

लाल बहादुर शास्त्री राष्ट्रीय प्रशासन अकादमी

L.B.S. National Academy of Administration

मसूरी

MUSSOORIE

पुस्तकालय

LIBRARY

100839

अवाप्ति संख्या

Accession No.

~~11735~~

वर्ग संख्या

Class No.

190

पुस्तक संख्या

Book No.

BYU

GL 190

BRU



100839
LBSNAA

ÊTRE ET PENSER
VINGTIÈME CAHIER

ÊTRE ET PENSER
CAHIERS DE PHILOSOPHIE

LÉON BRUNSCHVICG

L'ESPRIT
EUROPÉEN

MAI

20

1947

ÉDITIONS DE LA BACONNIÈRE - NEUCHÂTEL

**Tous droits de traduction, reproduction ou adaptation réservés
par les Éditions de la Baconnière, Boudry (Suisse).**

Je me propose de traiter de *l'Esprit Européen*, sujet d'ordre purement spéculatif et dont l'étude sera maintenue dans les limites d'une analyse strictement philosophique. Dirai-je qu'il n'en est cependant que lié d'une façon plus directe à la tragédie dont nous ne pouvons détacher notre pensée ? Les circonstances dans lesquelles cette nouvelle guerre a été engagée, la manière dont elle se poursuit, ont convaincu les Alliés, les « neutres » et même nos ennemis, qu'il ne s'agit pas d'un simple déplacement de rapports de frontière et de puissance entre les États. [Ce qui est en jeu, c'est bien l'avenir immédiat d'une civilisation qui sans doute n'est pas exclusivement européenne, mais qui a pris en Europe la conscience la plus claire et la plus exacte d'elle-même.] Au développement de cette civilisation, nul ne conteste, M. Daladier le rappelait, que l'Allemagne ait jadis contribué, l'Allemagne de Leibniz et de Goethe, de Kant et de Schiller. Nul non plus ne conteste aujourd'hui que tout comme au temps de Tacite et des Barbares, la frontière de l'esprit européen ne soit à fixer. Et c'est nous affermir dans notre raison d'être et dans notre résolution que de procéder à l'inventaire des richesses que sauvegardent les combattants de Grande-Bretagne et de France.

L'Europe — et voici la première considération que nous avons à retenir — l'Europe n'est pas une expression géographique. Il n'y a pas deux Russies, l'une en deçà de l'Oural et l'autre au delà. Et lorsque nous prenons le bateau qui en vingt minutes nous transporte d'Istamboul à Scutari, nous n'avons

pas l'impression d'avoir changé de climat spirituel. Dans le monde antique, Alexandrie a été, tout autant que Rome, et ce qu'est de nos jours New-York, le centre d'une humanité à laquelle rien n'est étranger de ce qui fait la grandeur, de ce qui fait la noblesse, de l'esprit européen.

Cet esprit, dont nous essaierons de suivre à travers les siècles la formation et l'évolution, présente des zones dont l'étendue est tantôt plus large, tantôt plus resserrée. Mais, pas plus que géographiquement, nous ne nous soucierons de les définir dès l'abord par une dialectique *a priori*. Nous sommes en défiance contre l'entreprise qui risquerait, même à notre insu, de nous orienter vers les conclusions qui nous apparaîtraient comme les plus agréables. Nous savons trop avec quelle facilité complaisances et préjugés se glissent sous le couvert de ce que les phénoménologues appellent intuition de l'essence.

Nous prendrons à notre compte le mot d'ordre qu'en 1874, dans sa thèse *De la contingence des lois de la nature*, Emile Boutroux proposait à la philosophie : « C'est l'acte qui implique l'essence, bien loin que l'essence puisse expliquer l'acte. Ce n'est donc pas la nature des choses qui doit être l'objet suprême de nos recherches scientifiques, c'est leur histoire. »

Mais si nous nous tournons vers l'histoire pour qu'elle nous donne le moyen de saisir l'esprit européen dans la vérité de sa réalité objective, si nous nous réclamons ainsi de la vérité, c'est que nous avons déjà pris parti sur un trait fondamental, sur une condition formelle, qui ne souffre ni ambiguïté, ni hésitation ; et ce sera précisément la libre recherche du vrai, qui implique la libre profession de foi. Là où elles font défaut, la dignité de la pensée est refusée à l'homme et nous devons y voir, même si cela se produit dans les limites du continent européen, le reniement de cette culture européenne à laquelle nous demeurons attachés.

Notre première tâche sera d'aborder les démarches initiales qui sont au point de départ de cette culture européenne. Pour y parvenir, nous emprunterons tout naturellement le raccourci de

l'investigation ethnographique qui va mettre en plein relief l'opposition de ce qui est européen et de ce qui ne l'est pas.

L'hiver dernier, Lucien Lévy-Bruhl avait bien voulu consentir à jeter une fois de plus un coup de sonde dans la *mentalité primitive*. A notre demande, quelques mois à peine avant sa mort, il avait rédigé le texte d'une causerie destinée à faire partie d'une série d'entretiens sur la loi et la liberté. Le titre de cette causerie est le Monde sans lois.

« Pour faire toucher du doigt la différence entre les attitudes mentales qui sont celles de l'Européen et celles du non-Européen, je citerai tout de suite, disait Lévy-Bruhl, un fait qui s'est produit il y a quelques années en Afrique Occidentale Française. Des noirs travaillant dans un champ sont surpris par un orage. Trois d'entre eux se sont réfugiés dans une hutte. La foudre tombe sur elle, y met le feu et les malheureux sont carbonisés. Aussitôt, le chef fait rechercher par son féticheur qui est responsable de ce terrible malheur, c'est-à-dire quel sorcier en est cause. Le féticheur, naturellement ne manque pas de le découvrir, et le chef le fait immédiatement exécuter. Bientôt l'administrateur du Cercle apprend l'affaire, et le chef passe en jugement, pour avoir contrevenu à la défense qui interdit les procès de sorcellerie, et la mise à mort des prétendus sorciers. Interrogé, le chef allègue, pour sa justification, la nécessité de protéger la tribu contre les méfaits de gens qui la décimeraient. Il a dû la débarrasser de ce sorcier qui vient de causer la mort de trois hommes. — *Mais*, objecte le blanc qui préside le tribunal, *on sait bien ce qui a causé la mort : c'est la foudre*. — *Sans doute*, réplique le chef, *mais elle n'est pas tombée toute seule*. Pourquoi, pense-t-il, l'orage a-t-il éclaté juste à cette heure-là ? Pourquoi la foudre a-t-elle frappé et incendié juste la hutte où les trois hommes s'étaient réfugiés ? Évidemment tout cela était concerté en vue de leur ôter la vie. La conviction du chef, partagée par tous les indigènes, est si ferme, si sûre, qu'aucun raisonnement ne saurait l'ébranler. »

« Le chef ne saisit pas ce que l'administrateur a dans l'esprit. Celui-ci ne comprend pas davantage l'idée à laquelle le chef a

obéi. En présence du même fait leurs réactions mentales sont divergentes. Trois hommes viennent d'être brûlés vifs dans une hutte frappée par la foudre. Comment ce malheur est-il arrivé ? Pour le blanc, la question ne se pose même pas. L'incendie de la hutte et la mort des victimes sont dus à la décharge électrique qui, dans certaines conditions atmosphériques, a nécessairement lieu. En vertu de lois physiques bien connues, qui ne se démentent jamais, ces conditions étant réalisées, l'orage ne pouvait pas ne pas éclater, la foudre ne pouvait pas ne pas tomber sur la hutte, ne pas l'incendier, et par conséquent les hommes ne pouvaient pas échapper à leur sort. Mais le chef, non plus que les autres indigènes, n'a aucune idée de l'électricité ni de ses lois. Pour expliquer un si gros malheur, il lui faut une cause. La tradition lui a appris où la chercher. Il existe des hommes néfastes, des sorciers, qui *ont tout pouvoir*, qui disposent comme il leur plaît de tout dans la nature. C'est sûrement l'un d'eux qui avait condamné à mort les trois victimes. Il les a fait tuer par la foudre, instrument docile à son service. Il aurait aussi bien pu les livrer à un lion ou à un crocodile, les faire mordre par un serpent, les faire tomber du haut d'un arbre. Faut-il insister sur le contraste entre ces deux attitudes mentales ? En mille autres circonstances nous le verrions éclater de même. »

Je viens de conduire cette lecture jusqu'aux mots qui nous intéressent : contraste entre deux attitudes mentales. Ils résument, vous le savez, plus de trente ans d'études ethnologiques ; c'est en 1910 qu'ont été publiées les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures. [A ce moment, Lévy-Bruhl avait caractérisé la mentalité primitive comme *prélogique*, en opposition à ce que dans les sociétés civilisées on considère comme logique.] Mais depuis, il n'a cessé d'exprimer des réserves sur l'abus auquel avait servi de prétexte ce terme de *prélogique*. Et cela pour deux raisons inverses et complémentaires. En premier lieu, il n'est pas du tout sûr que nous fassions dans la pratique, nous civilisés, ce dont nous nous vantons, et que nous soyons fidèles à cette logique qu'il nous plaît d'exalter. D'autre part, et surtout, on n'a pas le droit de dire que les peuples appelés primitifs, pour

employer l'expression courante, quoique tout à fait inexacte, souffrent d'un défaut de logique. Aussi ai-je détaché en lisant la phrase « *pour expliquer ce gros malheur, il lui faut une cause* » ; la différence d'attitude mentale est encore plus morale qu'intellectuelle. Ce à quoi l'indigène ne peut se résigner, c'est à une nature indifférente, « théâtre impassible que ne peut remuer le pied de ses acteurs ». Il n'admet pas ce « silence austère » dont parle encore Vigny, le désintéressement d'une logique impersonnelle. Il exige que le déchaînement de toute la nature soit mêlé à sa propre infortune. Vous savez qu'au sommet le plus clair de la civilisation antique, lorsque Virgile évoque la mort de Jules César, il veut que les prodiges célestes soient associés à la disparition du dictateur assassiné par les amis fanatiques de la liberté.

Alors, nous pouvons comprendre que les indigènes ne sont nullement étrangers à la connexion des antécédents et des conséquences. Ce qu'ils refusent, c'est de se satisfaire de cette connexion pour rendre compte du bon ou du mauvais succès. Ils ne saisissent pas les conditions subtiles, trop fines, trop secrètes, auxquelles obéissent les phénomènes. Faute de quoi, il est indispensable qu'ils en appellent à des espèces de causes variant avec les circonstances, insolites et arbitraires comme elles.

Pour les indigènes « le soleil, dit encore Lévy-Bruhl, se lève et se couche, le feu chauffe et brûle, l'eau mouille, un corps solide abandonné à lui-même tombe vers le sol, etc., ils se règlent sur ces expériences sans y trouver matière à réflexion. Mais un être ou un objet leur semble-t-il avoir une apparence étrange, des allures extraordinaires, aussitôt une émotion à laquelle ils ne se trompent pas les envahit. Ils se sentent au contact d'une puissance invisible, surnaturelle. Que signifie cette révélation, à quels malheurs doivent-ils s'attendre ? (Comme le dit un missionnaire de l'Afrique du Sud, les choses étranges, insolites, les spectacles inusités, les pratiques inhabituelles, les aliments inconnus, les procédés nouveaux, tout cela est regardé comme la manifestation de forces occultes... Quand pour la première fois des bananes firent leur apparition à Kasenga, nous en

offrimes au chef. Il se détourna avec une expression de profonde horreur : *Non, non : Je n'ai jamais vu un fruit pareil. C'est tonda.* C'est-à-dire, ce fruit extraordinaire va sûrement si j'y touche exercer sur moi une influence néfaste, me porter malheur, m'ensorceler ».)

Et Lévy-Bruhl termine : « Deux sortes de techniques se sont donc développées dans ces civilisations : l'une positive, souvent remarquable d'efficacité et de précision, malgré le peu d'instruments dont elle dispose, l'autre magique, comportant parfois un très grand nombre de pratiques et de *tabous* (par exemple la magie agraire) destinée à agir sur les puissances invisibles. Les primitifs ne sauraient pas plus se passer de l'une que de l'autre. Ainsi chez certains indigènes de la Nouvelle-Guinée, ce serait perdre son temps que de lancer un filet à la pêche sans observer les rites qui y sont associés. Ils sont incapables de séparer le rituel du pratique. Ce ne sont pas là deux aspects d'une même chose ; c'est une seule et même chose dont la continuité et l'unité ne peuvent se rompre. A leurs yeux, il serait aussi déraisonnable de lancer le filet sans opérations magiques que de partir dans un canot sans avirons. Et encore cette comparaison en dit-elle trop peu. Car il est concevable que, par mégarde, on pousse à l'eau un canot sans avirons, tandis qu'il n'est ni concevable ni possible qu'un filet soit lancé autrement qu'avec les rites appropriés, ces rites faisant partie du lancement lui-même. Pas de rites, pas de lancement. »

Et la magie s'accompagne encore de croyances d'ordre mythologique. Voici un exemple recueilli récemment au Togo, et je cite encore ce passage afin de bien préciser le plan de référence auquel il convient de nous reporter avant d'aborder l'esprit européen. « Un employé avait une chienne qui venait de mettre bas une portée de beaux petits. Il permettait à cette petite famille de dormir sous son lit. Un matin, comme il avait passé une mauvaise nuit à cause des grognements et de l'agitation de la chienne, il se mit à en chercher la cause. Bientôt il découvrit une hyène cachée sous un banc dans la pièce voisine. Aussitôt il cria qu'on lui apportât un fusil. A sa surprise la hyène le supplia »

de ne pas tirer, disant qu'elle était une femme et non pas une hyène. Sur ces entrefaites, plusieurs personnes étaient accourues... et elles virent de leurs yeux une hyène-femme sortir de sa cachette. De la tête aux jambes c'était une femme ; les jambes étaient celles d'une hyène. Tout le monde fut effrayé, et l'on alla chercher des agents de la police. La femme expliqua qu'elle avait le pouvoir de se changer en hyène la nuit, et qu'ayant entendu dire que la chienne de l'employé avait mis bas une portée de chiots bien gras, elle avait rejeté ses vêtements, s'était transformée en hyène, et était venue par bonds à sa maison. Mais là, elle avait été tenue à distance par les grondements de la chienne, et elle n'avait pas osé saisir les petits de peur que l'employé ne se réveillât. Elle s'était cachée dans l'espoir d'une occasion ; mais l'aube était survenue, et elle avait donc résolu de reprendre sa forme naturelle. Ce qu'elle était en train de faire, quand une mouche s'était posée sur elle, et avait ainsi empêché la métamorphose de s'achever.. Cette scène avait eu pour témoins une trentaine de personnes dont beaucoup avaient reçu de l'éducation et étaient nominalelement chrétiennes. Toutes cependant, comme un seul homme, croyaient fermement avoir vu un être à moitié femme, à moitié hyène. Le fait qu'un Européen de passage n'avait vu qu'une femme nue, et rien autre, n'ébranlait nullement leur conviction. Il prouvait simplement que ce que l'Africain voit n'est pas la même chose que ce que l'Européen peut voir. Et Lévy-Bruhl conclut : « Réflexion naïve et pourtant, à la bien considérer, profonde; aux yeux de l'Européen, la nature étant régie par des lois nécessaires, ce qui n'est pas conforme à ces lois ne peut pas être réel. Pour ces indigènes du Togo, la fluidité du monde mythique n'étant pas absente de la nature, dès que les puissances surnaturelles entrent en jeu, rien n'y est impossible. »

C'est pour en venir à ce mot d'*Européen* que je vous ai fait toute cette citation. L'Européen n'accepte pas la métamorphose parce qu'elle est *contre nature*, tandis que précisément le *contre nature* est ce qu'il y a de plus naturel pour l'Africain. Et quand Lévy-Bruhl parle de métamorphose, nous ne pouvons pas ne pas

songer à cette époque brillante du siècle d'Auguste où Ovide va recueillir toutes les traditions suivant lesquelles tantôt les hommes auraient rencontré les dieux sur la terre, tantôt des héros auraient été appelés à l'honneur de l'apothéose. J'insiste là-dessus parce que cet exemple d'Ovide, comme tout à l'heure celui de Virgile, nous donne à penser que cette dissociation d'attitudes par laquelle a débuté notre analyse ne correspond pas nécessairement à un divorce de fait.

De là se dégage une considération sur laquelle Lévy-Bruhl ne manquait pas d'insister, dont il faisait volontiers la moralité de ses travaux. Nous n'avons pas affaire à un changement de vue où tout d'un coup le primitif s'efface devant l'Européen. Il faudra prendre en considération les survivances, conscientes ou inconscientes, qui se manifestent ici par un retour délibéré au primitif, comme le feront d'ailleurs Jean-Jacques Rousseau ou Bonald, qui là, au contraire, demeurent dissimulées par d'habiles artifices de vocabulaire. Et nous devons d'autant plus retenir ce point que cette différence entre les attitudes que nous avons commencé par heurter brutalement, laisse place à un état de transition. Sur ce point encore nous avons la bonne fortune de nous référer à un travail de la plus haute importance et de la plus haute autorité. C'est l'ouvrage déjà classique où l'an dernier M. René Berthelot a réuni et complété la série d'études qui avaient été publiées dans la Revue de Métaphysique, auxquelles il a donné le titre significatif : La Pensée de l'Asie et l'Astrobiologie. ✓

Avec sa lucidité habituelle, M. René Berthelot définit son entreprise dès l'Avant-Propos : « Entre la représentation du monde, d'ailleurs variable et complexe, que se font les peuples sauvages (néolithiques, africains, océaniens) et celle de la science moderne et de l'Occident européen, une conception intermédiaire, en effet, a longtemps dominé en Asie et dans la Méditerranée orientale. C'est ce qu'on peut appeler l'Astrobiologie. Dans l'astrobiologie, il y a une pénétration réciproque de l'idée

de loi astronomique et celle de la vie végétale ou animale. D'un côté, tout serait vivant, même le ciel et les astres ; de l'autre, tout serait soumis à des lois numériques, lois périodiques qui seraient à la fois des lois de nécessité et des lois d'harmonie et de stabilité (comme celles qui gouvernent les mouvements périodiques de la voûte céleste, l'alternance régulière des saisons, la reproduction annuelle des plantes). » Et plus loin : « dans l'astrobiologie la liaison mathématique qui relie les mouvements des astres entre eux et qui les relie avec les phénomènes terrestres, est sans doute une liaison constante et mesurable dont l'affirmation conduit l'esprit bien au delà d'un simple vitalisme généralisé et s'oppose au caprice et à l'arbitraire qui subsistent le plus souvent là où ce vitalisme se mêle à l'animisme. Néanmoins, cette liaison mathématique demeure en même temps une sorte de communication vitale, de pénétration par influence d'une vie dans une autre, de la vie céleste, de la vie des astres dans les vies terrestres ». Et bien entendu, le cours des affaires humaines appartient à la sphère des phénomènes terrestres. « Dans l'astrologie grecque, écrivait M. Bouché-Leclercq en 1899, tout aux yeux des anciens était comme suspendu aux phases de la lune et suivait le rythme de sa marche » ; rythme qui va de la pleine lumière à la totale obscurité ; qui, par suite, symbolise à merveille le double aspect de l'astrobiologie.

M. René Berthelot estime que la rencontre des thèmes végétaux et des thèmes astronomiques remonterait probablement au troisième millénaire avant J.-C. Elle s'est produite pour la première fois sans doute en Chaldée ; elle a rayonné non pas seulement du côté de la Chine et de l'Inde, mais encore du côté des religions qui ont passé à l'Ouest : religion de Moïse, de Jésus, de Mahomet, comme on la retrouve aussi dans les cultes de l'Étrurie, du Mexique, du Bénin.

Pour notre objet, nous avons à retenir avant tout la composition de cette astrobiologie, telle qu'elle se manifeste dès l'origine dans l'astrologie chaldéenne. « Nous y trouvons trois groupes d'idées, combinées et enchevêtrées, que l'on ne peut distinguer que par analyse : une astronomie déjà scientifique,

une religion bio-astrale et la divination astrologique proprement dite.» Je souligne la structure grammaticale de cette phrase où se trouve engagé notre problème. Car l'analyse dont parle ici M. René Berthelot, est précisément ce qui appartient en propre à l'Européen qui débrouillera pour son compte ce qui dans l'astrobiologie elle-même et pour l'Asiatique demeure à l'état de combinaison et tout « enchevêtré ». *en ténacité l'analyse*

Dans le *Lys Rouge* d'Anatole France, Paul Vence dit à la Comtesse Martin quand il entre dans son salon pour la première fois : « Vous avez de belles choses, Madame. Ce ne serait rien encore. Mais vous n'avez que de belles choses. » Mot très simple, qui cependant porte très loin pour l'intelligence de l'esprit européen. C'est un esprit de discernement, fondé sur la discipline et sur la fermeté du jugement. Mais, à mesure que nous verrons cet esprit émerger de l'histoire, nous aurons à constater qu'il est toujours menacé par la tentation de revenir en arrière suivant la ligne du moindre effort.

