idées auxquelles nous avons bien souvent fait allusion et que nous ne rangerions pas complètement parmi les mythes, et qui sont les idées de monde et de nature. Kant disait que le monde est une idée, que celui-ci ne doit pas être conçu comme une forme ou comme une catégorie, que c'est quelque chose de différent et des formes de l'intuition, et des catégories de l'entendement, que nous ne pouvons jamais arriver à une sommation des étants qui nous ferait aboutir au monde. C'est un fait que cette idée de monde n'a pas toujours été présente de façon consciente aux philosophes, que nous avons à la rechercher derrière les systèmes de philosophie. Un des systèmes où elle est le moins présente est, nous l'avons déjà dit, celui de Descartes, bien qu'il ait tenté d'écrire un traité du monde. Il serait intéressant de voir l'idée de monde chez Leibniz : le monde est un ensemble de monades qui se réfléchissent les unes les autres, on pourrait dire un jeu de miroirs qui se reflètent les uns les autres. Kant a eu conscience que ni Descartes, ni Leibniz ne donnaient une conception satisfaisante du monde, et pour lui l'idée de monde dépend de nous-mêmes et de la conscience que nous prenons des choses, et des choses dans leur ensemble. Sur ce point, il est sur le chemin de la pensée de Husserl, de Jaspers et de Heidegger. Mais bien avant eux, un philosophe comme Schelling avait eu l'intuition profonde que le monde et nous étions trop séparés l'un de l'autre dans la philosophie de Kant, qu'il fallait arriver à une identité entre eux, et c'est ainsi qu'il a présenté cette philosophie de l'identité qui a été sa première philosophie. Nietzsche a essayé de réunifier le monde à l'aide de

(1) Sur ce point, nous pouvons renvoyer d'une part à Nietzsche ; d'autre part à ce grand livre méconnu qu'est *L'Expérience morale* de Rauh.

l'idée de l'éternel retour, mais en même temps il nous dit que le monde est infinité et susceptible de nombreuses interprétations, de perspectives infinies ; en outre, le monde finalement apparaît chez lui comme absurde, et l'on peut voir là un des aboutissements de la philosophie de Kant.

Néanmoins, nous avons besoin de l'idée de monde, de l'idée d'univers. Si elle paraît absente souvent de la pensée de Descartes, elle ne l'est pas chez un de ses principaux successeurs, Spinoza, qui parle de la figure de l'univers dans son ensemble, et cette figure de tout l'univers, c'est encore l'idée de monde telle que nous pouvons maintenant la percevoir. Mais dans une conception comme celle que nous essayons d'indiquer, où finalement on a vu disparaître les choses, et où on les voit disparaître en faveur des événements et des éléments, on est amené à dire que le monde sera l'ensemble des éléments et des événements, et que c'est quelque chose qui est au delà des termes et des relations, quelque chose qui fonde les termes et les relations, mais qui est au delà d'eux. C'est à l'intérieur de ce monde que pourront réapparaître les choses ; nous avons dit que les choses étaient comme des sortes de mythes. Husserl est un des philosophes qui ont été le plus loin dans l'analyse du noyau de la chose et du rayonnement de la chose ; nous avons le besoin de penser et ce noyau et ce rayonnement, et ce centre dur et cette expansion. La chose nous apparaît comme un extérieur qui s'intériorise. Mais, là encore, nous avons à nous demander s'il y a là une réalité ou un produit de notre imagination. N'est-ce pas parce que nous concevons les choses à notre image que nous les concevons ainsi, comme étant et ce centre et ce rayonnement ? Ce ne serait pas une objection pour Nietzsche, par exemple, qui prétend qu'il faut toujours interpréter le monde d'après l'homme et qu'il faut l'humaniser. Néanmoins, nous avons le sentiment que nous sommes plus

près du réel quand nous parlons des événements et des éléments que lorsque nous parlons des choses.

Une autre idée qui complète celle de monde est celle de nature. La nature, c'est la croissance. Il peut y avoir deux sens en philosophie du mot nature : la nature d'une chose est quelque chose de très abstrait et qui peut être appelé son essence rationnelle, mais la nature dont nous parlons ici, la nature des antésocratiques, c'est la force de croissance qui est au sein des choses. C'est ainsi que Heidegger la présente. Il est vrai qu'on a fait observer que le mot nature veut dire simplement ce qui est, et en effet c'est le verbe être sous la forme du passé (traduit dans le latin *fui*) qui se trouve dans le mot « *physis* », Mais il y a quelque chose de plus, et ce par quoi les choses sont est l'équivalent, par anticipation, de ce que sera pour Bergson l'élan vital. C'est la force de croissance qui est au fond des choses. Cette idée de *physis* a été subordonnée assez vite à des réalités immuables : la force de croissance est devenue chez Platon, chez Aristote aussi, subordonnée aux idées et aux formes ; sans doute nous trouvons plus d'indications sur ce point chez Aristote que chez Platon, et nous aurions à voir les rapports profonds de la nature, chez Aristote, avec l'idée de puissance et avec l'idée de matière. Mais si l'idée de puissance n'est pas présente sous la forme aristotélicienne chez Platon, elle est présente, du moins dans *Le Sophiste*, avec l'idée que l'être est une puissance ; puis dans *Le Timée*, on voit la réalité de cette nature rebelle que les idées ont à se soumettre, mais qui est essentielle pour l'existence même du réel.

Voilà donc deux formes successives de la nature : croissance et puissance des antésocratique, nature ordonnée par les idées chez Platon et Aristote ; plus précisément par les idées chez Platon, par les formes chez Aristote ; mais au fond les deux choses ne sont pas aussi différentes qu'elles pourraient le paraître, et c'est du même mot grec *eidos* que se servent l'un et

l'autre ; simplement Aristote pense qu'il n'y a pas d'idées séparées et de formes séparées, tandis que jusqu'à sa dernière philosophie tout au moins, Platon pense qu'une séparation est possible entre les idées et ce sur quoi les idées dominent.

La troisième apparition de la nature se présente à nous sous la forme d'un immense plan mathématique. C'est la nature galiléenne et cartésienne, car de la nature Descartes peut dire la même chose que de la matière : au fond, ce n'est que de l'étendue.

Et maintenant, si nous avons à notre tour à nous interroger sur la nature, nous verrons qu'à la suite des physiciens contemporains nous dirions que le fond de la nature est quelque chose qui se présente évanoui, qui se refuse à la perception même, précisément parce que la perception est comprise en elle et la change ; ainsi la nature n'est plus qu'une multitude innommée et non chiffrée, non chiffrable, de particules élémentaires.