La volonté du progrès est seulement une partie de l'héritage spirituel que les générations se transmettent. Nous aurons aussi à compter avec l'instinct de tradition, d'autant que cet instinct est enraciné dans la forme même du langage auquel le philosophe le plus détaché du passé se trouve bien obligé de recourir pour exprimer et pour communiquer les idées nouvelles. Donc il ne faudra pas vous attendre à ce que je vous propose une solution simple des problèmes que nous avons entrepris de traiter.

1. 2. 3. Nous assistons à une série de vicissitudes, telles que nous pourrions adopter pour l'ensemble de ces leçons le titre du grand ouvrage où M. Paul Hazard approfondit, au tournant du XVII^e et du XVIII^e siècles, *La Crise de la conscience européenne*. L'histoire de l'esprit européen, ce sera l'histoire des crises de la conscience européenne. Si nous partons de celles que M. Hazard a si magistralement décrites, de Bossuet à Voltaire, nous voyons d'autres révolutions qui éclatent de Hume à Kant et de Kant à Hegel, puis de Spencer à James, de Comte à Bergson, et nous nous garderons bien de préjuger de l'avenir. Par contre, en remontant le cours du temps, c'est une crise très nette qui se

dessine dans le passage du XVI^e au XVII^e siècle, de Montaigne à Descartes, comme au moyen âge entre la théologie de saint Augustin et la théologie de saint Thomas. Dans l'antiquité nous rencontrons l'opposition des dogmatismes épicurien et stoïcien au demi-scepticisme de la nouvelle Académie, le conflit d'Aristote et de Platon. Enfin nous arrivons à la première des périodes que nous avons à étudier : *Des Présocratiques à Socrate*. Expressions consacrées qui sont singulièrement significatives : la crise la plus ancienne dont l'esprit européen ait gardé le souvenir est désignée par le nom du génie libérateur qui devait y mettre fin. Socrate comme Descartes, comme Kant, marque par son apparition une ligne de partage décisive dans l'atmosphère spirituelle de l'humanité.

Les Présocratiques sont les penseurs auxquels on doit les premières expressions systématiques de la philosophie. Nous assistons à une effervescence intellectuelle, à une accumulation de richesses, qui sont admirables, mais dont il est souvent difficile de préciser le sens exact. Nous ne disposons que de rares fragments authentiques ; et pour les compléter, pour les interpréter, nous sommes réduits à des témoignages qui sont en général anachroniques, qui ne respectent pas la langue originale des écrivains et ne se soucient pas de leur intention véritable.

Nous nous contenterons de dégager trois tendances qui intéressent l'histoire ultérieure : physique ionienne, mathématique pythagoricienne, critique religieuse de Xénophane. Trois mouvements qui ont pris naissance sinon en Asie Mineure, du moins avec des penseurs originaires d'Asie Mineure qui avaient transporté leur culture et leur influence dans les colonies de la Grande Grèce. Et par là, matériellement en quelque sorte, se marque déjà la liaison de l'Asie et de l'Europe.

Dans *La Formation du peuple grec*, M. Jardé a indiqué ce point d'une façon particulièrement heureuse. « Lorsque les Physiologistes ioniens, de Thalès à Héraclite, recherchent la nature de l'être, ils ne font, semble-t-il, que reprendre sous une

autre forme ce que les cosmogonies orientales avaient dit de l'origine du monde. En fait, ils montrent dans ces recherches un esprit nouveau. Ce qui pour l'oriental était matière à croyance religieuse, et se perdait dans le vague ou le colossal, est ramené par l'Ionien à la mesure de l'homme et soumis à l'exercice de la raison. « C'est-à-dire que le passage de l'Oriental à l'Hellène a pour effet de nous transporter non pas seulement dans un autre continent, mais dans un autre climat de l'intelligence. Sans doute se servirait-on d'une expression juste si l'on parlait de *laïcisation*. M. Émile Bréhier, dans son *Histoire de la Philosophie*, dit même *positivisme*, mais en ajoutant « *positivisme intuitif, expérimental, ignorant la mathématique physique, ennemi déclaré des mythes, des traditions religieuses et des nouveaux cultes d'initiation...* L'originalité des Milésiens, écrit encore M. Bréhier, paraît avoir été le choix des images par lesquelles ils se représentent le ciel et les météores ; ces images ne gardent rien du fantastique des mythes ; elles sont empruntées soit aux arts soit à l'observation directe ; il y a dans toutes les analogies qui constituent leur science, avec une extrême précision imaginative, qui n'admet, comme le mythe, aucun arrière-plan mystérieux, un grand désir de comprendre les phénomènes inaccessibles par leur rapport avec les faits les plus familiers ».)

La physique ainsi entendue devait prendre sa forme systématique dans l'atomisme de Leucippe et de Démocrite. Quand nous prononçons le mot d'atomisme, il peut sembler que nous franchissons les siècles pour respirer en quelque sorte l'atmosphère de nos laboratoires ; mais nous reviendrions bien vite sur cette impression si nous ouvrions un traité de mécanique quantique, et si nous nous demandions ce que Démocrite a pu soupçonner des complications où la science a été entraînée depuis précisément que l'expérimentation a été poussée assez loin pour donner à l'homme le contact direct des particules constitutives de la matière. En fait, l'atomisme de l'antiquité n'avait pas de secret. C'est une hypothèse métaphysique séduisante par son absolue simplicité. Les atomes sont les éléments qu'on imagine

dire exactement à quelle époque et dans quelles circonstances, nous savons du moins que là s'est produit le grand événement de la civilisation occidentale, *la naissance d'une méthode qui fait preuve par elle-même*. L'analyse mathématique dès son début remplit la promesse que Condillac devait exprimer plus tard en son nom : « elle ne découvre pas de vérité qu'elle ne démontre. »

L'exemple le plus simple et le plus typique à cet égard c'est celui de la génération des nombres carrés. Les Pythagoriciens représentaient les nombres par des points. Or, quand ils encadraient comme par une équerre les nombres impairs, ils ont aperçu que 1 encadré par 3 donne 4 ; 4 encadré par 5 donne 9 ; 9 encadré par 7 donne 16, etc. D'où cette conclusion : *la série des nombres impairs, additionnés successivement à l'unité, produit la série des nombres carrés*. Par là le pythagorisme a mis en évidence la première loi de correspondance entre l'intelligible tel que la pensée le construit du dedans et le réel tel qu'il se présente aux yeux.

On peut dire que la géométrie arithmétique des Pythagoriciens, c'est déjà de la physique mathématique. Et cette arithmétique va s'appliquer d'elle-même à l'acoustique et à l'astronomie. Les accords des sons harmonieux se justifient en tant qu'ils expriment des rapports simples entre nombres. Et le ciel lui-même, comme un immense tableau noir, traduit des combinaisons qui agrément à l'idéal des mathématiciens. N'est-ce pas dans cet effort pour adapter le mouvement des astres au tracé des figures qu'il est arrivé à des Pythagoriciens comme Philolaos et Hicetas de rencontrer l'affirmation du mouvement de la terre ? (Et vous savez que dans un texte fondamental du *livre de la révolution des globes célestes*, Copernic s'appuie précisément sur ces Pythagoriciens pour présenter sous le couvert d'une tradition antique l'hypothèse héliocentrique.)

Là encore, et pour la seconde fois, il semble que nous ayons franchi le seuil de la pensée moderne. Ce qui n'empêche que cette souveraineté de la raison pure, liée à l'établissement d'une méthodologie entièrement désintéressée et spéculative, les Pythagoriciens eux-mêmes l'ont compromise lorsqu'ils se

sont amusés ou obstinés à revêtir les nombres de propriétés pseudo-mystiques avec autant de fantaisie qu'en offrent les traditions des sociétés primitives. (Pour les Pythagoriciens la justice est un nombre carré, 4 ou 9 à volonté. Le mariage, c'est le nombre 5 puisque 2 est le premier nombre féminin, 3 le premier nombre masculin ; leur addition définit le couple conjugal. 7 est dans la décade le seul nombre qui ne soit produit par aucun autre et qui n'en produise aucun : il exprimera la parthénogénèse et la virginité de Pallas Athéna.)

Scruple d'intelligence, chimère d'imagination, les deux extrêmes se présentent à nous dans leur rencontre pythagoricienne. Ils ne seront pas cependant entièrement confondus ; car nous savons que vers le V^e siècle il s'est produit une séparation entre les Pythagoriciens qui revendiquaient le titre de *mathématiciens* et ceux qui, sous le nom d'*acousmatiques*, demeurent fidèles à l'enseignement du secret du maître. Conséquence d'une hiérarchie dans les degrés d'initiation, ou schisme à l'intérieur d'une secte, rupture d'un Pythagorisme d'école avec un Pythagorisme d'église, il n'est pas facile d'en décider. Du moins cette opposition entre *acousmatiques* et *mathématiciens* fait ressortir l'ambiguïté foncière de la pensée pythagoricienne.

Enfin, après Thalès de Milet, précurseur de la physique, après Pythagore de Samos émigré dans la Grande Grèce, c'est, avec Xénophane de Colophon, le premier nom de l'école éléatique, un troisième souffle qui, parti des rives d'Asie Mineure, va contribuer à déterminer le sens dans lequel l'esprit européen devait s'engager. Et ici nous n'avons plus à interpréter des témoignages vagues et problématiques. Nous possédons les textes eux-mêmes où l'exigence de pureté religieuse, dans la plus nette conscience de son devoir et de son droit, se dresse en face des représentations traditionnelles et des croyances populaires.

Avec autant de vigueur, avec autant de clarté qu'on pourrait en trouver aujourd'hui dans les traités de sociologie contemporaine, Xénophane dénonce l'anthropomorphisme primitif. « Les mortels se figurent que les dieux sont engendrés comme eux et qu'ils ont des vêtements, une voix, une forme, semblables

aux leurs. Les Éthiopiens font leurs dieux noirs et avec le nez camus ; les Thraces disent que les leurs ont les yeux bleus et les cheveux rouges. » Il va même plus loin : « Oui, si les bœufs et les chevaux avaient des mains, et si avec leurs mains ils pouvaient peindre et produire des œuvres d'art comme les hommes, les chevaux peindraient les formes de dieux pareilles à celles des chevaux, les bœufs pareilles à celles des bœufs et ils en feraient des corps sur le modèle de leur espèce. »

(Le supernaturalisme des cosmogonies antiques est donc illusoire. Pour Xénophane, le soleil est une collection d'étincelles produites par des exhalaisons humides.) « Celle qui s'appelle Iris est un nuage pourpre, écarlate et vert d'aspect » ; autrement dit l'arc-en-ciel est un phénomène physique.

↳ Dès lors la mythologie apparaît comme un scandale. « Homère et Hésiode ont attribué aux dieux toutes les choses qui sont opprobre et honte chez les hommes ; vols, adultères, tromperies réciproques. » Paroles décisives, et dont la portée est rehaussée par ce fait que la critique non conformiste ne conduit nullement, comme il arrivera par exemple chez Lucien, à une profession de foi sceptique. Bien au contraire, cette critique prépare l'intelligence d'un Dieu qui est véritablement digne de sa vérité. « Dieu unique et indivisible, qui ne ressemble aux hommes ni par la forme ni par la pensée, qui voit tout entier, pense tout entier et tout entier entend. »

Tel est l'enseignement transmis à travers les vingt siècles de notre histoire occidentale par un aède original et profond qui rompt avec les mœurs de sa corporation, qui est le véritable héros d'une piété sincère. Grâce à lui, et dès la première leçon de ce cours, nous avons gravi le sommet d'où nous apercevons la Terre Promise de la spiritualité européenne. Est-ce à dire que nous devons y débarquer immédiatement ? Question à laquelle nous nous efforcerons de répondre en interrogeant Platon dont l'œuvre recueille l'héritage et du mécanisme de Démocrite et de la mathématique de Pythagore et de la dialectique purificatrice de Xénophane, triple héritage fécondé par l'enseignement et par l'exemple de Socrate. ✓

II

Au début du chapitre précédent, nous avons essayé d'assurer l'objectivité de notre entreprise, de nous mettre en garde contre tout soupçon de reconstitution arbitraire, d'interprétation tendancieuse. Pour cela nous sommes d'abord allés en Afrique Noire ; nous avons demandé à Lucien Lévy-Bruhl d'analyser pour nous quelques faits particulièrement frappants. D'autre part, nous avons rappelé la magnifique synthèse à laquelle M. René Berthelot a donné le titre *La Pensée de l'Asie et l'Astrobiologie*. Enfin nous avons vu comment d'Asie en Europe, un triple courant de pensée annonçait la naissance d'un monde nouveau.

Nous avons eu à considérer la physique des Ioniens qui s'attache à la nature en tant que nature, et cherche à rendre compte de ses phénomènes sans recours à des forces d'ordre immatériel ou transcendant. Avec l'École pythagoricienne la méthodologie mathématique introduit en Europe l'idée et la conscience d'une vérité qui, par sa vertu intrinsèque, s'impose à l'assentiment universel. Avec les Éléates nous est apparu le spiritualisme religieux qui lutte contre la mythologie anthropomorphique, qui en appelle, si l'on peut dire, à la divinité de Dieu.

Physique mécaniste, méthode mathématique, spiritualisme religieux, trois germes appelés à se développer dans le platonisme, qui se retrouveront dans la révolution due à l'auteur des *Principes de la Philosophie*, de la *Géométrie* de 1637, des *Méditations métaphysiques*, par quoi s'est marquée la sortie du moyen âge.

Le développement ultérieur de l'histoire auquel je viens de faire allusion, donnerait à penser que ces trois facteurs sont nés en quelque sorte pour s'associer, pour entrer comme d'eux-mêmes dans l'harmonie d'un système. Or, ce n'est là qu'une apparence. Dans le cours des temps ils se montreront d'abord réfractaires les uns aux autres. Si Platon tente d'en faire la synthèse et de les mettre en équilibre, c'est, comme le dit M. Schuhl à la fin de son très bel *Essai sur la formation de la pensée grecque*, dans un équilibre toujours changeant qui, au moins en son expression littéraire, ne laisse pas de paraître instable, et cette instabilité se traduira par la concurrence de l'*Académie*, École platonicienne, et du *Lycée*, École péripatéticienne, qui pour vingt siècles décidera du destin de l'esprit européen. Bref, reprenant le langage dont nous étions convenus, il y aura dans le monde méditerranéen une crise de la conscience post-platonicienne, succédant à la crise pré-socratique dont nous avons maintenant à examiner de plus près le caractère.

Ce qui la constitue, c'est que nous y voyons se combattre *en fait* des tendances dont nous comprenons cependant qu'*en droit* elles étaient compatibles et complémentaires.

Tout d'abord, en ce qui concerne l'atomisme, auquel aboutit la physique ionienne, la doctrine était certainement sur la voie de la science moderne, mais dans un sens tout à fait général. On y devine une aspiration à l'état positif, mais trahie par l'insuffisance manifeste des ressources positives qui étaient à la disposition de Démocrite. Il s'arrête à l'analyse sans que le processus de décomposition lui fournisse un ordre de relations qui permettraient de reconstituer et de recomposer. Les atomistes ne peuvent faire fond que sur la juxtaposition spatiale qui laisse libre jeu au hasard, c'est-à-dire à l'arbitraire ; l'imagination use et abuse de cet arbitraire pour passer du plan de ce qui devait devenir la science au plan de la métaphysique. Le mécanisme s'érigera en matérialisme, barrant la route aux courants, soit du rationalisme mathématique, soit du spiritualisme religieux, tels qu'ils se manifestent dans l'École pythagoricienne ou dans l'École éléatique.

Mais à leur tour, Pythagoriciens et Éléates s'enferment les uns et les autres dans un dogmatisme dont le résultat sera de les paralyser par leur hostilité mutuelle.

Au cœur de la spéculation pythagoricienne est la certitude d'intelligence et de vérité impliquée par la constitution d'une arithmétique où les relations numériques sont étudiées et comprises d'une façon tout à fait désintéressée, pour le seul honneur, suivant la fameuse expression du mathématicien Jacobi, de l'esprit humain. Toutefois, cet éclat même de la mathématique naissante crée un danger, il risque d'éblouir et même d'aveugler. D'une part le culte du nombre dégénère en superstition ou plus exactement il réhabilite, il perpétue les croyances les plus déraisonnables, et leur crédit ira grandissant avec le retour offensif du mysticisme oriental. D'autre part, la façon dont les Pythagoriciens se représentent le nombre qui est pour eux une réalité en soi, interdit à leur science de suivre ses propres progrès. L'application du théorème de Pythagore à l'hypoténuse du triangle rectangle isocèle, suffit, en effet, pour nous mettre en présence de la quantité, que nous écrivons aujourd'hui $\sqrt{2}$, *incommensurable* avec le côté du triangle. Or, devant cette conséquence rigoureuse, qui met en relief l'exactitude et la fécondité de la méthode, les Pythagoriciens ont été pris d'une sorte de terreur panique. Plutôt que de s'aventurer dans le champ d'exploration que leur génie s'est ouvert, ils crient au scandale et au sacrilège ; ils voueront aux dieux infernaux celui qui a osé divulguer le secret de « l'irrationnel ».

Agissant de la sorte, les Pythagoriciens arment leurs adversaires éventuels, ils les invitent à constater leur embarras mortel en face pourtant de ce qu'il est impossible de contester puisque rien n'est plus simple à tracer que la ligne de l'hypoténuse d'un triangle rectangle isocèle, qui est aussi la diagonale d'un carré. C'est ce procès-verbal de carence qu'enregistre Zénon d'Élée dans les fameux arguments dont Aristote nous a conservé le texte, et il n'est pas nécessaire de dire quelle portée ont ces arguments dans l'histoire puisque des penseurs tout proches de nous, et d'ailleurs éloignés l'un de l'autre, comme Renouvier et Bergson, les

retrouvent constamment au centre de leur argumentation ; Achille aux pieds légers court après la tortue ; et tout en allant dix fois plus vite, il paraît qu'il ne pourra jamais la rattraper ; car chaque fois l'intervalle qui les sépare diminue d'un dixième, il reste toujours un écart, si petit soit-il.

Le raisonnement de Zénon d'Élée suppose qu'il s'est parfaitement rendu compte du processus intellectuel qui est impliqué dans la série : $\frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \dots, \frac{1}{n}, \frac{1}{2n}$, etc., dont la somme est égale à l'unité, puisqu'elle en diffère aussi peu qu'on voudra. Il semble donc que le calcul infinitésimal soit déjà fondé tel que nous le verrons se développer au XVII^e siècle. Or en fait, c'est le contraire qui s'est produit. Comme il devait arriver pour la géométrie non euclidienne que Saccheri n'a inventée que pour en démontrer l'absurdité.

Zénon ne s'attache aux propriétés d'une semblable série que pour en récuser l'intelligibilité, pour la jeter, si je peux ainsi parler, dans les jambes des Pythagoriciens. Ainsi la cause de l'infinitésimal s'est trouvée condamnée avant même d'être entendue et justifiée. L'éristique de Zénon d'Élée, qui met en relief l'impuissance de l'arithmétique des nombres entiers à franchir les limites du fini, sera pendant toute l'antiquité, même pour des penseurs illustres du XIX^e siècle, considérée comme un défi à la raison humaine en général.