Néanmoins, nous avons le sentiment que dans l'idée de nature comme dans l'idée de monde, il y a autre chose que ce que nous présente cette dernière apparition de la nature, qu'il y a l'affirmation que l'homme n'est pas seul, qu'il s'explique par un environnement qui est la nature, et dans un milieu qui le comprend. Nous aurons à revoir alors ce qu'est l'homme dans son rapport profond avec la nature. Dans une belle conférence sur la raison et sur le rôle de la raison en philosophie et sur ce qu'il appelait l'expérience de la raison, Ferdinand Alquié s'appuyait entre autres sur le fait que Kant parle, à propos du devoir, d'un fait de la raison ; il y a donc des faits de la raison et une expérience de la raison, et il semblait qu'il y avait là un élargissement de la conception de Ferdinand Alquié par rapport à son livre sur l'expérience, où il niait l'idée d'une expérience métaphysique ; maintenant, il semble qu'il admette la réalité de cette expérience métaphysique. Il donnait dans cette conférence quatre exemples de ces affirmations méta-

physiques : chez Descartes, l'idée que l'âme est plus aisée à connaître que le corps ; chez Leibniz, l'idée des monades sans portes ni fenêtres ; chez Malebranche, la théorie des causes occasionnelles, et chez Spinoza, l'idée que nous éprouvons que nous sommes éternels, que nous sommes portés par l'absolu et vivons dans l'absolu. Ce sont là en effet quatre expériences métaphysiques ; mais il y en a d'autres, et celles-ci ont ce caractère d'être extrêmement rationnelles, et au moins pour deux d'entre elles de supposer l'existence de Dieu. Les causes occasionnelles en particulier, même les monades qui ne peuvent être toutes la monade centrale et créatrice, l'idée d'éternité chez Spinoza ne se conçoivent que parce qu'il y a une affirmation préalable de Dieu. Ces quatre affirmations citées par Ferdinand Alquié, qui sont en effet essentielles à la métaphysique classique, ne peuvent plus subsister telles quelles après la démarche kantienne, après que l'on ait mis en question, avec les idées d'âme et de monde, l'idée de Dieu ; et à partir de cette mise en question l'expérience prend un plus grand rôle qu'elle ne pouvait en avoir auparavant. Dans la conception de Leibniz, l'expérience est essentiellement continue (bien que le discontinu ait une bien plus grande place chez Leibniz qu'on ne pourrait le croire d'abord) ; et même chez Kant, elle continue par une sorte de leibnizianisme implicite à être continue. Mais la science moderne nous montre qu'il y a aussi bien du discontinu que du continu.

Réfléchissant sur la science à notre tour, nous pouvons dire qu'aucun de ces deux mots n'est complètement satisfaisant, que tous les deux impliquent la réflexion de l'homme et que les choses peut-être échappent et à l'une et à l'autre de ces idées. Les physiciens contemporains disent qu'ils ont à se servir de chacune. Peut-être pourrions-nous suggérer que s'ils ont à se servir de chacune, c'est parce que ni l'une ni l'autre ne répond à la plénitude du réel. Ferdinand Alquié se posait

la question de savoir si l'on n'atteint pas plus le vrai par le concept que par l'image et s'efforçait de montrer que les images n'atteignent pas le réel, alors que le concept, en particulier le concept d'être, l'atteint. Mais peut-être faut-il se dire qu'il y a dans l'esprit autre chose que les images et que les concepts. Peut-être ne faut-il pas poser ce dilemme : image ou concept ? Peut-être ces mythes dont nous avons parlé ne se réduisent-ils pas à des images ? Les concepts mêmes se réduisent bien rarement à des concepts et impliquent en eux des images. Ici peut-être pourrions-nous avoir recours à l'idée de symbole et de chiffre, telle que nous la suggère Jaspers : il pense que toute chose peut être prise comme un chiffre de la transcendance.

Il est vrai que la philosophie actuelle semble essentiellement affirmation de l'être ; c'est ce que l'on voit chez Alquié, aussi bien que chez Heidegger ou que chez Fink qui a consacré un livre à l'étude de ces trois idées : l'être, la vérité, le monde. Fink remarque en particulier que l'être d'une chose n'est pas un prédicat, et sur ce point il suit l'enseignement de Kant ; à partir de là, il se pose la question de savoir comment l'être arrive à l'étant, question tout à fait semblable à celle que se pose Heidegger, et Fink, comme Heidegger, pense que la question essentielle de la philosophie est celle que l'on pose au sujet de l'être. Faisons observer que Heidegger et Fink se réfèrent bien souvent à Nietzsche, et celui-ci nous a dit, au moins dans certains passages, car on pourrait trouver quelques passages contraires dans Nietzsche, que l'être n'est qu'un mot. Ainsi, ces post-nietzschéens que sont Heidegger et Fink ne semblent pas complètement fidèles à l'enseignement de Nietzsche sur ce point. Sans doute on pourra nous dire que, parlant de l'éternel retour, Nietzsche dit que c'est la plus grande approximation possible de l'être, et que par l'éternel retour nous imprimons aux choses le sceau de l'être. Mais c'est nous qui imprimons ce sceau de l'être pour Nietzsche, et

comme nous l'avons dit, dans bien des passages, il écrit que l'être n'est qu'un mot. Ainsi, deux tendances sont présentes au sein de la pensée nietzschéenne, et sans doute lorsqu'il dit que l'éternel retour est la plus grande approximation de l'être, est-ce le point extrême vers lequel il peut avancer ; l'être ne se trouve pas pour lui, et la question de l'être cesse de pouvoir être posée. Néanmoins, nous voyons que ses successeurs, Heidegger et Fink, la reposent.

Nous avons médité pendant de longues heures sur l'expérience métaphysique et nous avons vu qu'il y a une multitude d'expériences métaphysique ; et peut-être le propre de l'expérience métaphysique est-il de se présenter sous cette forme multiple, sous cette forme que nous pourrions appeler alternative, comme une figure qui peut être interprétée de telle ou telle façon. Expérience, cela veut dire qu'il y a quelque chose que nous éprouvons et qui est d'une certaine façon au moins hors de nous ; s'il n'y avait que l'esprit, comme le pensent les « philosophes de l'esprit », il n'y aurait pas à proprement parler d'expérience métaphysique ; celle-ci implique un domaine qui est autre que l'être même de celui qui l'éprouve. C'est autre chose, et c'est si bien autre chose que cela peut être interprété, non pas d'une façon infinie comme le dirait Nietzsche, mais d'une façon multiple, se présentant sous forme de dilemmes et d'antinomies.

Deux des moments fondamentaux de l'histoire de la philosophie sont ces deux exposés de Platon d'une part, de Kant de l'autre, *Le Parménide* et *La Critique de la raison pure* dans la partie consacrée aux idées de la raison, c'est-à-dire dans la *Dialectique Transcendentale* : ici, l'un et l'autre de ces deux philosophes ont dressé une sorte de carte du monde métaphysique avec des possibilités diverses, laissant pour ainsi dire l'esprit choisir entre différentes conceptions de l'unité, diverses conceptions de l'être et, pour Kant, diverses conceptions de la

finitude ou de l'infinité du monde. Toute l'histoire de la philosophie peut être conçue comme se déterminant d'après les schèmes de ces deux philosophes, d'après les schèmes donnés dans ces deux moments philosophiques privilégiés. En effet, l'expérience métaphysique est riche d'une multitude d'expériences métaphysiques dans chacun de ces deux cas. L'un et l'autre de ces deux grands philosophes ont montré par avance les diverses possibilités : monisme, pluralisme dans *Le Parménide*, atomisme (qui se développait précisément à cette époque), théorie du fini et théorie de l'indéfini, théorie de l'infini d'autre part chez Kant.

C'est un fait que cette expérience métaphysique, à la recherche de laquelle nous sommes, est très rarement sentie même par le philosophe ; et lorsqu'elle se révèle au sentiment métaphysique, à peine peut-on dire qu'elle est métaphysique, ou même qu'elle est expérience. Nous sommes au delà du domaine des concepts et des images, nous sommes dans un domaine de questions au sujet de la vérité, sans que nous puissions répondre d'une façon complète.

A partir de là, nous pouvons nous demander quels sont les rapports entre l'expérience métaphysique et l'expérience religieuse, et pour cela recourir à Pascal. Il n'est que de lire un certain nombre des *Pensées* pour voir comment il a unifié expérience métaphysique et expérience religieuse. Nous aurons ensuite à nous demander si on peut les distinguer après avoir montré ce nœud noué entre elles deux dans l'âme de Pascal. Cette métaphore du nœud, c'est à Pascal lui-même que je l'emprunte : « Dieu voulant nous rendre à nous-mêmes la difficulté, voulant nous rendre notre être inintelligible à nous-mêmes, en a caché le nœud si haut, ou pour mieux dire si bas, que nous sommes incapables d'y arriver jamais. » Nous trouvons ici, comme on aurait pu le trouver chez saint Augustin, l'idée de l'inintelligibilité de nous-mêmes à nous-mêmes. C'est dans ces

tours et retours de notre moi, dans cet abîme, que nous devons prendre notre point de départ ; et je laisse de côté tout ce qu'il y a d'affectif dans Pascal, tout ce qu'il y a d'humiliation, pour rechercher ce qui revient à la philosophie. Car il y a, chez Pascal, ce que l'on appellerait aujourd'hui une dialectique du même et de l'autre. Tout, chez Pascal comme chez Platon, révèle une même proportion, et nous trouvons toujours dans les autres choses la même chose. Il y a une identité dans la diversité même des choses. Nous-mêmes sommes un milieu, ce sera peut-être une des solutions de cette dialectique : un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Peut-être a-t-il manqué à Pascal l'idée des tous qui sont situés entre le néant et l'infini. « Nous sommes quelque chose et ne sommes pas tout, ce que nous avons nous dérobe la connaissance des premiers principes qui naissent du néant. » Je ne saurai pas interpréter complètement ces derniers mots : « les premiers principes qui naissent du néant ». Je ne sais pas ce qui a été dans l'esprit de Pascal à ce moment-là. Nous comprenons du moins le début de la phrase, et c'est alors l'être sur lequel nous avons insisté tout à l'heure, tout en insistant surtout sur l'absence d'être, c'est l'être qui nous dérobe la connaissance des premiers principes. Un autre que Pascal nous aurait dit : peut-être que ce que nous avons de néant nous dérobe la connaissance des premiers principes qui viennent de l'être ; mais telle n'est pas l'idée de Pascal qui est beaucoup plus paradoxale que cette seconde idée que je viens de proposer, en face de la sienne. Il continue ainsi : le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini. Faut-il penser que beaucoup d'être nous révélerait l'infini, ou que beaucoup d'être le cacherait plus encore ? Pascal ne le dit pas et nous laisse méditer.

En tout cas, il nous enseigne notre situation qui est celle d'être un milieu. Il s'agit alors de rester dans ce milieu, en repos, chacun dans l'état où la nature l'a placé, toujours distant

des extrêmes. Nous pourrions rappeler certaines choses que nous avons dites au sujet de notre situation, entre ce que nous révélait l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse : notre moi naturel est entre les deux, dans un milieu, et par là loin des deux vérités qui ne peuvent pas être atteintes. Il y aurait donc des vérités extrêmes que nous ne pouvons pas atteindre parce que nous sommes dans le milieu, et il peut y avoir, semble-t-il d'après Pascal, une vérité de ce milieu, nous dirions aujourd'hui une vérité du sens commun qui est placé entre la subtilité des relations et la densité du sentiment ; mais il nous est très difficile de prendre conscience de ce milieu et de savoir quelle part nous revient dans sa constitution. Au lieu de recevoir les idées des choses pures, dit Pascal, nous les teignons de nos qualités et imprégnons de notre être composé toutes les choses simples que nous contemplons ; passage curieux, puisqu'il nous dit que nous ne recevons pas les idées des choses pures, que toutes nos idées sont teintées et colorées par nos qualités et que, pour cela, nous ne voyons pas le simple, parce que nous nous mêlons toujours aux choses et nous mêlons toujours des choses. Celles-ci ne sont pas compliquées ; d'après ce passage de Pascal, elles sont simples, nous les compliquons lorsque nous les contemplons. Nous serons ainsi sur le chemin de Leibniz, et surtout de Hume.