Historiquement la réfutation par Zénon de l'hypothèse pythagoricienne d'une multiplicité discrète sera mise au service de la thèse éléatique qui prend pour principe l'inséparabilité de l'être et de la pensée : On peut parler du non-être, on ne peut pas le penser. C'est un mot, ce n'est pas une chose. Il n'y a donc d'autre existence que celle du tout. Existence inengendrée, dira Parménide, impérissable, entièrement constituée d'une seule pièce, inébranlable, interminable, qui jamais ne fut ni ne sera, puisqu'elle est dès maintenant tout entière à la fois, une, continue. L'inspiration de l'Éléatisme est, à la lettre, sublime. En fait, elle ne sera pas étrangère à la métaphysique de Platon, de Plotin, de Spinoza. Mais sous la forme que lui a donnée Parménide, elle est un

paradoxe criant puisqu'elle rejette hors de la pensée, dans le néant des apparences mouvantes, le monde des phénomènes, lequel pourtant s'impose à l'expérience quotidienne puisqu'il constitue le flux de la vie pour nous comme pour tout ce qui nous entoure. ✓

Si donc nous nous arrêtons à ce moment pour faire le point de l'état où est parvenu l'esprit européen, nous avons à enregistrer une faillite ou du moins à prendre acte d'une impasse, d'une *aporie* comme disaient les Grecs. Sur la base des intuitions les plus riches d'avenir, intuition de l'atome, intuition du nombre, intuition de l'être un et total, se construisent des systèmes fermés sur soi — et leur opposition mutuelle entraîne une crise de lassitude comme celle qui apparaît à la fin du moyen âge ; l'esprit européen en sort par Socrate et par Platon, comme plus tard il le fera par Montaigne et par Descartes.

J'ai prononcé le nom de Socrate. Il est certain qu'il y a eu, partageant l'histoire du monde ancien, exerçant encore une action directe sur notre pensée et sur notre conduite, une révolution socratique, il est certain également que cette révolution est due à l'ascendant d'un homme. Mais autant il est facile de faire le portrait de cet homme, autant il est malaisé de garantir la ressemblance. Socrate, personnage populaire, devait tenter la verve d'un auteur comique. Il avait 47 ans, lorsqu'il fut mis sur la scène par Aristophane dans les Nuées. Socrate y est dépeint, aux yeux de ceux qui avaient l'occasion de le rencontrer tous les jours, comme le plus puéril des physiologues et le plus méprisable des sophistes. Or, au témoignage d'Aristote, Socrate se détournait des études physiques pour ne se préoccuper que de questions morales ; et à travers les Mémorables de Xénophon comme dans les Dialogues de Platon, Socrate se montre toujours l'adversaire acharné des sophistes.

N'y a-t-il eu là qu'une transposition perfide ? Nous serions tentés de renvoyer le comique aux artifices du théâtre, si la comédie n'avait tourné en tragédie. C'est le Socrate d'Aristophane qui a été traduit devant le tribunal du peuple sous l'accu-

sation de corrompre les jeunes gens, d'introduire des dieux nouveaux. C'est ce Socrate que le tribunal du peuple a condamné à boire la ciguë. Et depuis, l'âme de l'Europe demeure, comme au calvaire où devait mourir Jésus-Christ, attachée à cette prison où le *Phédon* nous le représente à ses derniers moments. Chez Cicéron, l'académicien Cotta demande : « Parlerai-je de Socrate ? Pour moi, je ne puis lire sans pleurer le récit que Platon a laissé de sa fin. » A la Renaissance, le prince des humanistes, Érasme, fera sa prière à saint Socrate.]

L'expression étonnerait sans doute si l'on pouvait se fier aux *Mémorables* de Xénophon. Suivant Xénophon, la sagesse de Socrate ne serait que la sagesse de l'Athénien moyen, désireux seulement de rendre ses compatriotes attentifs, pour la gestion de leurs affaires privées ou de leurs affaires publiques, au *maximum* de rendement utile. Socrate, le Socrate de Xénophon, se met à leur niveau, ou plus exactement, par la finesse, par la patience de ses interrogations, il les remet à leur propre niveau. Rien de plus en apparence. Et pourtant nous sentons qu'il y a autre chose et que Platon fait déclarer par Alcibiade dans son dialogue du *Banquet* où il a eu la malice d'accueillir Aristophane comme pour lui arracher l'aveu posthume de ses calomnies. Alcibiade y dit de Socrate : « C'est l'être humain qui s'offre à nous tel qu'il semble impossible d'en rencontrer l'égal en raison de sa fermeté. » Cet être a un secret. Alcibiade croit l'avoir deviné, sans tout à fait le pénétrer. Il rappelle cette journée où, au camp de Potidée, Socrate, concentré dans sa pensée, était resté sans bouger du matin au soir et du soir au matin. Le héros de la raison consulte un « démon » qui lui commande, mais uniquement d'une façon négative, qui lui interdit certains actes, afin, semble-t-il, d'assurer la voie qui s'ouvre au progrès un et indivisible de l'intelligence et de la vertu. Le foyer est libéré qui rayonnera en autrui, mais ce rayonnement ne se produit pas du dehors, par un déploiement d'autorité, par les ruses de l'éloquence. L'originalité de l'action socratique consiste en ceci que Socrate se tourne vers les autres pour les inviter, pour les obliger, à prendre conscience de ce qu'ils portent en

Secret

eux-mêmes. Il ne les découvre pas ; il leur apprend à se découvrir, à se rendre capables de se dépasser. ✓

De l'inégalité d'approfondissement résultera la divergence même des courants chez ceux qui, pour avoir entendu Socrate, ne cesseront de se réclamer de sa personne et de son enseignement : Aristippe, Antisthène, Xénophon et Platon. Si de ces centres différents de perspective ou de réfraction, il semble malaisé de remonter à la physionomie exacte du personnage historique, au moins est-il possible de dégager ce qui importe à la destinée de l'esprit européen, le caractère idéal de Socrate tel que les témoignages de ses disciples l'ont transmis et l'ont imposé à la postérité.

Voici une première certitude : il y a une méthode socratique. Aristote y apercevait en germe déjà le processus de l'argumentation syllogistique. Reportons-nous à *l'Entretien* qui, dans les *Mémorables*, se détache comme le type exemplaire du dialogue socratique. Lamproclès est le fils de Socrate et de Xanthippe sa seconde femme, dont l'humeur acariâtre est proverbiale sinon légendaire. Lamproclès réplique aux mauvais propos de sa mère par des rebuffades ; et Socrate soumet son fils à la question : « Dis-moi, mon fils, sais-tu qu'il y a des hommes que l'on appelle des ingrats ? » Lamproclès répond : « On appelle ingrats ceux qui ont reçu des bienfaits, qui peuvent en marquer leur reconnaissance et qui ne le font pas... — Les ingrats ne te paraissent-ils pas devoir être rangés parmi les injustes ? Et ne paraît-il pas que plus sont grands les services reçus, plus leur injustice est criante ? » *Principe général* ; voici maintenant le cas d'espèce auquel il va s'appliquer : « Les bienfaits que nous avons reçus de nos parents ne sont-ils pas les plus grands de tous ? La mère porte avec peine un fardeau qui met ses jours en danger et elle donne le jour à l'enfant en proie à de cruelles douleurs ; elle l'allaitte, etc. »

Les deux prémisses étant reconnues, la conclusion ne peut pas ne pas se dégager dans sa nécessité intrinsèque. Nous possédons ainsi les articulations du syllogisme tel qu'Aristote le recueillera pour en faire la base même de sa logique, avec

toutefois une différence qui est un avantage pour Socrate, et un avantage d'une portée capitale, il s'agit de pratique, non de théorie. Par là le syllogisme de Socrate échappe à la pétition de principe, qui frappe, sinon de mort du moins de fragilité, le syllogisme d'Aristote. La règle de justice et de reconnaissance apparaît, en effet, évidente dès que le sujet pensant y est rendu attentif, comme se manifeste de lui-même le dévouement de la mère à l'enfant.

Le progrès de réflexion, suscité par « l'ironie » socratique, a sa racine dans la conscience, qu'il a pour résultat de transformer. Au terme de *l'Entretien*, Lamproclès n'est plus, lui-même pour lui-même, ce qu'il était au début. Il cesse d'être un individu maltraité par un autre individu et qui réagit comme lui ; il est un fils qui acquiert la connaissance de soi en tant que fils, qui ne pourra comprendre la relation du fils à la mère sans subordonner sa conduite à la loi de cette relation. Science est donc vertu, en ce sens que la sagesse consiste à découvrir notre véritable volonté ; il suffit de l'amener à la lumière de la réflexion pour la rendre irrésistible, puisque désormais elle s'identifie à la réalité même de notre être intérieur. Ainsi, dans ce dialogue d'un ton et d'un contenu si simples, à propos d'incidents bien mesquins de l'existence quotidienne et sous une apparence médiocre de sens commun, ressort ce que l'enseignement de Socrate impliquait de plus profond et de plus fécond, la capacité de progrès moral qui accompagne en chacun de nous l'inhérence de l'humanité à l'homme.

Quelle que soit la portée de cette analyse, nous devons rappeler que la figure de Socrate, telle qu'elle a traversé les siècles, ne demeure cependant pas au niveau où Xénophon a eu le souci de la maintenir. Xénophon était avant tout préoccupé de désarmer rétrospectivement les accusateurs et les juges de son maître, tandis que notre souvenir de Socrate est inséparable des paroles que Platon lui a prêtées dans ses *Dialogues*, des portraits qu'il s'est plu à tracer. Non seulement la bonhomie du père de famille chez Xénophon, la gravité de l'inspiration religieuse chez Platon, forment contraste. Mais Socrate n'aurait

pas été ce qu'il reste pour la postérité, s'il n'avait été capable de remplir *l'entre-deux*, suivant l'expression que Pascal a rendue classique. Entre le sage et le saint il y a place pour le héros. Ce qu'il a payé de sa vie, c'est un effort constant pour soustraire la liberté d'Athènes à la catastrophe que semblait rendre inévitable la décadence de ses mœurs politiques. La racine du mal, Platon en avait placé la confession dans la bouche de Gorgias, qu'il fait parler avec une vanité ingénue et redoutable : « Il m'est arrivé maintes fois d'accompagner mon frère ou d'autres médecins chez quelque malade qui refusait une drogue ou ne voulait pas se laisser opérer par le fer et le feu ; et, alors que n'avaient aucun effet les exhortations du médecin lui-même, moi je persuadais le malade par le seul art de la rhétorique. Un orateur et un médecin iront ensemble dans n'importe quelle ville où une discussion s'engagera devant le peuple ou devant un auditoire quelconque pour décider lequel de l'orateur incompetent, ou du médecin compétent, sera élu comme médecin. J'affirme (continue le Gorgias de Platon) que le médecin n'existera pas. L'orateur sera préféré si c'est son désir. » (Tout le mal est dans cette séparation entre le *Logos pensée* et le *Logos langage*, dans l'écrasement du savoir par l'éloquence.) Et alors quel remède sinon le retour de la forme au fond, la sincérité totale par laquelle l'individu, se détachant de son intérêt, faisant jaillir de sa conscience la loi qui soutient l'équilibre de la cité, y conforme strictement sa conduite ?

De ce point de vue, rien ne surpasse les exemples que Socrate a donnés. Sans s'être jamais de son initiative mêlé à la vie publique, il témoigne, dans deux occasions très différentes, de la fermeté d'un civisme incorruptible. Désigné par le sort comme prytane, il résiste à la volonté du peuple qui prétendait illégalement juger en bloc les généraux vainqueurs aux Arginuses et que leurs ennemis politiques poursuivaient parce qu'ils n'avaient pu, à cause de la tempête, recueillir les morts projetés dans la mer. Plus tard, sous les Trente, il refuse d'obéir à leur inquisition tyrannique et d'aller à Salamine pour arrêter un certain Léon dont ils avaient décidé la mort. Vous savez avec

quelle simplicité sublime cet enseignement s'achève dans le
 Criton : Socrate n'accepte pas de se soustraire à l'effet d'une
 condamnation inique, il veut avant tout maintenir chez ceux
 dont il est responsable l'intégrité du respect à l'égard des lois
 de la patrie.

[Socrate devra boire la ciguë ; et non seulement cela, mais
Athènes sera trahie par celui qui avait été son disciple favori,
cet Alcibiade qui semblait appelé à devenir le meilleur serviteur
de la patrie. Un tel dénoûment ne signifie-t-il pas que la commu-
 nication de personne à personne, que le rayonnement de l'exem-
 plé, ne sont tout de même pas des choses suffisantes ? Il faut
 que soit enraciné dans l'intimité de la conscience ce pouvoir
 expansif de la raison sans lequel il n'y a ni liberté, ni vertu.]

[Ainsi parce que Socrate a vécu, les hommes désormais savent
 qu'il existe un type d'humanité auquel ils peuvent se référer,
 comme à la perfection d'un modèle. Les Stoïciens aimaient à
 dire : la mort n'est pas en elle-même redoutable ; autrement,
 Socrate l'aurait crainte. Il n'en reste pas moins que le sage
 parfait a échoué dans son œuvre immédiate, dans la mission qu'il
 s'était proposée sur l'autorité de l'oracle de Delphes, quand il
 s'est offert à ses concitoyens comme le plus amical et le plus
 perspicace des conseillers.

[Dès lors, pour Platon, dont toute la carrière sera dominée
 par le souci de la destinée d'Athènes, un problème se pose,
 analogue à celui qui inquiétera les disciples de Jésus-Christ :
 démontrer et fonder dans la réalité véritable la victoire de celui
 qui, selon le cours du monde, apparaissait comme vaincu. Il
 s'agira de remonter à la source spéculative de la dégénérescence
 morale de la cité pour reprendre à fond la lutte contre ceux qui
 en sont responsables, contre les sophistes qui se sont servis du
 langage pour corrompre et abolir la pensée. Gorgias se plaisait
 à détruire toute affirmation, il lui paraît impossible de franchir
 la barrière qui subsiste entre ce qui s'exprime et ce qui est à
 exprimer. Ou bien, si avec Protagoras, l'homme prétend malgré
 tout se saisir de l'être grâce à une appréhension immédiate, cet
 être lui échappe au moment où il pense s'en emparer ; et cette

nécessité de flux et de fuite, inhérente à la nature du moment, interdit toute énonciation stable. Le tissu se desserre dont dépendent l'équilibre des choses dans l'univers, la constance des règles dans l'État. Le monde sera livré à la force brutale du tyran, à l'habileté perfide du rhéteur. ✓ *RÉPÉTITION*

C'est de là, de cet abîme de confusion et d'obscurité, que Platon va se frayer un chemin vers la lumière. Ce qui est grand devient petit, ce qui est petit devient grand ; mais quelque chose demeure par delà le changement ; le rapport de grandeur et de petitesse, sur quoi va se porter l'attention du mathématicien. Comme Platon ~~de fait~~ ^{il nous le dit} remarque dans un passage du *Théétète*, six osselets ^{ou six osselets} sont beaucoup par rapport à quatre, et peu par rapport à huit. Rien de plus simple, rien de plus banal si l'on veut. Et pourtant, dès que l'on y réfléchit, la théorie de la connaissance et de l'être va s'en trouver transformée. Le *jugement de prédication*, qui traduit pour le sens commun la démarche naturelle de la pensée, mais qui implique évidemment le cercle vicieux du réalisme, cède la place au *jugement de relation* qui permet de suivre l'approfondissement progressif du savoir rationnel. De la multiplicité mobile et fuyante avec laquelle jouaient les sophistes de l'école d'Héraclite à l'unité pure des Éléates qui semble vouer le monde au néant, une chaîne d'intermédiaires est établie, correspondant au développement qu'a pris dans la science grecque la constitution des différentes disciplines de la mathématique. ✓

(Il ne s'agira plus, comme faisaient les Pythagoriciens, de mettre sur le même plan les nombres et les choses en disant que les choses imitent les nombres. C'est l'esprit qui aperçoit dans le sensible la clarté de l'intelligible à quoi ce sensible « participe » ; il travaille pour s'en dégager par son propre mouvement afin de ne plus vivre, afin de ne plus respirer, que dans l'absolu de son principe. Pour Platon, la mathématique est un auxiliaire et non pas un terme. Tout raisonnement sur les nombres ou les figures implique une hypothèse, qui elle-même n'a pas été discutée et justifiée, qui devra emprunter son fondement à la science suprême, à la dialectique.) Et si la mathématique s'applique avec

succès aux phénomènes de la musique ou de l'astronomie, encore convient-il d'être en garde contre ce danger qu'elle détourne l'effort de la pensée sur des objets sensibles qui ne sont que des reflets et des images. « Tu crois donc, dira Socrate dans la *République*, que si quelqu'un distinguait quelque chose, en considérant de bas en haut les ornements d'un plafond, il regarderait avec les yeux de l'âme et non avec les yeux du corps ? Qu'on admire la beauté et l'ordre des astres dont le ciel est orné, rien de mieux ; mais comme tout, ce sont des objets sensibles, je veux qu'on mette leurs objets bien au-dessous de la beauté véritable que produisent la vitesse et la lenteur réelles dans leurs rapports réciproques et dans les mouvements qu'ils communiquent aux astres selon les vrais nombres et selon toutes leurs vraies figures. »

La vocation de l'âme platonicienne est dans la conquête de ce qu'Émile Boutroux devait appeler « *l'au-delà intérieur* » ; dans la communion, au sommet de la dialectique, avec l'unité d'où émane à la fois pour ce qui voit la faculté de voir et pour ce qui est vu la faculté d'être vu ; faculté de connaître chez le sujet, faculté d'être connu chez l'objet. Là se trouve cette unité dont Platon dira qu'elle est supra-substantielle, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, et à laquelle convient le nom de *Bien* précisément parce qu'elle est l'Unité.

Le dernier mot revient donc à Socrate : il n'y a pas d'autre sagesse que la science, et on doit dire que par elle-même l'intelligence est vertu. L'ascèse spéculative de l'idéalisme platonicien est aussi ascèse pratique. Lorsqu'il a chassé les poètes de la *République*, Platon a entendu faire table rase des mythes de métamorphoses qui font outrage à la vérité. « Qu'aucun poète ne se permette de nous dire : *les dieux vont de ville en ville déguisés sous des formes étrangères.* » Dieu ne peut pas tromper ; il est la vérité même. Le réalisme moral est condamné en même temps que le réalisme religieux. Les vicissitudes qui accompagnent le rythme de la vie temporelle, les agitations de la multitude, les réactions de l'opinion, tout cela tombe en quelque sorte aux pieds du sage platonicien, pour qui la plus pure lignée de

noblesse hellénique, le plus somptueux déploiement de luxe asiatique, ne sont que mesquineries et néant. *D'ici-bas vers là-haut, s'évader au plus vite.* L'évasion c'est de s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible : or on s'assimile en devenant juste et saint dans la clarté de l'esprit.

Enfin le contraste entre le matérialisme des sophistes et l'idéalisme issu de Socrate s'achève, au deuxième livre de la République, par l'antithèse du tyran absolu et du juste. « Pour le juste, il faut commencer par lui ôter sa réputation afin de pouvoir décider s'il aime la justice ou pour elle-même ou pour les honneurs et les biens qu'elle procure. En un mot, dépouillons le juste de tout hormis la justice ; et pour mettre entre le juste et l'injuste parfaite opposition, que le juste passe pour le plus scélérat des hommes sans avoir jamais commis la moindre injustice, de sorte que sa vertu soit soumise aux plus rudes épreuves sans se laisser ébranler ni par l'infamie ni par les mauvais traitements, mais que jusqu'à la mort il marche d'un pas inébranlable dans la voie de la justice, passant toute sa vie pour un méchant, tout juste qu'il est. (Le juste tel que je le dépeins sera fouetté, torturé, mis aux fers, on lui brûlera les yeux. Enfin, après lui avoir fait endurer tous les maux, on le mettra en croix. Par là on lui fera sentir qu'il faut se préoccuper non pas d'être, mais de paraître juste. » Image prophétique sur laquelle se termine la leçon d'aujourd'hui.)

III

L'esprit européen avait commencé par prendre son vol entre les deux extrémités de la Méditerranée, Asie Mineure et Grande Grèce. Avec Socrate et Platon, il semble qu'il ait replié ses ailes ; il établit son siège en Grèce et particulièrement dans la cité de Pallas. C'est sous la conduite d'Athènes que la Grèce a réussi à maintenir son indépendance contre les masses qui paraissaient invincibles, tant elles étaient innombrables, du Grand Roi. Henri Poincaré a dégagé la moralité de ce spectacle en termes qui nous touchent directement : « Si les Grecs ont triomphé des Barbares, et si l'Europe, héritière de la pensée des Grecs, domine le monde, c'est parce que les sauvages aimaient les couleurs criardes et les sons bruyants du tambour qui n'occupaient que leurs sens, tandis que les Grecs aimaient la beauté intellectuelle qui se cache sous la beauté sensible et que c'est celle-là qui fait l'intelligence sûre et forte ».