Il serait intéressant de comparer certaines vues de Hume avec celles de Pascal. Pascal pense qu'il y a une réalité des choses, et lorsqu'il parle de l'immensité des choses, il dit : l'immensité réelle des choses, nous nous en faisons une idée imparfaite. Mais les choses sont des figures pour Pascal ; elles ne sont pas seulement elles-mêmes, elles figurent d'autres réalités, comme un portrait figure quelque chose qui n'est pas lui-même, qui n'est pas l'ensemble des traits posés sur la toile par le peintre. Il ne faut pas s'arrêter aux choses figurantes, mais aux choses figurées, car c'est là la réalité. Quant à l'être,

il est incompréhensible, mais il ne cesse pas d'être, car tout ce qui est incompréhensible ne cesse pas d'être. On peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est, et c'est ici que l'expérience métaphysique de Pascal s'oppose très nettement à l'expérience métaphysique de Descartes. Pour ce dernier, cela n'a pas de sens de prouver l'existence de Dieu si l'on n'a pas défini ce qu'est Dieu : il faut savoir ce qu'il est pour prouver son existence. Pascal répond : on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est. C'est une réponse directe à Descartes. Nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu. La raison qu'en donne Pascal peut être discutée. Il dit : nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue ni borne. Or, il peut y avoir des choses, nous pouvons le supposer du moins, qui n'ont ni étendue ni bornes et dont nous connaissons l'existence, sinon la nature. Ce qui intéresse Pascal, c'est ce qu'il appelle l'être universel ; cet être universel ne peut pas, pour Pascal pas plus que pour Kant, être saisi par l'intelligence ; l'être universel est senti par le cœur, et il faut ajouter — si l'on se souvient que pour Pascal l'être universel s'est incarné — que l'être universel est un être particulier. Nous serions donc ici, en réfléchissant sur Pascal, sur le chemin de Hegel, ce qui n'a rien d'étonnant ; car Hegel, nous l'avons dit plusieurs fois, s'est formé dans l'atmosphère et dans l'ambiance de la théologie.

Nous avons parlé déjà de l'idée de nature ; c'est un trait de Pascal que l'on n'a pas souvent mis en lumière, à savoir que pour lui il y a la nature, il y a l'immobilité fixe et constante de la nature. Par opposition à son maître Montaigne, il souligne ce qu'il y a de fixe, de constant dans ce qui est devant nous, auprès de nous, presque en nous, et qui est la nature : elle dure, dit-il, et se maintient perpétuellement en son être. Ici, nous pensons à Spinoza. « L'éternité des choses en elles-mêmes ou en Dieu doit encore étonner notre petite durée » ; mais nous

ne savons pas ce qu'il entend par l'éternité des choses et de quelles choses il parle. Peut-être est-ce l'éternité des étoiles dans l'espace infini ? Mais nous-mêmes, nous sommes essentiellement changement et inconstance ; au-dessus de la conscience de la nature, il y a notre petite durée, la durée du roseau pensant. Nous sommes devant une multitude de problèmes. Les extrémités, dit Pascal, se trouvent et se réunissent à force d'être éloignées, se réunissent en Dieu, et en Dieu seulement. Qu'est-ce alors que la connaissance, et comment se fait-il que sans connaître tout, nous connaissions certaines choses ? L'homme est parti d'un état de connaissance universelle, il participait à la divinité ; l'homme dans l'état de la création était élevé au-dessus de toute la nature, rendu comme semblable à Dieu et participant de la divinité. Même maintenant, nous ne sommes pas sans pouvoir, par instants, avoir communication avec Dieu ; mais nous ne pouvons pas en juger, et Dieu lui-même, à qui Pascal donne tout à coup la parole, dit : « Je lui ai communiqué ma gloire et mes merveilles » ; il les a communiquées dans l'état premier de l'homme ; mais l'homme est déchu, dit Pascal, de la communication avec Dieu ; au lieu de participer à Dieu, nous participons au péché par la transmission paradoxale chez Pascal, comme chez Kierkegaard, de la faute originelle.

Ainsi, notre participation à Dieu semble être effacée ; nous arrivons à un moment où il n'y a plus aucun rapport de Dieu à nous ; c'est pour cela que nous sommes incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est, et de même qu'il n'a nul rapport à nous, nous n'avons nul rapport à lui. Nous pensons tout à l'heure au *Parménide* ; nous pouvons nous référer à la fin de la première partie de cette œuvre, où l'on voit les idées sans communication possible avec le monde sensible et le monde sensible sans communication possible avec les idées. Pascal nous met devant une situation semblable, mais il sait que par

la révélation et par la grâce, nous pouvons sortir de cette situation. Telle est la différence — ressemblance entre Pascal et Platon à ce moment de la méditation. Pour Pascal, l'abîme qui nous sépare de la certitude des idées peut être franchi lorsque cette idée ou « plus qu'idée » a nom Dieu, peut être franchi par la grâce. Mais, dans Platon, ne trouvons-nous pas « la part divine » du *Ion* qui accomplit ce que, dans d'autres dialogues, s'efforce d'accomplir la dialectique ?

### CHAPITRE XIII

L'expérience religieuse chez Pascal est tout à fait différente, dans les apparences, de l'expérience philosophique, et pourtant il y a des contacts profonds entre elles. C'est à certains moments de Pascal, particulièrement dans le passage où il parle des infinis, et aussi dans celui où il parle du médiateur, que nous pourrions trouver ces correspondances, ces jonctions entre l'expérience religieuse et l'expérience métaphysique. Mais, dans le passage fameux : « le silence de ces espaces infinis m'effraie », nous ne savons pas si c'est Pascal qui parle ou si c'est un de ses adversaires auquel il donne la parole. Il est donc très difficile de s'appuyer sur ce passage-là. Mais admettons même que ce soit un de ses adversaires : c'est alors une expérience métaphysique et aussi scientifique, dialoguant en quelque sorte avec l'expérience proprement religieuse.

Cette dernière expérience est essentiellement, chez Pascal, l'expérience d'un médiateur, et il serait intéressant, à partir de là, de rechercher la place de l'idée de médiation dans la philosophie. Kierkegaard nous a rendu attentif à l'idée que, entre médiation et médiateur, il y a un abîme. Il nous dit : Hegel parle sans cesse de la médiation, mais il n'y a aucune place réelle dans son système pour un individu qui serait le média-

teur. Il y a donc une lutte entre la médiation conçue comme faculté et possibilité universelle des choses, et l'idée du médiateur, de Jésus, conçu comme un individu particulier qui est en même temps la divinité qui règne sur toute chose. Jésus, dit-il, n'a pas de place dans le système de Hegel. A quoi ce dernier peut-être répondrait : mais c'est la première incarnation de la raison en tant qu'elle est union, précisément, du particulier et du général. Et c'est en réalité une des voies par lesquelles Hegel a été à l'idée de médiation. C'est une des caractéristiques de toute chose d'être médiation entre l'individuel et le général. Mais Kierkegaard ne serait pas convaincu. Il pense que, voulant transformer l'expérience religieuse en expérience métaphysique, Hegel falsifie l'expérience religieuse. Nous avons alors à nous poser à notre tour la question de savoir s'il y a des traits communs entre ces deux expériences, et même, dirions-nous, entre elles et l'expérience scientifique, et nous essaierons de voir qu'il y a moyen peut-être, sans lâ-ciser, pourrions-nous dire, l'expérience religieuse, de chercher cette communication, cette communauté de racines entre ces trois expériences, et si nous pouvons alors nous tourner vers quelque chose qui nous dépasse, sans que forcément ce quelque chose soit ce que saisit l'expérience religieuse. Kierkegaard lui-même, quand il parle de Dieu, dit : le Tout Autre, ou le transcendant. Ces mots sont les poteaux indicateurs qui nous disent que l'esprit éprouve le besoin de sentir quelque chose qui le dépasse. C'est l'équivalent que l'on trouve dans Nietzsche, dans un des aspects de sa théorie de l'éternel retour. Cette idée de Nietzsche nous met sur le chemin d'une idée encore plus générale, à savoir que le problème du métaphysicien est de s'intégrer le monde, et de s'intégrer au monde tout en ne s'y intégrant pas complètement ; le métaphysicien a bien conscience, comme le dit Heidegger, que l'homme est l'être dans le monde, et que c'est toujours à cela qu'il faut revenir en dernier lieu.