Cette force, cette sûreté, que Socrate et Platon exaltent tour à tour, on aurait pu espérer que le peuple athénien fût capable, après sa victoire, d'en maintenir le bienfait. Revenons à ce théâtre d'Athènes où en 423 avant J.-C. Aristophane caricature et vilipende Socrate ; quelques années plus tôt, en 441, au lendemain des guerres médiques, à la veille des guerres du Péloponèse, Sophocle y a fait représenter *Antigone*. Créon commande au peuple thébain de laisser sans sépulture le corps de Polynice « afin qu'il soit dévoré par les oiseaux, les chiens, et qu'il devienne un objet d'horreur. » Mais voici qu'Antigone brave volontairement la mort afin de s'acquitter de son devoir,

d'assurer à son frère la paix du tombeau, « étant née pour partager l'amour et non la haine ». Ce ne sont pas seulement deux caractères qui s'affrontent ainsi à l'intérieur d'un même drame ; ce sont deux âges de la divinité qui se succèdent à l'intérieur d'une même civilisation. Le destin d'Œdipe est d'expié des crimes qu'un arrêt du ciel lui interdisait de ne pas commettre, et la vengeance des Dieux devra s'exercer sur sa postérité innocente, tandis que le trône de Thèbes revient à Créon qui, lui, ne manquera pas d'appuyer des ordres barbares par l'invocation du nom sacré de Zeus. Or, le langage que Sophocle met dans la bouche d'Antigone est tout autre. « Ce n'est pas Zeus qui a proclamé la défense que tu as édictée ; Dikè, celle qui habite avec les dieux souterrains, n'a pas établi de telles lois pour les hommes. Je ne croyais pas que tes proclamations, issues d'un mortel, pussent transgresser les lois non écrites, lois infaillibles des dieux, qui existent, non d'aujourd'hui ou d'hier, mais éternellement, et sans que nul sache, depuis quel temps. » Le poète, expression de l'âme populaire, devance le philosophe. Cet appel à la loi non écrite, hors de toute convention sociale, qui a sa source dans l'universalité du cœur, se retrouvera, terme pour terme, dans le dialogue de Socrate avec le sophiste Hippias, rapporté par Xénophon : « Ne connais-tu pas des lois non écrites ? — Sans doute, ce sont celles qui règnent dans tous les pays. — Diras-tu que ce sont les hommes qui ont porté les lois ? — Et comment le dire, ils n'ont pu se rassembler pour y parvenir ; ils n'auraient même pas pu s'entendre puisqu'ils parlent tant de langues différentes. » Les lois non écrites sont des lois divines, et la dialectique platonicienne ne sera pas autre chose qu'une méthode pour atteindre, par une progression régulière d'intelligence et de volonté, à cette région où, par delà les ombres du sensible, par delà l'opacité inévitable des choses et des hommes, la pure lumière de l'idée règne dans la droiture incorruptible du vrai et du juste.

Ainsi, avec l'enseignement de Socrate sur l'Agora d'Athènes, avec l'enseignement de Platon dans les jardins d'Academos, il semble qu'aurait dû prendre corps dans la réalité de l'histoire

Cet esprit européen dont l'Antigone de Sophocle avait déjà donné conscience au peuple athénien Or, nous savons qu'il n'en a pas été ainsi. Trop courte fut l'époque privilégiée que la postérité a saluée du nom de siècle de Périclès. De cette brusque décadence où disparaît la civilisation proprement hellénique, la condamnation de Socrate a été l'épisode le plus significatif. En fait, Athènes n'a échappé au militarisme de Sparte que pour tomber sous le joug du militarisme macédonien.

La hantise de la menace qu'il sentait peser sur le libre développement de l'esprit commande la carrière de Platon. Elle explique le désir d'évasion qui se manifeste dans le passage capital du *Théétète* que nous avons eu l'occasion de citer. Il est impossible au philosophe de respirer dans la caverne où les intérêts mesquins, les passions cruelles, se rencontrent et se heurtent dans une vaine agitation. L'impératif sera d'en sortir pour ne plus éprouver en soi que la seule présence de l'idée dans la clarté de son essence immuable. Mais alors la question se pose : la formule d'un tel devoir ne se heurte-t-elle pas au devoir contraire ? Le souci de pureté, par lequel se définit le sage ou le saint platonicien, n'implique-t-il pas un égoïsme du salut contraire à cette charité humaine dont le philosophe ne peut pas se départir ? Question éternelle, mais qui tire des circonstances un caractère particulièrement aigu. Si Socrate est mort, précisément pour avoir voulu convertir les Athéniens à la pratique de la réflexion rationnelle, n'est-ce pas manquer à sa mémoire que de se refuser à l'action de pédagogie et de politique qui porte avec elle l'espoir de réparer l'échec de sa mission ?

Ce scrupule de conscience va, sur le terrain spéculatif, s'accompagner d'un certain doute sur la portée de la solution dialectique. Il nous a paru aisé de suivre le mouvement ascendant de l'idéalisme tant que nous demeurions sur le terrain solide des mathématiques. Mais aux yeux de Platon les mathématiques occupent encore une place intermédiaire entre l'obscurité du sensible et la transparence absolue qui doit être la marque de l'intelligible. Le raisonnement y part d'hypothèses concernant les nombres ou les figures, qui sont acceptées sans

discussion et dont la justification dépasse les ressources de la science abandonnée en quelque sorte à elle-même. Qu'y a-t-il au delà des mathématiques, qui puisse satisfaire, selon Platon, l'exigence de l'inconditionnel telle que, peut-être imprudemment, le dialecticien se l'est imposée ?

L'école éléatique, avec Parménide, avait rendu à la pensée grecque un service incomparable en l'orientant vers l'être sous la forme essentielle où la raison l'avoue, sous la forme de l'unité. — Mais ce que le dialogue platonicien, intitulé précisément le *Parménide*, est destiné à mettre en lumière, c'est que cette affirmation de l'unité ne saurait nous sauver d'embarras. En effet, il y a deux façons d'aller de l'Un à l'Être, suivant que le jugement est un jugement de pure unité : *l'Un est un* ; ou un jugement d'existence absolue : *l'Un est*. Les conséquences de chacune de ces formules sont tournées et retournées dans le dialogue avec une virtuosité qui tient du prodige et qui jusqu'à nos jours remplira la postérité d'admiration et d'effroi. Or quelle que soit l'interprétation adoptée, les conclusions apparaîtront en bonne logique également désespérées. Si l'on pose que *l'Un est un*, on s'interdit toute proposition qui s'écarterait de la répétition stérile de l'identité ; si l'on pose que *l'Un est*, on tombe dans la contradiction perpétuelle qu'entraîne nécessairement par rapport à l'unité l'hypothèse dualiste d'une détermination autre que l'Un.

Ainsi, par cette double déduction, Platon semble prendre parti contre son propre idéalisme ; ce qui serait exact si nous l'entendions à la manière dont le présente Aristote, plus préoccupé sans doute de réfuter son maître que complètement soucieux de le comprendre. En effet, dans le cas où l'on attribue à Platon, comme il est arrivé si souvent, l'imagination transcendante d'un monde intelligible superposé au monde sensible, l'idéalisme de Platon sera vaincu par Platon lui-même. Or, et sur ce point la première partie du *Parménide* est péremptoire, Platon a pris à cœur de démontrer qu'une telle conception rendrait impossible ce qu'il veut justifier, c'est-à-dire la participation. Si la participation devait être prise en un sens vertical,

il faudrait bien qu'il y eût entre le monde intelligible et le monde sensible, un intermédiaire ; et cet intermédiaire devrait être relié lui-même par de nouveaux intermédiaires d'une part à l'univers d'en haut, d'autre part à l'univers d'en bas, de telle sorte que la pensée se voit engagée dans une poursuite à l'infini, qui ruinera toute la théorie. ✓

Le dénouement du drame dialectique, tel qu'il est développé par le *Parménide*, Platon l'indique dans le *Sophiste* : au prix d'un « parricide » commis contre Parménide, qu'il avoue nettement mais qu'il se pardonne facilement, Platon libère le rationalisme de l'enveloppe réaliste qui chez les Éléates risquait de trahir la dialectique à chaque pas. La participation suivant le *Sophiste* a lieu, non des choses aux idées, mais entre les idées elles-mêmes : l'Un et le Multiple et le Même et l'Autre, le Fini et l'Infini apparaissent dès lors, non plus en *contradiction*, mais en *corrélation*, de telle sorte que toutes ces notions se prêteront à recevoir la norme de la juste mesure, de la proportion harmonieuse, suivant une aspiration constante et profonde du génie hellénique. Particulièrement explicite à cet égard est le passage du *Politique* où Platon insiste sur les deux aspects différents de la science de la mesure ou *métrétique* ; aspect quantitatif où le nombre sera simplement mesuré par rapport à ce qui lui est opposé, le grand par rapport au petit, le double par rapport au simple ; aspect qualitatif où le principe de la mesure est le milieu distant des extrêmes, auquel s'appliqueront des expressions telles que modération, convenance, opportunité, ce que nous traduirions en français par *comme il faut*. Tandis que les insensés se livrent au plaisir jusqu'à perdre la raison et pousser des cris extravagants, Platon réconcilie dans le *Philèbe* l'intelligence et le plaisir. Le *rien de trop* marque le retour au bon sens socratique, comme il prépare la morale de *juste milieu* qui inspirera l'*Ethique* d'Aristote.

Seulement, et j'y insiste, ce qui pour Aristote sera tout près d'être une solution soulève chez Platon un problème singulièrement embarrassant. Entre l'ascétisme inflexible qui, selon le *Théétète*, était la marque du sage platonicien, et cette souplesse

aimable du *Philèbe*, quel lien est-il permis d'établir ? Là-dessus, les Dialogues de Platon restent muets ; et on serait tenté d'ajouter parce que ce sont des dialogues, parce que Platon a délibérément refusé de confier à la littérature écrite sa « pensée de derrière la tête », pour la réserver à l'enseignement de l'Académie.

A-t-on le droit de répondre à cet interrogatoire et de commenter Platon sans avoir sous les yeux ces lignes de la *Lettre VII*, lettre qui, longtemps suspecte, est aujourd'hui considérée assez généralement comme authentique. « Tout honnête sérieux se gardera bien de traiter par écrit des questions sérieuses et de livrer ainsi ses pensées à l'envie et à l'inintelligence de la foule. Quand nous voyons une composition qui est écrite soit par un législateur sur les lois, soit par tout autre sur n'importe quel sujet, disons-nous que l'auteur n'a point pris cela bien au sérieux s'il est sérieux lui-même, et que sa pensée est restée quelque part dans la plus belle région de son être. »

Abstraction faite de cette réserve, deux points nous semblent bien acquis : Le premier, c'est que la diversité d'aspects du platonisme est réelle ; il suffirait de rappeler le titre de deux thèses récentes parmi les plus amples et les plus approfondies qui aient jamais été consacrées à Platon : thèse du R. P. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* ; thèse de M. Joseph Moreau, *La construction de l'Idéalisme platonicien*. Le second, c'est que les *Dialogues* ne nous présentent pas de façon claire et distincte la jonction entre ce qui serait le terme de la dialectique ascendante et ce qui sert de départ à la dialectique descendante. M. Bréhier, dans un article de la *Revue des Études grecques*, consacré à l'ouvrage du R. P. Festugière, disait très justement : « Entre ce point d'arrivée de la montée, l'*Un* ou le *Bien*, et le point de départ de la descente, la multiplicité des éléments de l'Être, existe un hiatus que Platon n'a jamais comblé. On voit Platon renoncer à une construction des êtres à partir du Bien, et en revanche, les constructions qu'il opère dans le *Philèbe*, dans le *Sophiste* ou le *Timée*, prennent leur point de départ au-dessous du Bien, dans une multiplicité d'éléments tels que les cinq genres du *Sophiste*, les quatre espèces

d'être du *Philèbe*, ou les schémas géométriques ou arithmétiques du *Timée*. » ✓

J'ai tenu à lire ce passage, parce qu'il nous fait pressentir et comprendre ce qui importe pour l'avenir de l'esprit européen, la divergence des courants de pensée qui ont pris leur source dans l'influence souveraine du Platonisme. La *République* est au centre de l'œuvre de Platon ; nous y avons relevé la condamnation radicale de la mythologie propagée par Hésiode et par Homère ; l'âme y est expressément invitée à faire table rase des entraînements de l'imagination, pour se tendre tout entière vers la recherche de la vérité suivant la norme stricte de l'intelligence. Et dans cette même *République*, Platon, reprenant un thème du *Gorgias*, développe un mythe qui réhabilite dans l'ombre trouble de la caverne les descriptions de la vie d'avant la naissance et d'après la tombe ; il amplifie ainsi la mythologie du *Phédon* qui semblait déjà substituer l'immortalité temporelle de l'âme à la conscience de l'éternité de l'idée ; et nous n'avons pas le droit d'oublier qu'y fait encore pendant pour le passé le mythe de la chute dans le *Phèdre* : « Tant que l'âme est parfaite et conserve ses ailes, elle plane dans les régions supérieures, et elle administre et règle l'univers entier ; mais lorsqu'elle a perdu ses plumes, elle est entraînée, au contraire, jusqu'à ce qu'elle soit attachée à quelque chose de solide en quoi elle s'établit désormais, s'appropriant un corps terrestre, lequel semble se mouvoir lui-même en raison de la puissance motrice qui appartient à l'âme. » Et le paradoxe, ou l'ironie, veut que ce mythe de la chute des âmes soit dans ce même dialogue du *Phèdre* suivi par une déclaration solennelle formelle, où Platon philosophe dénonce avec une inexorable fermeté de jugement les fantaisies de Platon mythologue. « Celui qui a le courage de parler de la vérité selon la vérité, doit chercher à la fois en dehors du ciel et au delà de la poésie ce qui existe sans aucune forme visible et palpable, objet de la seule intelligence par qui l'âme est gouvernée. »

Le retour offensif du mythe qui peu à peu envahira la littérature platonicienne serait donc un démenti à cet impératif qui

interdit au philosophe de s'écarter de la recherche du vrai. Et on est tenté de voir là comme l'image anticipée de la régression que le monde méditerranéen allait subir par le déplacement du centre de la civilisation qui allait suivre la domination macédonienne et les conquêtes d'Alexandre. Nous n'avons ici qu'à reproduire la déclaration de Joseph de Maistre dans le livre *Du Pape* : « Lisez Platon, vous ferez à chaque pas une distinction bien frappante. Toutes les fois qu'il est grec, il ennuie et souvent il impatient. Il n'est grand, sublime, pénétrant, que lorsqu'il est théologien, c'est-à-dire lorsqu'il énonce des dogmes positifs et éternels, séparés de toute chicane et qui portent si clairement le cachet oriental que, pour le méconnaître, il faut n'avoir jamais entrevu l'Asie. Platon avait voyagé : il y a dans ses écrits mille preuves qu'il s'était adressé aux véritables sources des véritables traditions. Il y avait en lui un sophiste et un théologien, ou si l'on veut, un Grec et un Chaldéen. On n'entend pas ce philosophe si on ne le lit pas avec cette idée toujours présente à l'esprit. »

Nous retiendrons cette distinction singulièrement significative pour notre objet, quitte à nous demander, chacun pour notre compte, où ira notre adhésion, si c'est à la pensée asiatique, à l'astrobiologie excellemment étudiée par M. René Berthelot, ou si c'est à la réflexion libre de l'Europe. Rappelons seulement que l'alternative définie par Joseph de Maistre en termes géographiques acquiert sa portée avant tout dans l'ordre de l'histoire où le conflit va se prolonger et se renouveler. Nous retrouverons aux prises la théologie médiévale dont Joseph de Maistre a la nostalgie, et la science moderne qui, avec Galilée, avec Descartes, prendra conscience définitive de sa méthode et de sa destination. Dès maintenant, nous pouvons remarquer que les deux partis en présence, *théologie médiévale* et *science moderne*, s'estiment en droit de faire valoir des titres contradictoires à l'héritage de Platon et d'invoquer en leur faveur un même dialogue qui appartient à la dernière période de la carrière de Platon, le *Timée*. 

Quand on lit le *Timée*, on voit bien que Platon a eu le pres-

sentiment de ce qui devait devenir une physique scientifique. Il fait appel à la théorie des polyèdres réguliers pour rendre compte de la composition des corps. (Et afin de préciser je rappelle quelques mots d'une conférence donnée le 26 avril 1936 à la Société Française de Physique par W. L. Bragg, alors professeur de cristallographie à l'Université de Manchester, sur l'exploration du monde minéral à l'aide des rayons X. Nous sommes bien loin de Platon, et, pourtant M. Bragg s'exprime ainsi : « Le monde que nous allons étudier sera gouverné par les lois de la géométrie. Nous parlerons de tétraèdres, d'octaèdres, d'angles, de surfaces et d'arêtes. Afin de l'apprécier, ce monde, il nous faudra ressembler aux géomètres grisés, ravis par la beauté des formes solides géométriques. »)

Seulement, il nous faudra aussi reprendre la réflexion que nous suggérait l'atomisme de Démocrite : il y a un abîme entre la simplicité de l'intuition élémentaire à laquelle Platon se fie et la subtilité de l'expérimentation contemporaine. Et même, on pourrait dire que Platon n'est pas sans avoir eu conscience de ce qu'avaient encore de rudimentaire et d'insuffisant, par rapport à la complexité des problèmes à résoudre, les ressources mises à sa disposition par les mathématiques de son temps ; et c'est cette conscience qui va entraîner la catastrophe. En effet, il manque à Platon la prudence, ou l'habileté, qui lui aurait suggéré d'aborder les problèmes d'une façon lente et scrupuleuse, pas à pas, détail par détail. Du moment qu'il a l'ambition qui avait été celle de ses prédécesseurs physiologues, qu'il s'impose de procurer dès l'abord une explication exhaustive des phénomènes universels, il devient inévitable qu'il renverse le sens de l'effort spéculatif. Au lieu d'aller du simple au complexe, du plus bas au plus élevé, il procédera, au contraire, à partir du haut et du tout.

Il devra donc confronter deux types de causalité, qui correspondent, l'une, à la résultante nécessaire des combinaisons géométriques, l'autre à la suprématie de la proportion, aux considérations d'esthétique et de morale. Entre ces deux types, causalité efficiente et causalité finale, Platon choisit décidément

la seconde, ainsi qu'Aristote devait le faire à sa suite. Seulement, à la différence du disciple et à l'avantage du maître, Platon a traversé les mathématiques ; il a compris la signification rationnelle du mécanisme avant d'en constater l'insuffisance et de se soumettre à la finalité. Dès lors, il va lui être impossible de se dissimuler à lui-même le caractère tout imaginaire du recours à l'explication finaliste ; et, de ce fait, résulte une conséquence capitale : que le *Timée* revêtira délibérément l'aspect d'un récit mythique. Platon parlera le langage d'un anthropomorphisme qui demeure illusoire à ses propres yeux. Il met en scène un Démon qui représente les yeux fixés sur les idées, afin d'ordonner le chaos qui est l'état originel de la matière. C'est sans doute un aveu de défaite ; mais, une fois surmonté le premier scrupule, l'explication totale de tout ce qui peut se produire dans le petit monde humain, dans le *microcosme*, comme dans le grand monde, dans le *macrocosme*, n'offre plus de difficulté. L'imagination de Platon va se déployer sans obstacle, sans frein, capable de séduire les époques obscures que devait traverser l'humanité.