Mais cet être dans le monde n'a de valeur que parce qu'il conçoit, affirme la transcendance. Nietzsche nous dira : cette transcendance naît de l'homme, mais disant cela, il dit en même temps que l'homme a une puissance qui le fait aller au delà de lui-même ; et si nous sommes partis de l'expression de Heidegger : l'homme est hors de lui-même, l'homme est être dans le monde, nous pouvons maintenant lui ajouter cette expression : l'homme est toujours au delà de lui-même. Mais cet au-delà de soi-même doit avoir conscience finalement que c'est lui-même qui est l'origine, qui est la source de cet au-delà, et ainsi la transcendance se recourbe vers l'immanence. C'est peut-être une des idées qui, dans l'esprit de Nietzsche, se tenait derrière l'idée de l'éternel retour.

On ne peut guère faire d'histoire de la métaphysique sans tenir compte des expériences religieuses de la plupart des grands métaphysiciens. Nous pensons particulièrement à Schelling, à Hegel, mais à bien d'autres aussi. La métaphysique ne se nourrit pas en quelque sorte d'elle-même ; elle se nourrit des expériences qui sont hors d'elle, que ce soient l'expérience artistique, l'expérience scientifique ou l'expérience religieuse. Nous pourrions dire en ce sens que le métaphysicien est celui qui fait l'expérience des autres expériences, qui expérimente en lui les autres expériences et en prend conscience à un second degré.

Ainsi, nous serions amenés à nous placer devant une question qui peut compléter celle que nous avons étudiée (les rapports de l'expérience métaphysique et des expériences religieuses), une question qui poserait le problème des rapports de l'expérience métaphysique et de l'expérience scientifique. Or, dans les livres récents des plus grands savants d'aujourd'hui — je pense surtout à Heisenberg et à Bohr — nous avons le sentiment que le savant se heurte à des questions qui le dépassent, et qui jusqu'ici étaient le privilège du métaphysi-

cien. Ce n'est pas seulement la question du principe d'incertitude qui met en jeu la question de la liberté, mais c'est l'ensemble de problèmes devant lesquels se trouvent ces physiciens lorsqu'ils s'efforcent de replacer la science dans un plus vaste ensemble qui est l'activité de l'homme pensant. Tous deux s'appuient sur l'idée de complémentarité, et nous avons dit que cette idée de complémentarité peut tenir lieu, dans une certaine mesure (et même remplacer avec avantage), ce que fournissait à Hegel l'idée de synthèse et, à un philosophe comme Nicolas de Cuse, l'idée de la coïncidence des opposés. L'idée de complémentarité suppose que deux théories contradictoires ne sont pas de trop pour expliquer le réel, parce qu'il y a, nous l'avions dit en partant de Pascal, un réel qui est en face de l'homme. Ils peuvent se servir de cette idée de complémentarité, en particulier lorsqu'ils jettent un regard sur les autres sciences, sur la physiologie, sur la psychologie, et c'est en effet ce qu'ils font l'un et l'autre. Ils disent que ce qu'ils ont acquis par l'expérience de la physique leur permet de comprendre que, lorsqu'il s'agit de biologie, nous ne pouvons pas nous satisfaire d'explications purement mécaniques, qu'il faut un concept de vie que nous ne pouvons que décrire, qui, jusqu'à nouvel ordre, est irréductible. Nous ne pouvons pas, quant à nous, affirmer complètement avec eux qu'il sera toujours irréductible, mais il est évident qu'il y a deux attitudes différentes : l'attitude de l'explication et l'attitude de l'expérience ou de l'intuition de la vie, et pendant longtemps encore on étudiera la vie sans que l'on sache par avance ce qu'est le domaine du vital, c'est-à-dire ce qu'est la vie.

Il en est de même pour la psychologie. A l'intérieur de la psychologie, font-ils observer tous deux, il y a différents modes d'explications possibles et, dans l'ensemble, la psychologie ne doit figurer que comme un mode d'explication. Il y a une psychologie de chaque culture, mais chacune de ces cultures peut

être d'abord étudiée en elle-même, avec ses structures propres. Ainsi les relations de complémentarité dont ils ont cueilli l'idée, si l'on peut dire, dans la physique atomique, peuvent être appliquées d'une façon générale, d'abord à l'intérieur de la psychologie et ensuite pour le rapport de la psychologie avec l'ensemble des actes humains. A l'intérieur de la psychologie : c'est ainsi qu'Heisenberg dit : « L'usage des concepts est en complémentarité avec le jeu des instincts ; le psychologue qui cherche à étudier les instincts ou à étudier les aptitudes ne doit pas nier ces instincts et ces aptitudes, mais seulement les expliquer. » Voilà donc deux applications de l'idée de complémentarité à la psychologie. Une troisième apparaîtrait lorsque le même physicien dit que les cultures se complètent les unes les autres. Ici, nous passons du domaine de la connaissance au domaine de la réalité, et tous deux sont amenés à dire qu'il faut dépasser la division en sujet et objet. Là encore, la physique récente nous est un enseignement ; les relations d'incertitude dont parlait le physicien viennent du fait qu'il y a l'intervention forcée de l'observateur, qu'il n'y a pas d'une part un tableau et, d'autre part, celui qui le regarde. Ce tableau est le monde, celui qui le regarde fait partie de ce monde et fait partie des objets qu'il étudie, ne serait-ce qu'en projetant chaque fois la lumière sur ces objets. Une phrase de Bohr montre bien la conscience qu'ont ces physiciens d'arriver à des problèmes métaphysiques : « Nous sommes parvenus, dit-il, à un point où la question de l'unité de la connaissance devient ambiguë comme le mot de vérité lui-même. »

Ainsi, en même temps que l'on peut trouver dans la philosophie contemporaine l'indication que l'idée de vérité n'est pas une idée simple, que sans cesse nous sommes ballottés entre une théorie de la vérité-subjectivité semblable à la théorie kierkgardienne et une théorie de la vérité-ouverture et être (c'est la théorie heideggérienne), nous voyons dans les physi-

ciens l'indication que la vérité reste un problème. Sans doute un philosophe a-t-il voulu se débarrasser de l'idée de vérité, c'est Nietzsche, mais il n'y est pas parvenu ; ses formules mêmes le prouvent bien souvent. Bien qu'il ait dit qu'il fallait s'en délivrer, nous trouvons chez lui des formes de phrases telles que : « c'est un fait que », « c'est un fait indéniable que », « il faut voir le monde tel qu'il est ». Et il dit encore : « Le surhomme se distinguera par le degré, la quantité de vérité qu'il pourra supporter. » Il est évident qu'il fait allusion à l'idée de l'éternel retour. Peut-être cette idée était-elle dans l'esprit de Nietzsche un mythe d'abord, puis une hypothèse qu'il se serait occupé de vérifier ; il voulait suivre des cours de science, afin de la prouver. Mais cela est un détail ; le fait est qu'il est très difficile de se débarrasser de l'idée de vérité ; nous avons offert comme amorce de solution, pour les problèmes qu'elle pose, l'idée que nous ne pouvons pas traiter les problèmes de la vérité sans diversifier les sens du mot vérité, sans distinguer ce qui est au-dessous de la vérité, comme ce qui est au-dessus de la vérité, comme certaines expériences auxquelles le mot de vérité ne convient pas. Nous sommes confrontés par ce problème de la vérité sans pouvoir complètement le résoudre. Il est assez frappant que Heisenberg dise qu'on a forcément à recourir à l'art de multiplier les points de vue et au langage ambigu. Nous nous rendons compte que la situation de complémentarité ne se restreint pas au seul monde atomique ; nous sommes dans la même situation quand nous réfléchissons à une décision et à nos motifs pour la prendre, quand nous avons le choix entre jouer de la musique et analyser sa structure. Nous nous retrouvons devant la distinction que nous avons notée entre l'appréciation et la description des choses d'une part, et l'explication des choses d'autre part. L'idée de ces physiciens à l'autorité desquels nous avons recours est que l'explication ne doit pas faire tort à l'essentiel, qui est l'essence de la chose en tant

qu'elle peut ou, plus exactement, ne peut pas être décrite.

Nous nous trouverions, en partant encore de la physique, devant un autre problème : celui de l'unité de la matière. On avait pensé pouvoir résoudre la matière en un très petit nombre d'éléments, peut-être la réduire à un seul élément ; mais les physiciens découvrent sans cesse des éléments nouveaux, des formes nouvelles du neutron et de l'électron. Ces formes sont-elles faites d'une même substance ? Ici encore, nous nous trouvons devant une question métaphysique, qui est la question du même et de l'identité.

Finalement, les physiciens admettent — c'est une phrase de Heisenberg — que « les atomes ou les particules élémentaires ne sont pas aussi réels que les faits ordinaires » ; ils forment un monde de potentialités ou de possibilités, plutôt qu'un monde de choses ou de faits.

Il faudrait admettre différents degrés de vérité. Nous parlions de sub-vérité et de sur-vérité ; mais à l'intérieur même de ce qui est proprement la vérité, c'est-à-dire la vérité des propositions, n'y a-t-il pas encore des formes à distinguer suivant les objets auxquels nous appliquons notre esprit ? Nous avons vu que les mêmes vérités ne tiennent pas dans le domaine microscopique et dans le domaine macroscopique ; nous sommes amenés à l'idée de niveaux d'être différents.

Ainsi se trouve confirmée la définition de la métaphysique comme étude d'idées très générales, auxquelles arrive la science, et nous voyons en même temps que ces idées très générales, empiétant sur nous-mêmes, comme le dit Gabriel Marcel, nous mettent en jeu nous-mêmes, comme le dit Heidegger.

Le grand problème qui a dominé la métaphysique au xvii<sup>e</sup>, au xviii<sup>e</sup> et au xix<sup>e</sup> siècle : « Comment la science est-elle possible ? », n'est pas résolu. Nous savons qu'aucune des solutions précédentes, ni la solution de toutes les difficultés par une création parallèle de la pensée et du réel, ni la solution

kantienne qui est l'idée de la création du réel — ou de ce que nous avons appelé le réel — par la pensée, ne sont satisfaisantes. Pour le moment, on tend à admettre que notre connaissance correspond en gros aux choses, c'est-à-dire que l'on fait intervenir l'idée de statistique. Mais cet emploi de l'idée de statistique subsistera-t-il? Un physicien comme Louis de Broglie tend à en douter, pense que les autres physiciens font trop usage de cette idée de statistique. Nous ne pouvons pas ici choisir un parti parmi ces physiciens; nous pouvons seulement nous rappeler que la science est toujours en mouvement et qu'il y a beaucoup de probabilités pour que l'idée même de probabilité soit abandonnée, même au niveau quantique et sub-quantique. En tout cas, au contact de la science, les idées classiques de la philosophie, c'est-à-dire les idées de substance et de causalité, prennent des aspects nouveaux, cessent d'exister sous certains de leurs aspects au moins, et c'est ici que nous devons encore nous tourner vers cette expérience métaphysique assez indéterminée au premier abord, bien que souvent elle se réfracte en des expériences déterminées.

C'est ce qui rend une solution générale de notre problème de l'expérience métaphysique difficile. La science recherche l'objectivité et peut arriver à des formules vraies dans le domaine de cette vérité des propositions dont nous avons parlé. Mais l'expérience métaphysique dépend de celui qui éprouve cette expérience beaucoup plus que ne le fait l'expérience scientifique, malgré toutes les analogies que nous avons cherché à retrouver entre elles; et ainsi, de même que la philosophie a commencé par l'opposition entre Parménide et Héraclite, entre la philosophie du repos absolu et la philosophie du mouvement absolu, il est probable qu'elle se continuera par de continuelles oppositions, ce qui ne veut pas dire que les deux partis qui se forment chaque fois sont faux, mais bien plutôt que chacun met l'accent sur un aspect de la réalité.