Jusqu'au XVII^e siècle l'esprit européen souffrira de ce hiatus que le platonisme n'a pas réussi à combler entre une dialectique, norme de la vérité selon l'exigence stricte de la raison, et le mythe dont la vraisemblance trompeuse ne peut s'adresser qu'à l'opinion. Et forcément l'incertitude des bases spéculatives se reflétera dans l'attitude pratique. Le point d'arrivée comme le point de départ de l'entreprise platonicienne est le problème de l'État, le problème politique. Et il n'y a pas d'œuvre à qui l'aphorisme qui veut que le paradoxe d'aujourd'hui soit la vérité de demain, s'applique aussi exactement qu'à la *République*. On y voit se dessiner d'une façon très nette des mouvements comme ceux du féminisme, du socialisme, de l'eugénique, qui sont au cœur des préoccupations contemporaines. Par la façon hardie et décisive dont Platon les aborde et les tranche, la politique platonicienne a passé pour le type même de l'utopie. Cependant, si nous nous souvenons que le sage absolu dont le *Théétète* nous a laissé le portrait, répond seul

d'une façon complète à l'idéal platonicien, la prétendue utopie de la *République* figure déjà, de la part de Platon, une résignation au compromis)

C'est malgré lui, en subissant une contrainte, que le philosophe accepte de redescendre dans la caverne dont il a eu le bonheur de s'évader, et qu'il y assume le rôle d'un demiurge politique, appelé à rétablir l'ordre dans le monde des intérêts et des passions. La justice est un équilibre entre les classes de la cité, comme entre les parties du corps et les fonctions de l'âme. La sagesse y entre pour sa part ; mais elle n'est pas la vertu tout entière. Comment, dès lors, en assurer l'empire sur ce qui n'est pas elle ? Par quels moyens le cerveau se fera-t-il obéir du cœur et du ventre, le magistrat du guerrier et du laboureur ou de l'artisan ? Il y faudrait un véritable miracle, jeu du hasard ou inspiration divine, grâce à quoi le philosophe deviendra roi, ou le roi deviendra philosophe. Et nous savons que les expériences tentées par Platon à la cour de Syracuse ne furent pas plus favorables que celles de Voltaire à la cour de Prusse. L'une d'elles faillit tourner au tragique. Au retour de Sicile, dans des circonstances qui sont demeurées obscures, Platon fut débarqué dans l'île d'Égine ; et comme Égine se trouvait en guerre avec Athènes, tout Athénien qui s'y laissait surprendre devait encourir la mort ou l'esclavage. Il s'est trouvé qu'un riche citoyen de Cyrène, dont l'histoire nous a conservé le nom, Annicéris, put racheter et sauver le philosophe. Les amis de Platon se cotisèrent pour rembourser la somme qu'avait versée Annicéris qui refusa, et l'argent fut consacré à l'acquisition du terrain où fut édiflée l'Académie. Ce qui n'empêcha pas Platon de retourner et de tenter auprès de Denys le Jeune l'épreuve qui n'avait pas réussi auprès de Denys l'Ancien.

Si ceux-là mêmes qui disposent du pouvoir et qui avaient fait appel à Platon, se sont montrés réfractaires à son enseignement, il est difficile d'espérer que la vérité vienne directement éclairer le peuple. Et c'est pourquoi Platon arrivera, dans la *République* et dans les *Lois*, à dire que le gouvernement a le droit et même le devoir de mentir. Seulement, une fois renoncé l'idéal

de véracité pour lequel Socrate a vécu, et pour lequel il est mort, quel principe le philosophe pourra-t-il invoquer afin de fonder son autorité ? La voie n'est-elle pas ouverte à toutes les formes de dégénérescences (de démocratie en démagogie, et d'aristocratie en oligarchie, de monarchie en tyrannie) que Platon caractérise avec tant de profondeur inquiète dans les derniers livres de la *République* ? Et par là on s'explique comment avec Aristote, qui recueille l'héritage de la pensée platonicienne, s'accroît la tendance qui substitue l'indicatif au normatif.

Aristote se soucie moins de définir l'État parfait que de décrire du dehors et de classer les différentes formes de constitution, précisant, comme le fera plus tard Montesquieu, les lois qui les régissent. Et le point essentiel, c'est (que cet effort d'Aristote, dans le sens de ce qu'on pourrait appeler une politique positive, trouve son appui dans la morale du juste milieu, laquelle se relie à l'avènement d'une science de la nature qui se placera sur un plan moyen, puisqu'elle écarte à la fois la dialectique qui se prétend au-dessus et le mythe qui s'établit au-dessous. L'opposition irréductible de la dialectique et du mythe mettait en péril l'équilibre du platonisme ; le Lycée se dresse en face de l'Académie.)

Leur rivalité nous semble être tout autre chose qu'un épisode dans l'histoire de la pensée philosophique ; elle recouvre une dualité radicale de perspectives sur le monde et sur la vie qui se partageront pour des siècles la civilisation de l'Europe.

(L'ambition d'Aristote est d'ériger la physique en discipline positive.) Et pour cela, il forge à son service un instrument intellectuel qui prendra la place de la mathématique et rendra par conséquent inutile le recours à la dialectique métamathématique. Cet instrument est le syllogisme. Pour qu'un syllogisme soit logiquement correct, il faut qu'il soit interprété en extension ; par exemple, *Cullias*, petit terme, est contenu dans le moyen terme *homme*, qui lui-même est contenu dans le grand terme *mortel*. Donc système de trois propositions : deux pré-

misses, la majeure qui exprime le rapport de l'espèce au genre : *Tout homme est mortel* ; la mineure qui exprime le rapport de l'individu à l'espèce : *Callias est homme* ; d'où se tire la conclusion, rapport de l'individu au genre : *Callias est mortel*. La déduction est nécessaire, mais pour autant elle est stérile. Nous n'avons fait que monnayer notre savoir pour un déploiement purement verbal. De quel droit aurions-nous pu affirmer que tout homme est mortel si nous n'étions pas assurés que Callias est mortel, si nous ne connaissions par avance ce que nous nous donnons l'air de conclure ? Seulement, par un trait de génie qui, selon nous du moins, est son illusion fondamentale, Aristote fait correspondre à une logique en extension une métaphysique en compréhension. Le moyen terme est cause, ce qui veut dire, pour reprendre notre exemple, que l'humanité n'est pas simplement un degré dans la hiérarchie de la classification, qui va des individus à leur genre commun ; l'espèce, c'est *la forme*, c'est-à-dire cette force interne de croissance et de détermination qui fait que Callias enfant deviendra Callias adulte, que la puissance réalisera l'actualité de son essence.

La relation de la forme et de la matière, de la puissance et de l'acte, va donc devenir le principe d'une explication universelle. La biologie se prolonge aisément en psychologie ; la fonction nutritive sert de matière à l'exercice de la vie sensitive qui elle-même trouve sa fin dans l'exercice de l'intellect pur. Ce sont comme trois âmes qui se superposent, la première nous est commune avec les végétaux et avec les animaux, la seconde avec les animaux seulement, la troisième n'est donnée qu'à l'homme. Vitalisme et animisme se rapprochent jusqu'à se confondre, de même que dans les conceptions primitives, mais traduits maintenant dans un langage abstrait qui leur confère une apparence de raison. La physique d'Aristote voudra n'être qu'une physique des qualités où la distinction du chaud et du froid, du sec et de l'humide, se règle sur l'opposition fondamentale du grave et du léger ; opposition qu'Aristote se représente avec un caractère psychique : pourquoi la pierre tombe-t-elle, pourquoi la fumée monte-t-elle, sinon parce qu'elles souffrent toutes deux d'une

même inquiétude ? Elles aspirent à rejoindre leur *lieu naturel*, qui est pour l'une le centre du monde et pour l'autre l'orbite de la lune.

Comme la pierre et comme la fumée, il faut bien que les astres aient une âme, puisqu'ils se meuvent. Et ce n'est pas tout : leur mouvement est un mouvement circulaire qui se ferme harmonieusement sur lui-même ; il conviendra donc, dans la hiérarchie des âmes, d'attribuer un rang supérieur aux âmes des astres. Le monde que nous habitons laisse toujours une place pour des accidents et des exceptions, pour des monstres, erreurs de la nature, qu'Aristote compare aux fautes du médecin et du grammairien ; et c'est bien pour cela (qu'Aristote prononçait l'aphorisme, presque toujours interprété à contre-sens. Dans les choses terrestres, il n'y a de science que du général. Au contraire dans les sphères célestes règne la nécessité d'une vie bienheureuse. Soustraite à la croissance et à la corruption, la psychologie des astres fournit ainsi la transition entre l'homme et Dieu, qui est pour Aristote le moteur immobile, énergie sans changement, pensée de la pensée et qui, sans que s'altère sa perfection intrinsèque, soutient par le seul attrait de sa beauté la chaîne universelle des puissances et des actes, des moyens et des fins.

Ainsi disparaît cette inégalité de niveau qui, chez Platon, créait un fossé impossible à remplir entre la dialectique et la mythologie. Aristote se place au milieu des choses, dans le centre vital d'où par dégradation et par exaltation il réussit à figurer un tableau d'ensemble, un système homogène. Et par là s'explique la victoire immédiate que le *Lycée* semble remporter sur l'*Académie*. Est-ce à dire qu'il y ait effectivement progrès de l'aristotélisme par rapport au platonisme ? C'est en ces termes que s'est posée la question fondamentale de la métaphysique jusqu'au XVII^e siècle et que quelques-uns, de nos jours, continuent à la définir.

Nous n'avons pas à devancer les temps. Nous ferons seulement observer que le désaveu de la dialectique platonicienne s'accompagne dans l'aristotélisme d'un renoncement au primat de la mathématique tandis que l'expérience s'y ramène à la

forestier. out son précedé. anti capote

simple observation. La physique d'Aristote, qui se donnait pour une science de la nature, est à peu près dépourvue des deux instruments dont nous savons que seuls ils peuvent donner un caractère scientifique à l'étude des phénomènes naturels. Par suite, si la connexion du contrôle expérimental et du calcul est à la base de la logique véritable, la physique d'Aristote sera condamnée à errer sans fin et sans frein dans le tourbillon des antithèses verbales : *matière* et *forme*, *puissance* et *acte*, *essence* et *existence*. En dépit de son vocabulaire abstrait elle marque un retour à cette mentalité que M. Lévy-Bruhl appelle *pré-logique*, qui en tout cas est *préscientifique* ainsi que l'est inévitablement toute doctrine appuyée au réalisme du sens commun.

De quoi témoigne encore la rentrée en scène de la conception astrobiologique qui ferait en quelque sorte repasser la philosophie d'Europe en Asie. Sans doute, Platon avait fait place à l'animation des astres dans le récit du *Timée* et dans l'exposé des *Lois* ; mais en l'un et l'autre cas il a eu la franchise de laisser à ces doctrines leur apparence de fiction délibérée, d'ombre illusoire. (L'infortune d'Aristote consiste en ceci que, sous prétexte de dépasser la mythologie, et en renonçant à l'ascétisme intellectuel de la *République*, il a tenu à justifier la réalité même des âmes astrales.) En prétendant atteindre le plan de la science, il a donné un caractère dogmatique à l'imagination anthropomorphique de la finalité ; par là il a risqué de compromettre tout le progrès d'intelligence accompli depuis Thalès de Milet jusqu'à Démocrite.

Avec Aristote, originaire de Macédoine, on est ainsi conduit à se demander si la période proprement hellénique de l'esprit européen n'est pas achevée, si nous ne sommes pas déjà au seuil du moyen âge. Et voici un fait qui prouve qu'il ne s'agit pas d'un parti pris rétrospectif : « Tandis que le philosophe (*Aristote*), qui a reconnu dans la pensée le principe de tout le reste, préoccupé cependant d'une vénération superstitieuse pour un monde physique, voit encore dans le mouvement régulier des sphères célestes la plus haute forme de la vie, et n'hésite pas à mettre la condition des astres fort au-dessus de celle des hu-

mains, Théophraste se demande si le mouvement circulaire n'est pas au contraire d'une nature inférieure à celui de l'âme, surtout au mouvement de la pensée, duquel naît ce désir où Aristote lui-même a cherché la source du mouvement du ciel. »

La page que je viens de lire est empruntée à l'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote* de Félix Ravaisson, qui est une apologie à peu près constante de l'aristotélisme ; Théophraste est celui qu'Aristote avait choisi pour le remplacer dans la direction du Lycée (On ne saurait trouver témoignage plus direct de cette crise de la conscience européenne que j'ai appelée la crise post-platonicienne, succédant à la crise présocratique.

IV

Dans la période qui va du VI^e siècle au IV^e siècle avant Jésus-Christ, nous avons assisté à la naissance de l'esprit européen. Comme l'a très bien dit Victor Delbos, « c'est en Grèce qu'a surgi l'idée de demander à la considération du monde par l'intelligence, et non pas seulement à une révélation surnaturelle ou à la tradition, ce qui doit être tenu pour la vérité ». Cette connexion de l'intelligence et de la vérité, nettement et franchement affirmée, sans recours subreptice à une imagination transcendante, est impliquée dans les trois courants de pensée que nous avons eu l'occasion de suivre : physique ionienne, aboutissant à l'atomisme de Leucippe et de Démocrite, méthodologie arithmétique des pythagoriciens qui introduit le scrupule de la démonstration rigoureuse ; critique religieuse de Xénophane de Colophon, grâce à laquelle justice est faite de toutes les fables répandues par les poètes et imposées par l'éducation à la crédulité du peuple.

Ces trois éléments de sources différentes et qui d'eux-mêmes n'apparaissent guère convergents, on les retrouve coordonnés entre eux et fécondés l'un par l'autre dans l'œuvre platonicienne qui se constitue à partir du foyer de concentration et de réflexion que signifie l'apparition de cet animateur extraordinaire qu'était Socrate. En langage moderne, nous dirions que Socrate sans avoir rien écrit, sans avoir peut-être professé de doctrine arrêtée, a joué par sa seule présence le rôle d'un catalyseur. Que le monde ne soit plus après Socrate ce qu'il était avant Socrate, c'est ce qu'attestent de façon éclatante l'entreprise et l'influence de Platon.

Avec Platon l'idéalisme rationnel triomphe à la fois du réalisme sensible professé par les physiciens présocratiques et de l'idéalisme subjectif propagé par les sophistes que Socrate a combattus. L'attention de l'homme au progrès de sa propre conscience lui fournit, dans le développement en quelque sorte inné de la connaissance mathématique, la base de toute vérité spéculative qui sera aussi la norme de justice intrinsèque, où il puise l'assurance de satisfaire pleinement sa vocation. *Sagesse, héroïsme, sainteté* se réunissent dans le Socrate platonicien pour dessiner le type exemplaire de l'homme européen.

Mais ce Socrate idéal n'est-il pas destiné à subir le sort qui a été celui du Socrate historique ? C'est sous cette forme que se précise le problème platonicien. Convendra-t-il que le philosophe vive la vie de l'esprit pur, hors de tout compromis et de toute souillure, ou ne doit-il pas retourner, par un mouvement de condescendance et de charité, dans le monde des intérêts et des passions, y lutter pour y apporter l'ordre, la paix et l'espérance, au risque de consentir les concessions que la préoccupation du succès lui semblera impliquer ? Le problème domine la carrière de Platon, et toute son œuvre publiée en recevra un caractère ambigu qui se répercutera sur la direction de son influence.

A cet égard, le *Banquet* offre sans doute la base de référence la plus significative. Dans le passage décisif du dialogue, Socrate se laisse initier à la révélation parfaite de l'amour par Diotime, l'étrangère de Mantinée. La conclusion du discours est d'une évidente netteté. « Le droit chemin pour accéder à la révélation parfaite, ou pour y être conduit par un autre, consiste à partir des beautés de ce monde et, avec cette beauté-là comme but, à s'élever continuellement en usant, disais-je, d'échelons, passant d'un seul beau corps à deux, et de deux à tous, puis des beaux corps aux belles occupations, ensuite des belles occupations, *ἐπιτηδεύματα*, aux belles sciences, *μαθήματα*, jusqu'à ce que, parlant des sciences, on arrive pour finir à cette science que j'ai dite, science qui n'a pas d'autre objet que, en elle-même, la beauté dont je parle, et jusqu'à ce qu'on connaisse à la fin ce qui est beau par soi seul. » ✓

L'aspiration à la clarté pure de l'intelligence ne saurait aller plus loin. Or, c'est précisément ici que la parole écrite risque le plus de se heurter au préjugé vulgaire. De cet effort continu et victorieux pour atteindre l'amour à son degré absolu, la postérité retiendra l'appareil extérieur du récit, qui semble projeter l'ombre de la nuit mystique sur la lumière du sommet. Le *Banquet* deviendra le bréviaire d'un mysticisme souffrant et inquiet. Son impuissance à franchir la zone des intermédiaires est figurée par le caractère trouble, par la condition démoniaque, de l'amour, tel que Diotime en dessine l'image mythique : « Fils de *Pénia*, c'est-à-dire de *Pauvreté*, il est rude, malpropre, va-nu-pieds et sans gîte, couchant à même la terre et sans couvertures, dormant à la belle étoile sur le pas des portes ou sur les routes ; c'est qu'il a la nature de sa mère et fait ménage avec l'indigence. Mais, en revanche et conformément à la nature de son père *Poros* (*Expédient*, ou celui qui se tire toujours d'affaire), il est à l'affût de ce qui est beau et bon ; car il est viril, il va de l'avant, tendant toutes ses forces, chasseur hors ligne, sans cesse en train de trouver quelque ruse, passionné d'invention et fertile en ressources, employant toute sa vie à philosopher, incomparable sorcier, fabricant de philtres magiques, sophiste. Ni mortel ni immortel, à mi-chemin de l'ignorance et de l'amour, il est dans la même journée, tantôt en pleine fleur et bien vivant, et tantôt il se meurt ; puis il revit de nouveau, quand réussissent ses expédients grâce au naturel de son père. Sans cesse pourtant s'écoule le profit de ses habiletés ; si bien que jamais l'Amour n'est indigent ni jamais il n'est riche. »

On ne saurait peindre avec plus de finesse et de grâce les vicissitudes sans cesse renaissantes de la vie mystique. Mais cependant c'est de l'alternative où s'épuise l'expérience des oscillations qui se renouvellent dans tous les pays et dans tous les temps, de l'angoisse à l'extase et de l'extase à l'angoisse, c'est de cela que le rationalisme du *Banquet*, supra-mystique comme le sera plus tard le rationalisme de l'*Éthique* spinoziste, avait à cœur de nous affranchir. Seulement ici le génie du philosophe a été trahi par l'art du poète.

A cette incertitude radicale, qui rejaillit en quelque sorte du procédé littéraire des *Dialogues* sur leur contenu doctrinal, se rattache la crise *post-platonicienne* que nous considérons en ce moment ; d'une part la dégénérescence de l'idéalisme à travers les successeurs de Platon, d'autre part, l'ascendant que devait avoir l'enseignement d'Aristote : *Amicus Plato, sed amicitior veritas*. Or de l'aveu même de Platon, le mythe s'oppose à la vérité, alors qu'il prétend la symboliser et par cela même qu'il n'en est que le symbole. D'autre part, la dialectique, telle du moins que l'interprète Aristote, s'évanouit dans la généralité de ses concepts, incapable de mordre sur la réalité, qui se présente d'abord à nous comme individuelle.

Entre le mythe et la dialectique il y a place pour une science moyenne qui est à ses yeux la physique. L'homme s'insère sur un plan moyen dans l'ordre de l'univers, au-dessus des animaux, au-dessous des astres. Et la vertu se définira en harmonie avec la nature par la recherche d'un équilibre entre deux extrêmes. Ce qui ne veut pas dire qu'Aristote se borne à ce comportement de simple *médiation*, toujours suspecte de verser dans la médiocrité. Au terme de son *Éthique*, comme au sommet de sa *Métophysique*, il se souvient de sa jeunesse platonicienne. Par delà le dynamisme de la finalité réapparaît le spiritualisme de l'*acte pur* qui est l'essence même du Dieu suprême, (et il sera permis à l'homme d'y accéder en tant qu'il prend conscience de l'éternité de la pensée : Comme Dieu toujours, nous quelquefois.)

Mais ce n'est là qu'une thèse en quelque sorte personnelle ; elle ne tient pas au rythme spécifique de la doctrine, qui dans sa contexture intime demeure essentiellement naturaliste. Aristote semble accepter la séparation du politique et du philosophe, à laquelle Platon n'a jamais voulu se résigner : *λέγω δὲ δύο τῷ πολιτικοῦ καὶ τῷ φιλοσόφου.*

Ainsi s'expliquera qu'après Aristote, et par Aristote, les deux grandes Écoles qui vont modeler la figure nouvelle du monde européen, Épicurisme et Stoïcisme, appuieront leur enseignement systématique à l'idée qu'elles se font de la nature des

choses, en renouant la chaîne des cosmologies présocratiques qu'évoquent les noms des antagonistes légendaires, Démocrite et Héraclite : ici les atomes et le vide, là le plein et le continu. ✓

Et le parallélisme ne s'arrête pas là : Épicuriens et Stoiciens s'accorderont encore pour se réclamer, chacun pour leur compte, de penseurs qui tous deux ont entendu Socrate, qui ont appris de lui à devenir, selon l'expression remarquable de Xénophon, artisans de leur propre philosophie, se réservant d'ailleurs d'interpréter les leçons de Socrate dans un sens exactement contraire : *Aristippe* et *Antisthène*.