En fait, la grandeur de Platon est d'avoir vu que, sous certains aspects, la théorie de Parménide est vraie, comme l'est celle d'Héraclite sous certains aspects. Il a vu que pour affirmer chacune de ces deux thèses, il fallait distinguer des niveaux de réalité ; il a choisi ces deux niveaux : le niveau sensible et le niveau intelligible. Mais nous avons vu que cette solution elle-même n'est pas satisfaisante, et peut-être n'a-t-elle pas complètement satisfait Platon, puisqu'il a fallu ensuite qu'il rétablisse, entre ces deux niveaux, des communications ; il l'a fait à partir de la crise marquée par *Le Parménide*. Nous sommes revenus bien souvent sur cette idée que pour le dernier Platon, du moins tel que nous nous le figurons, il n'y a pas d'un côté un monde immuable et de l'autre un monde du mouvement ; mais nous avons vu aussi que de cette antithétique l'esprit humain ne peut jamais se défaire complètement. Nous l'avons retrouvée au sein même de la philosophie de Whitehead : le monde, pour lui, est un immense événement, et en ce sens Héraclite a raison ; mais il y a des essences, et il revient ainsi, non pas au dernier, mais au premier Platon. On peut donc critiquer la théorie de Whitehead un peu à la façon dont le dernier Platon, au moins implicitement, a critiqué dans *Le Philèbe* ses théories précédentes. Il avait d'ailleurs dit, dès *Le Sophiste*, qu'à un esprit humain il ne faut pas seulement le repos ou le mouvement, mais qu'il faut les deux. Comment avoir les deux choses ? Comment faire cette double expérience ? Car nous avons vu que l'expérience métaphysique n'est pas ordinairement une, mais double, et nous dirions volontiers multiple. Le métaphysicien, la métaphysique en général, si l'on peut parler de métaphysique en général, ne sa satisfait pas d'une thèse, et c'est là que nous avons vu ce qu'il y a de significatif dans ce que nous avons appelé les deux grands moments de la métaphysique : *Le Parménide* de Platon et *La Dialectique Transcendantale* de Kant. Ils nous offrent à choisir

entre des thèses diverses qui enrichissent notre vie par des interrogations, et la métaphysique est essentiellement questionnement et interrogation ; la forme particulière que l'on donne à cette interrogation importe finalement assez peu.

C'est Aristote le premier qui a dit que l'essentiel de cette interrogation portait sur l'être, dans sa phrase célèbre ; c'est là, cette question de l'être, la question première et toujours ressassée de la métaphysique. D'autres diront : c'est le monde. Mais c'est l'interrogation en elle-même qui est le propre de l'esprit métaphysique en tant qu'elle s'adresse non pas à un étant particulier, pour reprendre — à regret — le terme de Heidegger, mais à l'ensemble de tous ces étants que l'on appelle souvent l'être, mais qu'il y a sans doute avantage à ne pas appeler être. Convient-il alors de donner une sorte de privilège à l'expérience métaphysique sur l'expérience du savant ou sur l'expérience du poète ? Cela semble douteux, car au centre de ces deux autres sortes d'expériences, il y a quelque chose qui est identique à l'expérience métaphysique. Ou bien ceci même veut-il signifier que c'est l'expérience métaphysique qui est la plus profonde ? En somme, nous dirions volontiers que le métaphysicien n'a pas le privilège de la métaphysique ; si on lit la *Correspondance* de Van Gogh, si on lit *Les Illuminations* de Rimbaud, on se trouve en présence d'efforts métaphysiques, s'il est vrai que la métaphysique est expérience interrogeante, expérience questionnante. C'est bien ce que dit Jaspers sous une autre forme quand il parle de cet englobant — c'est ainsi qu'on a choisi de traduire le mot allemand dont se sert Jaspers — qui est au delà de toutes nos expériences particulières. A cet englobant, on peut arriver non pas seulement par la voie de la métaphysique, mais par d'autres voies qui peuvent être la voie des poètes ou des grands artistes.

C'est dire que métaphysique, expérience métaphysique, existence sont profondément reliées ; dès qu'il y a expérience, dès

qu'il y a existence, à un haut degré, il y a une expérience que nous pouvons appeler expérience métaphysique ; elle peut alors se formuler en images ou en concepts, peu importe ; peut-être même parfois donnerions-nous la préférence aux images ; mais l'important est ce qui est derrière les images et les concepts, c'est-à-dire l'existence. Cette existence elle-même ne peut pas être définie comme quelque chose d'isolé, elle n'existe que par son rapport à autre chose. Aucun terme dans l'univers n'est isolé ; le moment du « je » questionnant pris comme isolé n'est qu'un premier moment ; aussitôt il se sent relié à tout ce qui n'est pas lui, et c'est ce qu'ont bien marqué Jaspers et Heidegger. Il n'y a d'existence que parce qu'il y a autre chose que l'existence. Cet autre chose peut prendre des formes diverses ; et de là aussi viennent les formes diverses de l'existence ; et les autres choses peuvent être alors, comme le dit Jaspers, des chiffres de la transcendance, des symboles qui nous permettent d'aller jusqu'à elle.

C'est en partant de là que nous pouvons comprendre que de l'existence absolument séparée nous ne pouvons guère parler, puisqu'elle n'est pas, à proprement parler, et c'est en partant de là que nous pouvons voir la jonction qui s'opère forcément entre la métaphysique et la poésie. Elle se fait par en bas et par en haut ; il y a, pourrait-on dire, une base et une basse de la métaphysique qui est la recherche de ce qui est au-dessous du physique, qui est ce que nous pourrions appeler une hypophysique, l'effort vers ce qui est ce fond nocturne et cette torpeur énorme qui est dans et sous la nature. C'est ce que, sous différentes formes, un Nietzsche, un Whitman, un Lawrence, un Powys ou, parmi les philosophes, un Schelling, ont voulu dégager. Mais il y a aussi un point extrême de la métaphysique, le sommet de la métaphysique, où également elle communique avec la poésie. On pourrait donc se représenter la métaphysique comme une pyramide qui, à la fois à

la base et à son sommet, coïncide avec les poètes. On a dit bien souvent que les grands poètes font communiquer le particulier et le général, l'aspect le plus universel et le plus subjectif ; nous pouvons, en partant de là, voir ce que la poésie, dans ce qu'elle est recherche du général, peut nous fournir au sujet des grands genres, tels que les a dégagés Platon dans *Le Sophiste*. Nous avons parlé du repos et du mouvement, mais à propos des physiciens nous avons évoqué le Même, et à propos de la transcendance nous avons évoqué l'Autre. Nous avons donc ainsi quatre des grands genres que Platon s'est donné la peine de dégager dans *Le Sophiste*, et à ces grands genres il a ajouté l'être, et nous avons vu comment, sous la forme du monde tout au moins qui doit être présent à nos méditations, il y a un jeu du Même et de l'Autre qui est essentiel, aussi bien à la poésie qu'à la métaphysique ; il y a un jeu du mouvement et du repos qui peut se voir, nous nous le rappelons, chez les poètes anglais : Shelley pour le mouvement et Wordsworth pour le repos, qui peut aussi se voir chez les peintres : Cézanne pour le repos et Van Gogh pour le mouvement.