Pour Aristippe, l'appel à la conscience immédiate ne nous laisse rien à saisir que l'état présent sous la forme du plaisir ou de la peine, état positif qui se prolonge en quelque sorte de lui-même, état négatif auquel il importe de mettre fin aussitôt que possible. Ainsi la morale est inscrite tout entière dans la psychologie, et il en est de même pour Antisthène. Seulement ce qui apparaît immédiatement à la conscience est bien autre. Tandis qu'Aristippe, comme plus tard chez nous Condillac, ne dépasse pas la donnée passive de la sensation, Antisthène se fonde sur ce que Biran devait à son tour dégager comme fait essentiel, la tension de l'être intérieur, l'effort pour l'effort.

La symétrie et le contraste de leurs attitudes se retrouvent enfin sur le terrain politique. Aristippe vient de la Cyrénaïque ; Antisthène est le fils d'une Thrace. Ni l'un ni l'autre ne se sentent engagés par le destin d'Athènes, qui était la préoccupation constante de Socrate et de Platon. Mais, quand ils ont à exprimer leur détachement commun à l'égard de la cité, ce sont des formules opposées qui viennent sur leurs lèvres. Récusant le lien social qui compromettrait la liberté de l'instant, Aristippe disait : « J'ai découvert le moyen pour ne vivre au service de personne : c'est de ne m'attacher à aucun pays. d'être partout un étranger. » Le langage d'Antisthène sera exactement inverse. « Rien n'est étranger au sage parce qu'il a pour patrie le monde. » Sous l'influence de Socrate, et il est à noter qu'un phénomène analogue aura lieu au XVIII^e siècle sous l'influence de Jean-Jacques Rousseau, le retour à la nature détermine un double

courant contradictoire : individualisme radical et communisme absolu, anarchie et collectivisme.

Le problème va devenir d'une singulière actualité lorsque, par l'effet de la conquête macédonienne, puis de la conquête romaine, la forme de la civilisation proprement hellénique aura disparu du bassin de la Méditerranée. L'homme demande le soutien de son armature morale à l'accord de sa conscience, non plus avec la loi de la cité, mais avec l'ordre de l'univers. Dès lors les éléments que nous venons d'évoquer se combineront dans des synthèses qui présentent la précision de véritables composés chimiques ; d'un côté la physique de Démocrite et la morale d'Aristippe, et ce sera l'épicurisme ; de l'autre la physique d'Héraclite et la morale d'Antisthène, ce sera le stoïcisme.

Tel est le spectacle qu'offre le monde gréco-romain au cours des siècles qui précèdent l'avènement du christianisme à la domination spirituelle de l'Europe. Cette période, qu'on appellera *hellénistique* pour la distinguer de l'hellénisme pur, est d'un haut intérêt. Jamais dans l'histoire de l'Occident les âmes ne se sont tournées avec plus de ferveur vers la philosophie ; et la philosophie elle-même, loin d'avoir à compter avec les puissances rivales de la science et de la religion, se crée à elle-même sa science et sa religion, et les intègre dans l'unité solide d'un système afin d'y appuyer l'autonomie de la conduite humaine.

Or cette aspiration commune, cette espérance universelle, vont se heurter à la dualité irréductible de doctrines également cohérentes, également séduisantes, mais destinées à se paralyser sinon à se détruire par leur antagonisme, ainsi qu'il arrivera dans la France du XVII^e siècle quand Jésuites et Jansénistes, puis Fénelon et Bossuet, s'épuiseront en luttes mortelles comme pour laisser la place libre à Voltaire. C'est donc à une nouvelle crise de la conscience européenne que mène inévitablement l'apparition simultanée de l'épicurisme et du stoïcisme. ✓

L'épicurisme se présente sous des dehors simples, comme la philosophie même de la simplicité. La connaissance se constitue au contact du sensible, orientée vers la recherche de l'objet élémentaire qui échappe au processus de décomposition. Cepen-

dant pour parvenir jusqu'à l'atome il faut que l'intuition se prolonge au delà de la donnée immédiate, encouragée dans son élan par un spectacle privilégié comme celui des grains de poussière dansant dans un rayon de soleil. ✓

Ce n'est pas tout encore : afin de comprendre comment les particules indivisibles réussissent à se rencontrer, et forment par combinaison les différentes espèces de corps inorganiques ou vivants qui peuplent l'univers, Épicure suppose que les atomes sont susceptibles de dévier, fût-ce aussi peu que l'on voudra, de la ligne droite suivant laquelle les gouttes de pluie nous paraissent tomber. Propriété curieuse, d'autant plus curieuse qu'on pourrait être tenté d'y voir une anticipation du « principe d'incertitude » que l'atomistique contemporaine a été amenée à concevoir par le double progrès de l'analyse mathématique et de la technique expérimentale. Rien de tel cependant chez Épicure. S'il parle de la *déclinaison* comme d'une propriété primordiale des atomes, c'est, tout au contraire, parce qu'il se soucie très peu de l'objectivité scientifique. Il invoque tout bonnement la conscience du libre arbitre qu'il transfère sans difficulté du monde psychique au monde physique. Les vers de Lucrèce sont célèbres : « Si toujours les mouvements sont solidaires, si toujours un mouvement nouveau naît d'un plus ancien suivant un ordre inflexible, s'il n'est pas vrai que par leur déclinaison les atomes prennent l'initiative d'un mouvement qui rompt les lois du destin pour empêcher la succession indéfinie des causes, d'où vient dis-je, ce pouvoir arraché au destin, qui nous fait aller partout où nous conduit notre volonté et, comme les atomes, nous permet de changer de direction, sans être déterminés par le temps ni par le lieu, mais suivant le gré de notre esprit lui-même ? » Ainsi, et la même remarque sera vraie aussi du stoïcisme, alors même que les Épicuriens exposent leur éthique comme si elle avait pour base une physique de l'univers, il est manifeste que leur prétendue science a été modelée en vue de la conception morale et religieuse qui leur tenait à cœur. ✓

Y a-t-il des dieux ? Le seul fait que la question puisse être soulevée suffit pour légitimer une réponse positive. Les dieux

existent du moment qu'ils sont objets de perception, serait-ce seulement en rêve. S'ils existent, c'est en tant qu'atomes de première qualité pour ainsi dire, capables de conjurer sinon éternellement, du moins très longtemps, les menaces de décomposition. Épicure veut qu'ils soient libres de tout souci, incapables également de se créer des affaires et d'en susciter aux autres, matérialisme d'apparence naïve, et d'autant plus que les Épicuriens n'hésitent pas à se représenter leurs dieux comme doués de la voix et conversant entre eux. Mais cette naïveté de figuration n'est que l'envers d'un effort vigoureux pour faire table rase des représentations populaires qui engendrent une crainte superstitieuse, liée aux prodiges de la nature ou aux prédictions des oracles. « L'impie n'est pas celui qui détruit la croyance aux dieux de la foule, mais celui qui attribue aux dieux des opinions de la foule. » C'est une paix divine que la critique d'Épicure, comme celle de Xénophane de Colophon, se propose de rendre à l'âme humaine ; et l'on sait avec quel enthousiasme Lucrèce célèbre la sainteté de l'entreprise.

Le raffinement d'atomisme, qui rend subtile et fluide la représentation des dieux, explique le progrès de la morale épicurienne par rapport à ce qu'on pourrait appeler l'instantanéisme de l'École cyrénaïque. « Celui qui domine le plaisir, n'est pas celui qui s'en abstient, disait Aristippe ; c'est celui qui en fait usage, mais sans se laisser conduire par lui, comme le vrai cavalier n'est pas celui qui s'abstient de monter à cheval, mais celui qui conduit sa monture où il veut. » Les Épicuriens profitent du conseil ; toutefois leur prudence prévoit les risques de chute et les inquiétudes, la fatigue et la monotonie. Ils résistent à la suggestion du plaisir pur afin de préserver de tout danger l'équilibre fragile de l'organisme. En nous rapprochant de plus en plus de la simplicité, nous avons non seulement le moyen de nous assurer contre les vicissitudes du temps, mais bien plus, nous disposons du passé que nous pouvons ramener à la surface de la conscience pour recouvrir et surmonter les souffrances présentes. De là une *sublimation*, une spiritualisation véritable, qui inspire les paroles de sérénité intellectuelle qu'à

l'heure de l'agonie Épicure adressait à son disciple Idoménee : « C'est une heureuse journée que je passe, et c'est la dernière de ma vie »; car à toutes les souffrances faisait front le contentement calme de son âme appliquée au souvenir des entretiens passés.

Durant les siècles qui marquent la fin de la civilisation antique, le stoïcisme s'est dressé face à l'épicurisme, baignant dans la même atmosphère, désireux de satisfaire aux mêmes besoins, visant le même but, la liberté de l'être intérieur, mais procédant d'une intuition originelle qui est d'un caractère tout autre. Si l'on voulait résumer d'un mot la conception épicurienne du monde et de la vie, il faudrait dire : toute complication est inutile parce que toute composition est précaire ; le fond de l'être, matériel ou moral, consiste dans l'élément simple et immuable. Pour les Stoïciens, au contraire, la partie n'existe pas en elle-même, indépendamment du tout qui seul constitue la réalité. L'angle sous lequel l'intelligence cherche à saisir l'univers pour se le rendre transparent, ce ne sera pas le discontinu et le vide, c'est le continu et le plein.

Nous touchons ici à ce qu'il y a de plus fondamental dans l'esprit, à la racine de sa structure.

Il s'agira de décider quel ordre de catégories, celles qui relèvent du continu ou celles du discontinu, correspond effectivement à la vérité des choses. Épicuriens et Stoïciens seront d'accord pour donner cette définition à leur problème, comme le seront à la fin du XVII^e siècle Leibniziens et Newtoniens. Mais peut-être une telle position n'est-elle pas aussi nécessaire qu'il le semble ? La mécanique ondulatoire de M. Louis de Broglie nous a fourni le moyen de ne renoncer à aucune des deux manières de voir, de les utiliser l'une et l'autre là même où elles paraissent se heurter violemment et produire l'obscurité par leur interférence. Seulement, c'est l'emploi des mathématiques, c'est (pour nous servir d'une expression qui, depuis Descartes, n'est paradoxale qu'en apparence) la vertu synthétique de l'analyse qui a permis une telle association. Chez les successeurs d'Aristote, comme chez Aristote lui-même, les théo-

ries physiques demeurent des vues métaphysiques qui se livrent en quelque sorte à l'état nu pour un combat sans trêve et sans issue ; on est tenté de dire qu'ici l'antinomie se dévore elle-même.

La cosmologie stoïcienne reprend, pour l'orchestrer et l'amplifier, le thème central du feu héraclitéen. Alors que partout le froid se manifeste cause de dissolution et de mort, la chaleur lie entre elles les parties du corps, resserre leur solidarité à mesure qu'elle est plus ardente. C'est elle aussi qui entretient l'activité de la pensée de telle sorte qu'il n'y aura pas à chercher un autre principe d'explication totale.

Le rapport de la raison humaine et de la nature universelle apparaît donc dans le stoïcisme inverse de ce qu'il était chez les Épicuriens. La tâche de la raison était à leurs yeux de se figurer une nature ramenée à ses éléments inertes, dépouillée par conséquent de tout ce qui caractérise l'homme en tant qu'homme.

Pour le stoïcisme le feu, qui pénètre et travaille la matière sans cesser d'être lui-même matériel, fait de l'univers une réalité vivante parce qu'il l'anime comme l'âme humaine agit dans les membres pour diriger leurs mouvements, pour assurer leur harmonie. Il y a donc une âme du monde, qui est Dieu lui-même, immanent à l'univers dont il soutient l'unité, capable aussi d'exister à part, dans les périodes où le feu se condense en lui-même. La conflagration universelle semble marquer la fin du monde, phénomène qui sera suivi d'une nouvelle période de détente. L'école stoïcienne professe le vieux mythe du retour éternel, dont on sait que, par le hasard d'une réminiscence chez Frédéric Nietzsche, philologue doublé d'un poète de génie, il aura la singulière fortune de séduire à nouveau quelques imaginations du XIX^e siècle.

Et de même revient du fond des âges ce jeu d'analogies auquel Platon avait fait accueil dans le mythe du *Timée*, échange entre le *microcosme* et le *macrocosme*, d'où résulte que la raison humaine, à tous les degrés de son œuvre de tension et de coordination, se reconnaît dans la nature des choses qui doit elle-même son ordre mouvant à l'agitation ininterrompue d'un feu intelligent et artiste.

consulté Florus afin de savoir s'il devait descendre sur la scène pour jouer un rôle avec Néron, et Florus lui répondit : *Descendez-y. Agrippinus lui demanda : Pourquoi donc, toi, tu n'y descends pas ? — Parce que, répond Florus, moi, je ne demande pas de conseil.* » Nous sommes maintenant sous Vespasien. Le héros est Helvidius Priscus, gendre de Thraseas, qui avait été lui-même une des plus illustres victimes de Néron. Comme il redoutait l'autorité morale d'Helvidius Priscus, Vespasien l'avertit de ne pas venir au Sénat : « Il est en ton pouvoir, répondit Helvidius Priscus, de ne pas me laisser faire partie du Sénat ; mais, tant que j'en ferai partie, il faut que je m'y rende. — Soit ! vas-y, mais garde le silence. — Ne m'interroge pas, je me tairai. — Mais il faut que je t'interroge. — Alors, moi, il faut que je dise ce qui me paraît juste. » Et il lui paraît juste de se refuser à reconnaître la légitimité d'un usurpateur ; c'est pourquoi Vespasien fit périr Helvidius Priscus.

Ces traits sont recueillis dans l'enseignement d'Épictète qui, lui, est simplement un affranchi, mais qui s'apparente aux patriciens de Rome par la noblesse et la fierté du sentiment. A quoi bon se sacrifier quand on est matériellement impuissant, quand on est condamné à subir l'abandon et l'humiliation de la défaite ? « C'est que moi, dira Épictète, je veux être ce petit morceau de pourpre qui donne à tout le reste l'éclat de sa beauté : pourquoi me demander de ressembler à la foule ? Comment se pourrait-il alors que je fusse pourpre ? » Tout homme, quelles que soient sa naissance et sa conduite sociale, est en état de tenir le langage qui sera celui d'Épictète devant ses disciples. « Je vous montrerai les nerfs d'un philosophe. Quels sont ces nerfs ? Un désir qui n'est jamais hors de son but, une inclination qui ne dévie jamais en ce qu'elle craint, un élan suivant la règle du convenable, une application soigneuse dans la conduite, un jugement qui ne devance jamais l'examen. Cela, vous le verrez. »

Enfin, par une admirable application de son propre principe, autant le stoïcisme exalte l'énergie libre de l'ancien esclave, autant il infléchit à sa limite de simple humanité l'âme de celui que les circonstances ont placé sur le trône impérial.

Épictète se raidissait dans sa résistance à tout ce qui pourrait l'écraser du dehors ; Marc-Aurèle se détend, au contraire, pour ne pas céder à l'illusion du pouvoir suprême. Dans le recueil des *Pensées* qu'il a rédigées pour lui-même, et qui nous est légué comme un incomparable manuel de piété, c'est lui qui note : « Quels minces esprits, ces petits hommes d'État qui s'imaginent qu'ils sont les créateurs des choses ! N'espère pas la République de Platon ; contente-toi du plus petit progrès. » Et sous une forme plus familière encore, il lui arrive d'écrire : « Si tu avais à la fois une belle-mère et une mère, tu aurais des soins pour la première, et pourtant c'est à ta mère que tu reviendrais sans cesse. C'est ce que te sont maintenant la cour et la philosophie : reviens souvent à celle-ci et repose-toi en elle ; c'est par elle que la cour te paraît supportable et que tu y parais supportable. »

Qu'est-ce qu'être philosophe, sinon s'acquitter de son métier d'homme de bien en suivant la chaîne d'or qui relie le génie particulier de chacun de nous à la nature commune des hommes et des dieux, qui fait de l'adaptation à la loi de l'univers la source de la liberté intérieure ? « Regarde au dedans de toi. Au dedans de toi est la source du bien, une source intarissable pourvu que tu la creuses sans cesse... L'homme éclairé et modeste dit à la nature, qui donne tout et reprend tout : *Donne ce que tu veux ; reprends ce que tu veux* : et il le dit non par défi, mais seulement par docilité et par reconnaissance pour elle. »

Le sentiment heureux de l'harmonie universelle est aussi ce qui doit donner à l'humanité conscience de son unité radicale et préparer l'avènement de la *cité de Dieu* : « Tout me convient qui te convient parfaitement, ô monde ! Rien n'est pour moi prématuré ni tardif, qui est de saison pour toi. Tout est fruit pour moi, que m'apportent tes saisons, ô nature ! Tout vient de toi ; tout est en toi ; tout retourne en toi. » « Un héros a dit : *Chère cité de Cécrops !* et toi, ne diras-tu pas : *O chère cité de Jupiter ?* » D'où cette pensée, que nous ne souffrons de notre propre impatience que par manque aux principes : « Tu as oublié que l'âme de chacun est Dieu et découle de Dieu ; tu as

oublié quelle parenté unit l'homme à tout le genre humain, c'est une parenté non de sang ni de naissance, mais de participation commune à la même intelligence. » Réflexions de philosophe, mais qui revêtent un caractère de sublimité singulière dans la bouche de celui qui, aux yeux du vulgaire, figure la toute-puissance de l'Empire et qui pourtant s'adresse à soi-même cet avertissement : « Prends garde à ne pas te *césariser*, à ne pas te teindre de cette couleur, comme il arrive. Lutte pour demeurer tel que la philosophie a voulu te rendre. Conserve-toi simple, bon, pur, digne, sans faste, ami du juste, pieux, bienveillant, tendre, ferme à remplir tes devoirs. » Et je ne voudrais pas terminer sans ajouter un dernier trait, faute de quoi le tableau n'apparaîtrait pas tout à fait en place. Tandis qu'on rencontre encore aujourd'hui tant d'esprits prêts à déclamer contre l'orgueil qu'ils attribuent aux philosophes, et qui n'hésitent pas à se vanter comiquement de leur humilité, nous trouvons chez Marc-Aurèle l'avertissement précieux : « S'enorgueillir de ne pas être orgueilleux, c'est le pire de tout. »

Alors, nous sommes sûrs de ne pas exagérer l'apport du stoïcisme à l'esprit européen si nous reprenons, une fois encore, les paroles de Montesquieu dans le chapitre auquel nous avons déjà fait allusion : « Les différentes sectes de philosophie chez les Anciens pouvaient être considérées comme des espèces de religions. Il n'y en a jamais eu dont les principes fussent plus dignes de l'homme et plus propres à former des gens de bien que celle des Stoïciens, et, si je pouvais un moment cesser de penser que je suis chrétien, je ne pourrais m'empêcher de mettre la destruction de la secte de Zénon au nombre des malheurs du genre humain. » La réserve sur le Christianisme ne fait sans doute qu'accentuer, dans la pensée de Montesquieu, la portée de son jugement sur les conséquences de cette « destruction », par laquelle s'annonce une phase nouvelle et décisive dans l'histoire de l'esprit européen.

De l'esprit européen qui semble avoir atteint son apogée dans l'Athènes de Périclès, le génie de Platon nous a conservé l'essence spirituelle. Et le platonisme dans son contenu positif est un idéalisme mathématique qui porte avec lui toutes les promesses de notre civilisation. Mais nous avons vu ce qui l'a empêché de remplir son propre programme, et nous avons essayé d'expliquer par là le retour offensif du réalisme physique, tel qu'après Aristote il apparaît à la base des systèmes qui devaient gouverner la vie philosophique des sociétés dans la période précédant la conversion de l'Europe au christianisme, période non plus proprement hellénique, mais hellénistique.

Cette modification de vocabulaire marque une transformation complète des conditions générales dans lesquelles la pensée de l'Europe est appelée à se développer. Comme le dit M. Émile Bréhier dans son admirable *Histoire de la Philosophie* : « On appelle âge hellénistique l'époque pendant laquelle la culture grecque est devenue le bien commun de tous les pays méditerranéens ; depuis la mort d'Alexandre jusqu'à la conquête romaine, on la voit peu à peu s'imposer de l'Égypte et de la Syrie jusqu'à Rome et à l'Espagne, dans les milieux juifs éclairés comme dans la noblesse romaine. La langue grecque, sous la forme de la *κοινή* ou dialecte commun, est l'organe de cette culture. A certains égards, cette période est l'une des plus importantes qui soient dans l'histoire de notre civilisation occidentale. De même que les influences grecques se font sentir jusqu'en Extrême-Orient, nous voyons inversement, à partir

des expéditions d'Alexandre, l'Occident grec ouvert aux influences de l'Orient et de l'Extrême-Orient. Nous y suivons, dans sa maturité et dans son éclatant déclin, une philosophie qui, loin des préoccupations politiques, aspire à découvrir les règles universelles de la conduite humaine et à diriger les consciences. Nous assistons, pendant ce déclin, à la montée graduelle des religions orientales et du christianisme. Puis c'est, avec l'arrivée des Barbares, la dislocation de l'empire et le long recueillement silencieux qui prépare la culture moderne. » Chacune de ces lignes précise à merveille l'objet complexe de notre étude d'aujourd'hui : comment s'est opérée la transmission entre le déclin de la civilisation antique et l'aurore de la culture moderne, avec, au centre, le rôle capital que devait y jouer l'ombre de la pensée platonicienne.

Les exemples, soit d'un Épicure, soit d'un Épictète et d'un Marc-Aurèle, la manière dont les philosophes de l'antiquité ont, su vivre et mourir, montrent à quelle hauteur l'homme européen avait élevé l'humanité. Mais la médaille a son revers. Si Épicuriens et Stoïciens étaient d'accord sur le but, qui était d'établir la liberté de l'être intérieur, d'accord également sur le moyen, connexion étroite de la spéculation et de la pratique suivant les seules voies de la raison, ils différaient du tout au tout quant à la traduction de leur idéal commun. En reprenant l'expression dont se sert Nietzsche pour parler de Hegel et de Schopenhauer, il faudra dire qu'ils furent *des frères ennemis*, destinés à s'égorger les uns et les autres comme jadis Étéocle et Polynice devant les murs de Thèbes, et cela sous les yeux et pour le profit d'un *tertius gaudens*, qui s'attribuera la victoire définitive, en l'espèce l'école fondée par Arcésilas et par Carnéade. Elle a pris le nom de *Nouvelle Académie*, empruntant aux *Dialogues* la méthode de perpétuelle réfutation ironique qui avait été mise par Platon sous le patronage de Socrate. ✓

Ce que la nouvelle Académie a retiré avant tout de l'idéalisme platonicien, c'est l'antidote du dogmatisme qui caractérisait également Épicuriens et Stoïciens dans le domaine physique comme dans le domaine religieux. Encore convient-il de

reconnaître que l'atomisme avec Démocrite avait déjà fait une partie du chemin, puisqu'il récusait l'objectivité des qualités sensibles. Aussi le stoïcisme reste-t-il la cible perpétuelle de la dialectique néo-académique. « S'il n'y avait pas de Chrysippe, il n'y aurait pas eu de Carnéade. »

Entre les Stoïciens et les Néo-académiciens s'engage une sorte de lutte corps à corps, donnant lieu à des épisodes où l'esprit grec se dépeint de la façon la plus pittoresque. « Il s'agit (écrit Brochard dans les *Sceptiques grecs*), d'un raisonnement qui s'appelle le *sorite*. On ajoute à une chose donnée ou on en retranche une quantité insignifiante en apparence ; mais on répète cette opération si souvent que la chose change sans qu'on s'en aperçoive, et le naïf qui s'est laissé conduire est inévitablement amené à quelque sottise. Il est impossible de fixer nulle part des limites précises ; on ne peut savoir ce qu'est un *tas*, ni si un homme est pauvre ou riche, célèbre ou obscur. Mais, dit-on, le sorite est un sophisme. Résolvez-le donc : montrez-en le point faible : c'est le devoir de la dialectique. Chrysippe croit se tirer d'affaire par un plaisant expédient. On lui demandera si trois sont peu ou beaucoup. Il dit : c'est peu. On augmente d'une unité : quatre, est-ce beaucoup ? Avant d'arriver à *beaucoup*, il éprouve le besoin de se reposer. Repose-toi, répond Carnéade ; ronfle même si tu veux. Mais tout à l'heure tu te réveilleras, et on te demandera si, en ajoutant *un* au nombre après lequel tu as gardé le silence on atteint *peu* ou *beaucoup*, il faudra bien que tu répondes. »

Il y a mieux encore, Chrysippe s'appuie sur la logique qui veut qu'une proposition soit vraie ou fausse ; Carnéade lui oppose triomphalement le *Je mens* d'Épéménide le Crétois : « Si tu dis que tu mens et que tu dis la vérité, tu mens, tout en la disant. » Argutie verbale, serait-on tenté de répliquer, si nous, au vingtième siècle, nous n'avions présent à la pensée un fait qui est d'hier, l'évolution si curieuse de l'un des grands initiateurs de la logique, M. Bertrand Russell ; ce qui marque le tournant décisif de sa carrière, ce qui l'a éloigné du « réalisme analytique » tel qu'il l'avait défendu d'abord pour l'amener à com-

prendre enfin les objections de ses critiques, et le convertir au nominalisme radical, c'est précisément le réveil brusque d'Épiménide et la réapparition du *Je mens*.

De la logique à la théologie la Nouvelle Académie poursuit le même jeu tactique. Dans le Dialogue sur la *Nature des dieux*, Cicéron cite à comparaître les deux dogmatismes, épicurien et stoïcien, pour faire jaillir de leur choc la conscience de leur caractère à la fois imperméable et fragile, (témoin cette réplique du Stoïcien Vellius à l'adversaire épicurien : « Je ne comprends pas pourquoi Épicure a dit : *Les dieux ressemblent aux hommes*, plutôt que l'inverse : *Les hommes ressemblent aux dieux*.) Tu me demanderas quelle est la différence : si ceci ressemble à cela, cela ressemble à ceci ; mais, moi, je soutiens que ce n'est pas des hommes que les dieux ont reçu la structure de leur forme. En effet, les dieux ont toujours existé, ils n'ont pas eu de naissance puisqu'ils doivent être éternels ; ainsi, antérieurement à la forme humaine qui constitue l'homme, il y avait celle par laquelle existaient les dieux immortels, et par suite, (il faut dire non pas qu'ils ont une forme humaine, mais que nous avons une forme divine. » Remarque d'une lucidité presque effrayante, qui menace d'être également mortelle pour chacun des partis en présence.)

La concession d'Épicure à la fantaisie anthropomorphique fait sourire. Du moins elle porte avec elle sa critique, celle que nous avons déjà rencontrée chez Xénophane et dans la *République* de Platon. Il est juste de reconnaître qu'Épicure a soin de ne rien introduire dans la psychologie de ses dieux qui fasse participer la divinité aux faiblesses humaines, qui l'engage avec nous dans un commerce d'intérêts, de désirs et de passions. **Malgré** l'enveloppe matérialiste de la doctrine, la lutte de l'épicurisme contre toute conception mercenaire et servile de la vie religieuse est un apport, qui mérite assurément d'être retenu, au progrès de l'esprit européen. ~~W~~

En est-il de même pour les Stoïciens ? Il semble difficile de donner une réponse qui serait entièrement ou positive ou négative. En un sens, il est exact que le stoïcisme a hérité de la tradi-

tion cynique. Antisthène récusait la multitude des dieux populaires, et professait l'unité divine. Chez un Epictète, chez un Marc-Aurèle, nous avons rencontré quelques-uns des traits qui, à travers l'histoire, font ressortir avec le plus d'éclat la pureté de Dieu et la sainteté de l'homme.

Mais le monisme stoïcien est aussi un naturalisme : le monde est Dieu. Sur une méthode d'identification, qui le conduit à tout accepter des croyances vulgaires, l'École développera un optimisme qui ne recule devant aucune puériorité d'anthropocentrisme. Ni Fénelon ni Bernardin de Saint-Pierre ne dépasseront des affirmations comme celles-ci, que les puces sont faites pour nous réveiller à propos si nous dormons trop longtemps ; que nous sommes redevables aux souris qu'elles nous forcent à mieux surveiller nos affaires. D'autre part chacune des forces naturelles va être divinisée ainsi que le voulait la tradition du polythéisme ; à mesure que se prolonge le cours de la spéculation stoïcienne, on verra se compliquer et se raffiner le système de symboles et d'allégories qui opère la jonction de la théologie rationnelle et de la théologie révélée, en assimilant aux plus profondes conceptions des philosophes les figures et les récits qui forment le contenu des croyances vulgaires.

Nous pourrions juger de la valeur intrinsèque du système comme de sa fécondité pour l'avenir, si nous empruntons à Decharme le résumé d'un chapitre de Cornutus : « Parmi toutes les divinités helléniques, il n'en est qu'une à qui les Stoïciens aient attribué une seule et constante signification, c'est *Hermès*. Et cette signification n'a rien de physique. Le messager homérique de Zeus, qui vole de l'Olympe à la terre, a été bien nommé ; il est l'interprète, *ἑρμηνεύς*, celui qui annonce et qui explique aux hommes la pensée divine. En d'autres termes, il est le *λόγος*, la raison qui nous fait participer à cette pensée, et qui nous a été envoyée du ciel, l'homme étant de tous les êtres vivants le seul que les dieux aient voulu faire raisonnable ; que cette raison soit une sorte de parole intérieure, *λόγος ἐνδιάθετος* ou qu'elle s'exprime au dehors par le langage, *λόγος προφορικῶς*, c'est elle qui rend compte de tous les caractères d'Hermès. Il y aura donc ici

une remarquable unité d'interprétation qui, chez les Stoïciens, ne se rencontre nulle part ailleurs. Les poètes avaient dit, et la foule répétait après eux qu'Hermès est fils de Zeus et de Maia. Si Zeus est l'intelligence, le *νοῦς* source première de toute raison, le nom expressif de Maia semblait révéler à l'ingéniosité stoïcienne une autre idée. Maia, c'est l'accoucheuse. De même donc que la sage-femme cherche dans les entrailles de la mère l'enfant pour l'amener à la lumière, ainsi la réflexion et la recherche de l'esprit donnent naissance au *λόγος*. Le fils de Maia a une fonction mythologique essentielle : il est messager, *ἄγγελος*, et un héraut, *κέρυξ*... On l'a aussi appelé justement le Dieu, *ἀπάκτιος*, *ἐρισούριος*, *σῶκος* ; car la raison, incapable de nuire, est de la plus haute utilité, et elle sauve ceux en qui elle habite. Ce *logos* n'est-il pas encore le dieu *διάκτορος* qui fait passer (*διάγειν*) nos pensées dans l'âme d'autrui ; le dieu *ἡγεμόνιος* et *ἐνόδιος*, adoré sur les chemins et dans les carrefours, celui qui doit nous servir de guide dans chacune de nos actions et nous montre la route, sans lui incertaine, du bien ; le dieu des trouvailles, qui appartiennent à tout le monde, car le *λόγος* est le bien commun à tous les hommes ; le dieu *νόμιος* dont le nom semble rappeler la loi morale, imposée par la raison, qui commande et qui défend ; dieu *ψυχοπομπε* qui conduit les âmes où il veut et dont la bague d'or, *χρυσόσραπις*, qui les enchante est le symbole de l'inestimable valeur du *λόγος* ; Dieu *δόλιος* et Dieu *κλέπιης*, qui fait que l'homme, sans s'en apercevoir, est dépouillé de ses opinions fausses ou qu'il s'empare, en voleur, de la vérité ? Les attributs d'Hermès n'auront pas besoin, pour être interprétés, d'une autre idée que celle du *λόγος* conçu à la fois comme la raison et comme la parole raisonnable... »

À travers le voile de la mythologie apparaît cette religion du Verbe, sous sa double forme de lumière intérieure et d'expression littéraire, qui va commander le passage de l'antiquité au moyen âge. Il suffit de rappeler que la même méthode d'identification a été appliquée par les Stoïciens d'Égypte au culte d'Isis et d'Osiris, que Philon, juif d'Alexandrie, s'en est inspiré à son tour pour concilier la culture héritée de la Grèce et la tra-

dition de la foi hébraïque. Seulement cette pseudo-logique de l'analogie, qui a séduit les Stoïciens, les empêche de s'en tenir à un cas privilégié comme celui du Dieu-Verbe. Henri Brémond, pensant peut-être à d'autres qu'eux, parle quelque part « des Païens de la décadence qui prenaient l'*Iliade*, ce conte de fées, pour une somme théologique » ; de même pour l'*Odyssee* : « On imagine un jour, précise Émile Egger, qu'Homère avait tracé les règles de la dialectique dans la description de la toile de Pénélope : la chaîne représentait les prémisses ; la trame la conclusion, et la raison avait pour symbole la lumière dont Pénélope éclairait son ouvrage. »

Dès lors, nous n'avons guère de peine à comprendre que le stoïcisme ainsi dégénéré ait préparé la revanche de l'idéalisme platonicien sur le réalisme physique dont procédaient les philosophies post-aristotéliennes. Ce qui ne signifie nullement que l'influence renaissante du platonisme s'épuise dans l'attitude demi-sceptique de la *Nouvelle Académie* comme si aucune affirmation humaine n'était capable d'aller au delà d'une probabilité graduelle, d'une vraisemblance encore lointaine. L'œuvre de Platon a trop de richesses et d'élan pour se supporter longtemps sur cette ligne de repli. En fait la critique de la *Nouvelle Académie* aura rendu le terrain libre à l'essor du néo-platonisme tel qu'il s'est constitué avec Plotin et ses disciples. Et, pour mesurer l'importance de l'événement dans l'histoire de l'esprit européen, nous n'avons qu'à rappeler ce qu'écrit M. Jean Guitton, un des plus profonds interprètes de saint Augustin. « C'est un fait que le plus fameux des Pères chassa l'obsession du panthéisme et du dualisme par la lecture de Plotin et que le fils de l'*Évangile* s'est découvert en déroulant les *Ennéades*. »

Par rapport à Platon, les Néo-platoniciens ne veulent être, suivant le mot de Plotin, que des exégètes. Les *Dialogues* ont un secret que découvrira la méditation patiente du mystère de l'amour dans le *Banquet*, de la participation à l'Un dans le *Parménide*. Seulement entre Platon et Plotin des temps se sont écoulés qui ont laissé leur trace dans la pensée antique. Du *Timée* à la physique stoïcienne, l'âme du monde, source de la

sympathie universelle, a passé du plan de l'imagination mythique au plan de la réalité véritable. D'autre part, la correspondance de l'intelligence et de l'intelligible, qui marquait la limite de la métaphysique aristotélicienne, sert d'appui pour préparer, au delà d'elle-même, l'accès du sommet platonicien de la dialectique, là précisément où l'*Un* s'unifie avec soi dans la perfection de sa pureté. « Plus d'intermédiaire entre l'homme et Dieu, écrit Plotin, ils ne font qu'un. » Et il ajoute : « aucune distinction n'est possible tant que dure la présence ».

Ces derniers mots sont lourds de conséquences. L'affirmation de l'absolu s'y accompagne d'une réserve liée au caractère intermittent de la « présence ». Comment alors éluder la question éternelle que le mysticisme ne cessera de se poser à lui-même, sans jamais atteindre la quiétude d'une évidence entière ? Il s'agit de savoir à quel signe la conscience devra reconnaître la validité d'un état qui ne peut exister qu'en elle, puisqu'il est d'essence tout intérieure, et qui cependant lui échappe puisqu'il est ravissement hors de soi, *extase*, c'est-à-dire qu'il implique dans sa définition même l'éclipse momentanée de la pensée réfléchie qui seule pourrait fournir un critère et produire l'apaisement.

Si éloignée qu'ait été l'exégèse plotinienne de la physionomie que la Nouvelle Académie attribuait au platonisme, les deux Ecoles ont ceci de commun qu'elles négligent la partie centrale de la doctrine, la hiérarchie méthodique des genres de connaissance que soutient l'usage solide et sûr de l'instrument mathématique. (Plus de dix siècles passeront avant que la chaîne se renoue avec Galilée et Descartes, avant que l'idéalisme reprenne sa marche normale hors de toute déformation sceptique et de toute déformation mystique.)

A cet égard rien ne peut s'imaginer qui soit plus à contre-courant de l'effort vers la lumière de la raison, telle qu'elle nous a paru caractériser l'esprit européen dans sa période proprement hellénique, que la fameuse déclaration des *Ennéades* : « En parlant du principe suprême, nous disons ce qu'il n'est pas ; ce qu'il est, nous ne le disons pas. » Aveu d'impuissance au fond,

mais qui, dans l'intention de Plotin comme dans la perspective de la postérité, va s'ériger en bulletin de victoire. Nous sommes à l'origine du paradoxe le plus violent de l'histoire, le développement de la théologie négative chez les successeurs de Plotin. Damascius proclame dans un excès d'ivresse et d'euphorie le néant de l'*Un* par-dessus l'ineffabilité de l'être, rejoignant ainsi, comme le fait observer Félix Ravaisson, « la nuit ou le chaos des premiers théologiens grecs, l'obscurité inconnaissable des Égyptiens, ou l'abîme des Chaldéens et des Gnostiques ». ✓

Damascius, chez qui s'achève ce mouvement de retour au primitif, est aussi le dernier représentant de la spéculation que nous appellerons non chrétienne, car l'expression de paganisme est tendancieuse et impropre. Déjà en 415 la populace d'Alexandrie avait mis à mort Hypatie pour crime de néo-platonisme. En 529 Justinien ordonne la fermeture des écoles d'Athènes. Or voici qu'éclate un coup de théâtre : à cette heure même la théologie négative a déjà pris racine dans la tradition du christianisme, grâce à l'autorité souveraine dont a joui un écrivain du Ve siècle après Jésus-Christ, tout imprégné de Proclus, mais auquel il est arrivé, on ne sait pas comment, de passer pour avoir été un compagnon de saint Paul, le pseudo-Denys l'Aréopagite. Cette pieuse interversion de dates et de personnages est décisive pour caractériser, dans le bassin oriental de la Méditerranée, la transition du monde antique au monde médiéval.

Pour le bassin occidental, qui intéresse directement l'avenir de l'esprit européen, l'événement se dessine en traits encore plus nets, témoin la page essentielle des *Confessions* où saint Augustin déclare qu'il avait trouvé « la divinité du Verbe éternel dans les livres des Platoniciens, mais non pas l'humilité de son incarnation ». Saint Augustin précise : « Dans les livres des philosophes platoniciens, traduits du grec en latin, j'ai lu, non pas en ces termes en vérité, les thèses suivantes qui y sont présentées dans bien des raisonnements : qu'au commencement était le Verbe et que le Verbe était auprès de Dieu, et que le Verbe était Dieu, que toutes choses ont été faites par lui, et que rien n'a été fait sans lui ; que l'âme de l'homme, bien qu'elle porte témoi-

gnage de la lumière, n'est pourtant pas elle-même la lumière, mais que le Verbe de Dieu, qui est Dieu, est cette lumière véritable qui éclaire tout homme venant au monde. Voilà ce que j'ai lu dans ces livres ; j'y lus aussi que ce Verbe, qui est Dieu, n'était pas né de la chair et du sang ni des désirs sensuels et de la volonté de l'homme, mais de Dieu. Mais je n'y lus pas que le Verbe avait été fait homme, et qu'il a habité parmi nous. » Et saint Augustin s'adresse directement à Dieu : « Je trouvais dans ces mêmes livres que votre Fils unique est éternel comme vous... ; mais qu'il soit mort dans le temps pour les pécheurs, que vous n'ayez pas épargné votre Fils unique, et que vous l'ayez livré à la mort pour les hommes, je ne le vois point dans ces livres, d'autant que vous avez caché ces mystères aux sages du monde, et les avez seulement révélés aux humbles et aux petits. »

Ainsi se juxtaposent brusquement, presque brutalement, la dialectique alexandrine dont procède le prologue de l'Évangile johannique et l'interprétation paulinienne des promesses divines, telles qu'elles étaient inscrites dans la Bible juive. « Saint Augustin appartenait à une double communion : son âme était chrétienne, mais son esprit était formé dans les écoles gréco-romaines. » Cette dualité d'inspiration où, pour reprendre les termes que je viens d'emprunter à M. Guitton, l'esprit serait d'un côté et l'âme de l'autre, va devenir, après saint Augustin et par saint Augustin, un des aspects caractéristiques de l'esprit européen. Seulement, conformément à notre méthode, nous avons à nous demander s'il convient de reconnaître là une synthèse effectivement réalisée ou simplement la formule d'une difficulté appelée à développer ses conséquences critiques dans la suite des temps. ✓

Nous ferions tort à saint Augustin en prétendant retirer de son œuvre l'exposé clair et distinct d'un système qui serait propre à préparer, sinon à justifier, le rapprochement des courants de pensée divergents. Du moins M. Gilson nous avertit utilement dans l'*Introduction à l'Étude de saint Augustin* : « Pas une idée qui s'y définisse avec une rigueur métaphy-

distinctes qui interdit de fermer les yeux sur la divergence des interprétations qu'on présente d'une même œuvre et d'une même autorité, divergence d'autant plus paradoxale que ces interprétations sont appuyées sur des textes où, plutôt encore, qu'elles consistent dans un ensemble de textes littéralement cités et systématiquement mis en ordre, véritables *Sommes augustiniennes*.