Comment se lient ces grands genres ? Ils se lient par des analogies et des antithèses. Les analogies, c'est ce sur quoi Baudelaire a insisté dans son fameux sonnet sur les *Correspondances* ; les antithèses, c'est Blake qui les a peut-être le mieux décrites lorsqu'il a dit : les contraires sont des positifs, la négation n'est pas un contraire, les deux contraires sont positifs l'un comme l'autre. Une métaphysique qui laisse se former et se formuler les analogies et les antithèses sans les englober dans des synthèses, mais en essayant d'une façon obscure de les faire coïncider, de les faire fusionner, telle serait une philosophie vraiment métaphysique, fidèle à l'esprit de la métaphysique ; peut-être pourrions-nous penser qu'il y aura, dans la poésie future et dans la métaphysique future à la fois, des intuitions fondamentales, les unes plus vagues et plus massives

que celles qui ont eu cours dans la poésie et dans la philosophie classique et même romantique, les autres plus subtiles ; pour ces dernières, peut-être Valéry, dans ses *Cahiers*, sinon dans sa poésie, en avait-il eu le sentiment. Heidegger nous a habitués, ainsi que d'autres, à recourir aux poètes, et en particulier à Hölderlin. Dans une de ses lettres, Hölderlin écrit : « L'orage en tant que puissance..., sa façon de venir et de partir est la rencontre en un lieu des divers caractères de la nature, de sorte que tous les dieux de la nature sont réunis autour d'un seul dieu et la lumière philosophique autour de ma fenêtre ; voilà aujourd'hui ce qui fait ma joie. » Ces paroles sont difficiles à interpréter et l'inconscient de Hölderlin parle en elles plus haut encore que son conscient ; mais nous pouvons rappeler, pour interpréter ce poème, l'une des études de Niels Bohr : « La lumière et la vie. » Ainsi la lumière est une réalité fondamentale et la vie représentée par l'orage en tant que puissance est une figure qui se rencontre aussi bien chez le poète que chez le physicien.

Quelle sera l'attitude que nous devons avoir devant ces grands faits de la nature et de notre âme ? C'est une question que nous nous sommes déjà posée. Quelle doit être notre attitude : activité ou passivité ? Nous avons vu que beaucoup de philosophes insistent volontiers sur l'activité, mais nous avons vu aussi que Novalis nous indique qu'on ne fait pas, mais que l'on fait qu'il se puisse faire. Je ne sais à qui il a emprunté cette formule, mais il y a un accueil que nous devons présenter aux choses, une faculté d'accueil, et le poète, c'est-à-dire le créateur au sens primitif du mot, est celui qui sait le mieux accueillir les choses, et là encore nous retrouvons cette idée d'union des contraires. Nous avons encore une fois à recourir à Novalis : rêver et tout ensemble ne pas rêver, être en état de veille absolue et cependant rêver. En effet, la conscience ne peut exister que s'il y a une inconscience qui la nourrit, et

peut-être n'avait-on pas assez insisté auparavant sur l'inconscient ; mais je crois qu'aujourd'hui, de différentes façons, nous avons appris par la phénoménologie aussi bien que par d'autres disciplines, que la conscience n'est pas première, qu'elle doit accueillir autre chose et réfléchir sur autre chose.

Nous avons parlé des analogies et des antithèses ; ces deux idées communiquent l'une avec l'autre, car il n'y a, disait Aristote, de contraires que dans un même genre, et les analogies ne sont que des analogies et peuvent donc être transformées en contraires. C'est cela donc l'expérience métaphysique, une expérience à la fois de choix et d'absence de choix : nous l'avons décrite comme ayant lieu devant des figures alternatives de l'univers ; du reste, certains mots sont particulièrement aimés des métaphysiciens peut-être pour leur ambiguïté même qui n'est pas un défaut et peut-être est une qualité : la transcendance, c'est l'acte de dépasser en même temps l'objet vers lequel tend le dépassement ; l'absolu, c'est ce qui est séparé de toutes choses, d'après l'étymologie ; cela est devenu ce qui comprend toutes choses. Il y a donc, dans ces mots eux-mêmes dont se sert le métaphysicien, l'indication de l'effort qu'il fait pour être fidèle aux aspects de la réalité qu'il éprouve en lui. Il faut que cette espérance métaphysique ne soit pas une nostalgie de quelque chose de perdu, mais soit quelque chose de vivant. Et si les métaphysiques anciennes sont peu à peu détruites ou tombent en ruines, nous pouvons être assurés qu'il y aura toujours cette force qui nous fait dépasser les choses particulières et qui, au moins, nous fait voir les choses particulières dans une obscure lumière, qui les dépasse toutes.

On voit alors que l'éphémère, le partiel, vus avec intensité, sont des révélations, nous ne dirons pas d'une totalité, parce que l'idée de totalité a été discutée à juste titre par Kant, mais d'un aspect d'ensemble de l'univers tout entier. « Tout existe

physiquement et métaphysiquement à la fois, disait un disciple de Dom Deschamps. Tout dans la nature se compose réciproquement l'un l'autre.» Et ainsi l'obscur oratorien se plaçait à côté de Leibniz et de Diderot.

« Il est cherché ici ce qui ne peut être trouvé », prononçait Héraclite. A plus forte raison, dirons-nous, ce qui ne peut être prouvé.

Nous ne nous consolons pas en disant avec Helvétius : « On ne jouit vraiment qu'en espérance... » Car c'est plutôt une autre devise du même Helvétius que nous choisirions : « On devient stupide dès que l'on cesse d'être passionné. »

Kierkegaard, après Pascal, nous a indiqué les conditions *a posteriori* de l'intensité.

Quand nous avons écrit en tête de ce livre : *L'Expérience Métaphysique*, nous savions bien qu'elle ne peut être ni définie ni même décrite. Du moins nous connaissions son essence ; devant chaque grand philosophe, nous avons conscience qu'il est plongé dans telle ou telle expérience. C'est une expérience qui est vie. Expérience une et alternative, en ce sens que les grands systèmes alternent les uns avec les autres dans le temps, et même au même moment. Expérience qui trouble ou exalte profondément. Expérience qui, une fois les chemins vers elle traversés, se donne et nous donne à nous-mêmes.



## TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER .	. . . . .	5
— II.	. . . . .	22
— III.	. . . . .	55
— IV.	. . . . .	72
— V.	. . . . .	88
— VI.	. . . . .	104
— VII.	. . . . .	120
— VIII.	. . . . .	135
— IX.	. . . . .	147
— X.	. . . . .	166
— XI.	. . . . .	183
— XII.	. . . . .	200
— XIII.	. . . . .	219