La première de ces Sommes c'est l'*Augustinus*, publié à titre posthume en 1640. Jansénius s'y réclame avant tout de la polémique contre Pélagé dont l'hérésie, comme celle de tous les ennemis de la grâce, lui paraît imputable à la philosophie. Par Origène la doctrine remonte aux Stoïciens : de part et d'autre c'est la même confiance dans la nature, la même exaltation de la liberté propre à l'homme et, par suite, le même orgueil qui se met au-dessus de la grâce. Si l'homme est libre, il n'y a plus de libérateur à chercher ; si la nature est sauve, le sauveur est superflu ; le Christianisme est nié. « De même qu'elle est la mère des hérésies, la philosophie, appliquée à la définition des mystères divins, est la mère des erreurs. » La vérité religieuse n'est pas accessible à la raison humaine, elle se compose de faits qui ont été révélés et qu'il ne s'agit que de connaître, tels qu'ils ont été révélés, dans leur pureté et leur intégrité. Jansénius se propose de raconter une histoire dont il emprunte les traits à saint Augustin, « le premier des Docteurs, le premier des Pères, le premier des Écrivains ecclésiastiques après les Docteurs canoniques, Père des Pères, Docteur des Docteurs, subtil, solide, irréfragable, angélique, séraphique, très excellent et ineffablement admirable ».

Le premier homme a été créé dans un état d'harmonie et de liberté qui était alors quelque chose d'efficace et de positif, non que cette liberté rendît inutile la grâce de Dieu, la grâce est un secours nécessaire, rien ne se fait sans elle, mais il était vrai alors que l'homme n'agissait pas uniquement par elle, la grâce était simplement adjuvante et coopérante. C'est pourquoi l'homme a pu opposer à la tendance vers Dieu une autre tendance qui le poussait vers lui-même et vers les créatures. Maître

de choisir entre lui et Dieu, il s'est choisi, il a opposé l'ingratitude à la grâce, il a fait le Dieu, il s'est perdu. Du premier homme à sa postérité le péché s'est transmis par voie naturelle d'hérédité, par voie légitime de solidarité, il est devenu le péché d'origine qui a pesé sur les générations successives. Non seulement, à la suite du péché, la concupiscence a occupé l'homme tout entier, destitué du secours de la grâce, mais encore la *loi* a été promulguée qui a défendu la concupiscence sous la menace des peines éternelles. Seulement quel a été l'effet de cette défense sinon d'irriter en nous cette concupiscence ? « La loi fait, non la mort mais la force du péché. » ✓

La grâce seule est libératrice, et le Rédempteur seul a rendu la grâce aux hommes. En quoi consiste la vertu de cette rédemption ? A-t-elle réintégré l'homme dans la liberté que possédait le premier Adam, de telle sorte que par la seule efficacité du baptême chaque chrétien fût désormais maître de ne plus pécher, qu'il pût par ses seules forces parvenir à la béatitude ? S'il en était ainsi, l'œuvre de la Rédemption aurait été de rendre la grâce superflue ; le médiateur dispenserait l'homme de recourir actuellement à Dieu. Encore une fois, l'homme repris du fol orgueil de l'indépendance, s'érigerait en Dieu : ce serait la négation du Christ, « l'évacuation » de la croix, le retour au péché originel. — Selon Jansénius, il est essentiel au christianisme que le mystère de la Rédemption se renouvelle en chaque homme et pour chaque action ; car la créature, dès qu'elle est abandonnée à elle-même, ne peut manquer d'être entraînée par le poids du corps et du péché : la chute est fatale si Dieu n'intervient pas. A aucun moment, par conséquent, la créature ne peut se fier à elle-même ; « toute charité vient de Dieu », tandis qu'en nous demeure la source perpétuelle du mal. Le dogme aboutit à la parole de l'apôtre : *Le salut s'opère avec crainte et tremblement.*

[L'état de gloire, enfin, est le couronnement de l'œuvre que la grâce divine avait accomplie en l'homme] ; c'est la félicité dont les élus jouiront après le jugement, non parce qu'il a été juste que leurs mérites soient récompensés, mais parce qu'à la faveur de la grâce divine ils ont échappé à la punition de leurs péchés.

Le petit nombre de ceux que Dieu a réservés à la béatitude rehausse encore la condition des élus : la « masse des perdus », destinée à orner le monde, à exercer et à éprouver les fidèles, est un témoignage perpétuel de la puissance et de la miséricorde de Dieu.

Il est inutile d'insister sur le crédit que l'abbé de Saint-Cyran et « le grand Arnauld » valurent à l'augustinisme de Jansénius, qui devint pour Port-Royal la vérité même de la religion, à laquelle Pascal demeura fidèle jusqu'à sa mort.

Voici maintenant la seconde *Somme* composée par un Oratorien, le père André Martin, qui, sous le pseudonyme d'*Ambrosius Victor*, fit paraître de 1655 à 1677 une *Philosophia christiana*, exposant en longs extraits la doctrine même de saint Augustin. Il est à noter que le Père Martin n'avait aucun parti pris contre le Jansénisme. Seulement, par le fait qu'il s'était attaché à la partie philosophique de l'œuvre augustinienne, il lui est apparu que Port-Royal en altérerait le caractère fondamental. Arnauld, qui pourtant s'était empressé de signaler à Descartes l'origine augustinienne du *Cogito*, faisait toute réserve sur le recueil du P. Martin, auquel il reprochait « de ne ramasser que le fatras de saint Augustin, et de laisser les plus beaux morceaux ». Or, précisément, la question est de savoir si les « morceaux » que Jansénius a empruntés aux écrits contre le libre arbitre pélagien sont effectivement les plus « beaux », si du point de vue proprement esthétique l'avantage ne se trouverait pas plutôt dans les textes où l'inspiration johannique qui exalte en Jésus la clarté intérieure du Verbe incréé rejoint la spiritualité d'origine spécifiquement platonicienne.

C'est de semblables textes, que Malebranche, se référant tantôt implicitement, tantôt expressément, à *Ambrosius Victor*, se prévaudra pour y appuyer l'édifice d'une « philosophie chrétienne », l'érudition de Jansénius ne lui en impose pas : « Jamais personne n'a tant cité saint Augustin, et je ne sais si jamais personne a plus corrompu la doctrine de ce Père. » Songeons au dialogue pascalien du *Mystère de Jésus*. Nous ne pouvons concevoir de contraste plus violent que la troisième des *Méditations*

chrétiennes où Malebranche fait à son tour parler Jésus : « Sache que tous les esprits sont unis à moi, que les philosophes, que les impies, que les démons mêmes, ne peuvent être entièrement séparés de moi ; car s'ils voient quelque vérité nécessaire, c'est en moi qu'ils la découvrent, puisqu'il n'y a pas, hors de moi, de vérité éternelle, immuable, nécessaire. » Sans doute cette union essentielle, qui subsiste dans le plan spéculatif, a été par le péché de l'ancêtre des hommes compromise et rompue dans le plan moral. Il a donc fallu que le Verbe descendît sur terre et, sous sa forme de chair, consentît au sacrifice suprême pour ouvrir à l'homme la voie du salut. Mais il reste que l'Incarnation se comprend et se justifie parce que la Raison en est à la fois le principe et la fin : « Qui nous conduira, demande Malebranche, à la raison, qui nous soumettra sous ses lois, qui nous rendra ses vrais disciples ? » Et il répond : « Ce sera la raison elle-même, mais incarnée, humiliée, rendue visible et sensible, proportionnée à notre faiblesse. Ce sera Jésus-Christ, la sagesse du Père, la lumière naturelle et universelle des intelligences. et qui, ne pouvant plus être celle de nos esprits plongés par le péché dans la chair et le sang, s'est fait péché elle-même, et, par la folie de la croix, frappe vivement nos sens et attire par elle nos regards et nos réflexions. »

Ainsi de Pascal à Malebranche se renverse la perspective catholique de la relation entre le temps et l'éternité. Le drame qui se déroule par la volonté invinciblement perverse de l'homme est subordonné au plan conçu de toute éternité par un Dieu que domine le souci de sa propre gloire. Malebranche n'hésite pas à reproduire, dans les premières éditions des *Conversations Chrétiennes*, la prose médiévale où est exaltée « la faute bienheureuse qui a suscité la rédemption d'Adam ». Tandis que Pascal fait consister l'essentiel de la religion dans la transcendance de l'ordre de la foi et de la charité, ordre surnaturel, incomparable par rapport à l'ordre de l'esprit et de la vérité, le christianisme de Malebranche vise à restaurer l'ordre unique qui est l'ordre même de la raison, Malebranche, ayant soin cependant de se couvrir de l'autorité de saint Augustin, pro-

nonce les mots qui paraissent le mieux faits pour heurter les docteurs de Port-Royal. « La foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement. »

Une telle opposition qui atteint aussi profondément les racines de la pensée et de la vie religieuses devait nécessairement se traduire au dehors. Elle entraînera la querelle interminable et inexpiable qui, à partir du *Traité de la Nature et de la Grâce*, met Malebranche aux prises avec Arnauld, et où il n'est pas exagéré de dire que sombre l'augustinisme du XVII^e siècle français puisque saint Augustin, tour à tour néo-platonicien et anti-philosophe, a pourvu l'un et l'autre parti d'arguments également redoutables.

[Si donc la double « communion », gréco-romaine d'une part, chrétienne de l'autre, caractérise l'esprit européen tel qu'il se développe dans cette période curieusement nommée le moyen âge, sorte d'intermède entre deux périodes de marche de la civilisation, on comprend que l'augustinisme n'ait pas semblé l'unique moyen d'équilibrer les éléments de la synthèse. L'aristotélisme s'est offert qui, regardé d'abord avec méfiance, a fini cependant par occuper au XIII^e siècle, puis au XVI^e siècle après le Concile de Trente, comme de nos jours encore avec la nouvelle renaissance du dogmatisme scolastique, une place centrale dans l'édifice commun de la métaphysique traditionnelle et de la théologie catholique. A l'idéalisme du Verbe se substitue un réalisme des intermédiaires, pour Aristote les astres, pour saint Thomas les anges.] ✓

Que ce soit là un nouvel aspect du conflit mis entre les deux inspirations de l'*Académie* et du *Lycée*, il suffit, pour le prouver, de citer la page finale d'une étude que M. Gilson a publiée en 1926 sous le titre: *Pourquoi saint Augustin critique saint Thomas ?* dans la première année des *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*: « Saint Thomas reste avec Aristote contre tous ceux qui se rangent du côté de Platon... D'une part, Platon, qui transporte dans le monde supra-sensible des idées toute la réalité et l'intelligibilité des choses; dès lors en avant, les platoniciens situent toujours dans ce monde des formes pures la source

de toute efficace et de toute vérité. D'autre part, Aristote, qui refuse le scepticisme latent sous le platonisme et tire les conséquences logiques de ce refus ; il y a un élément de stabilité dans les êtres sensibles... Le thomisme serait donc né, en tant que philosophie, d'une décision philosophique pure. Opter contre la doctrine de Platon pour celle d'Aristote, c'était s'obliger à reconstruire la philosophie chrétienne sur d'autres bases que celles de saint Augustin. » ✓

La thèse est accentuée dans une contribution vigoureuse qu'a fournie tout récemment aux *Études carmélitaines*, M. Marcel de Corte, le professeur de l'Université de Liège, bien connu en France pour le soin jaloux avec lequel il surveille l'orthodoxie d'écrivains aussi pénétrés de l'Évangile que MM. François Mauriac et Jacques Maritain. Le titre de cet article est significatif : *Anthropologie platonicienne et Anthropologie d'Aristote*. Et voici quelques lignes de la conclusion. « La tâche la plus urgente de la philosophie est de restaurer le culte des valeurs naturelles. Si l'on n'a pas peur des mots, il faut dire que notre travail historique est de refaire un naturalisme chrétien... se refusant au spiritualisme absolu, à un primat des valeurs spirituelles exclusives des valeurs vitales... Du point de vue philosophique où nous nous sommes placés, une directive très nette se dégage. La philosophie de l'homme, l'anthropologie, *opus perfectum rationis*, ne peut pas être une métaphysique. Elle doit être une physique. »)

Encore pour la clarté du débat, pour l'intelligence de l'histoire, faudra-t-il prendre bien garde à ne pas introduire de confusion dans la terminologie à laquelle on se réfère. Avons-nous le droit de parler comme si la physique d'Aristote était, par rapport à la physique de Galilée, autre chose que la chimie des alchimistes par rapport à la chimie de Lavoisier ? Ce serait le péché le plus grave contre l'esprit que de nous laisser tromper, mi-volontairement, mi-inconsciemment, sur le sens authentique et la désignation d'une discipline qui ne serait pas en réalité ce qu'elle prétend être. Tel est le problème qui a été posé au XVII^e siècle par l'avènement de la science positive. Dès les *Regulae*

ad directionem ingenii, Descartes écrit : « La dialectique vulgaire est entièrement inutile à ceux qui poursuivent l'investigation de la vérité ; il arrive seulement qu'elle puisse parfois servir pour expliquer aux autres des raisons que l'on connaît déjà : aussi doit-elle être transportée de la philosophie à la rhétorique. » Et Malebranche fait écho : « Aristote... ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses, que l'on reçoit par les sens, et que sur ces autres idées vagues, générales et indéterminées, qui ne représentent rien de particulier à l'esprit... Presque tous ses ouvrages (mais principalement ses huit livres de *Physique*, dont il y a autant de commentateurs différents qu'il y a de Règles en philosophie) ne sont qu'une pure logique. Il y parle beaucoup et ne dit rien. » Ces franches déclarations annoncent une phase décisive dans le développement de l'esprit européen. ~~U 772~~

VI

Nous abordons l'époque proprement moderne. Et cette expression de *moderne*, notre méthode veut que nous ne l'accueillions que sous bénéfice d'inventaire. En effet, si nous ouvrons l'Histoire de la Philosophie moderne d'Harald Höffding, nous constatons que l'ouvrage commence par l'analyse de l'humanisme de la Renaissance, tel qu'il se trouve chez Pomponace et chez Machiavel ; la Renaissance marquerait donc le début de la période moderne. Au contraire, lorsque mon collègue Émile Bréhier a conçu le plan d'une Histoire de la Philosophie, il avait divisé les volumes relatifs à l'Occident en deux tomes : 1^o Antiquité et Moyen Age, 2^o Philosophie moderne. Or, la Renaissance fait partie du premier tome ; la Philosophie moderne date du XVIII^e siècle. Il y a donc une question, et naturellement nous nous garderons d'en préjuger la solution. Nous ne saurions décider *a priori* dans quelle mesure l'Europe moderne continue l'Europe du passé, comment et dans quelle mesure elle s'y oppose ; car ce serait admettre implicitement que ce passé lui-même se présente à nous comme simple et homogène, et nous serions loin de compte.

L'esprit européen a pris conscience claire et distincte de soi dans l'idéalisme de Platon, défini par la plus heureuse rencontre entre la rigueur de la méthodologie rationnelle et l'exigence d'une spiritualité pure. Le Platonisme est un point d'arrivée, et il est aussi un point de départ. L'instrument expérimental lui a manqué pour appliquer effectivement les relations constitutives de la science aux données de l'observation. Le *Timée*

« bouche les trous » par le recours au mythe, qui lui-même devait ouvrir la voie au réalisme physique dont précisément le platonisme aurait dû à jamais exorciser le fantôme. De là cette régression dont la période hellénistique nous a offert le spectacle. L'épicurisme et le stoïcisme professent également une doctrine de la sagesse à laquelle son ferme dessein vaudra un ascendant durable pour le gouvernement des âmes. Mais ils se heurtent, d'une part, à une rivalité constante qui les paralyse en quelque sorte du dehors, d'autre part à la faiblesse interne qui a sa source dans la fragilité du postulat dogmatique sur lequel ils ont fait reposer leur explication du monde. Le platonisme rentre en scène avec la critique de la *Nouvelle Académie*, qui, elle-même, a suscité par réaction, ou pour son complément, le renouveau mystique du néo-platonisme alexandrin.

Les deux Écoles se réclament du même enseignement platonicien ; mais elles n'en retiennent, pour ainsi dire, que les extrémités, l'une se situant au niveau le plus bas, l'autre s'installant au sommet le plus élevé. Si elles s'accordent, c'est seulement pour délaisser la méthode de progression lumineuse, de vérification constante, que la culture mathématique porte avec elle. Du moins, à travers les pires divagations des successeurs de Plotin, comme chez les néo-pythagoriciens avec lesquels ils tendent d'ailleurs à se confondre, subsiste le souvenir du prestige inhérent à la souveraineté intellectuelle du nombre. Et lorsque le christianisme a conquis l'Europe, lorsque l'homme européen est devenu l'homme chrétien, c'est grâce à la théorie des Idées que s'opère la jonction de la métaphysique et de la théologie. Cependant la philosophie platonicienne de l'esprit devait à nouveau trouver en face d'elle la philosophie péripatéticienne de la nature quand les Arabes et les Juifs firent connaître toute l'œuvre d'Aristote à l'Occident.

Si grave que ce dissentiment spéculatif apparaisse pour l'histoire de la pensée médiévale, il ne touche pas à ce qui assurait la stabilité de l'équilibre dans la société européenne, à l'unité de la foi, tandis qu'au cours du XVI^e siècle un mouvement se produit qui a pour résultat de ruiner cette unité ; la

Chrétienté d'Occident, qui avait déjà rompu le contact avec l'Église d'Orient, est désormais partagée en confessions rivales, destinées sur le continent à s'affronter dans des conflits sanglants. Un tel événement ne pouvait manquer d'inviter les esprits à réfléchir sur le fondement de leurs croyances, de provoquer une recherche inquiète du contenu originel de la révélation, recherche parallèle dans l'ordre sacré à celle qui n'avait cessé de se développer dans l'ordre profane à mesure que les manuscrits anciens étaient mieux étudiés.

Que le XVI^e siècle, prolongeant l'œuvre du moyen âge, se caractérise par l'ardeur avec laquelle il rassemble les richesses de son passé philosophique et religieux, c'est ce qui est impliqué dans les expressions de *Réforme* et de *Renaissance*. Nous avons à dégager les conséquences de cette attention redoublée à l'histoire pour la marche de l'esprit européen. La curiosité du passé n'aura-t-elle d'autre effet que de distraire les érudits, que d'enrichir la mémoire, au risque cependant de troubler le jugement, de surexciter les passions ?

Allons droit au témoin le plus averti, le plus profond, que nous puissions souhaiter, Michel de Montaigne.

Aujourd'hui nous lisons Montaigne avant tout pour la joie de nous entretenir avec lui comme nous causons avec un contemporain ; il n'y a rien qui nous soit aussi précieux que l'accès familier d'un être qui ne se fait pas illusion à lui-même, qui a pris le parti de se déchiffrer à travers ses goûts et ses humeurs, à travers ses qualités et ses défauts, et qui nous donne ainsi le moyen d'apercevoir « la forme entière de l'humaine condition ». Entre un semblable auteur et le lecteur s'établit le contact personnel qui a la fécondité d'un enseignement persuasif et la douceur d'une intime amitié. ✓

Mais, pour l'objet de notre enquête, il convient de nous replonger et de replonger Montaigne dans la perspective de l'histoire européenne. Alors nous nous apercevons que le repliement sur lui-même du *moi* qui veut être tout pour soi et n'accepte rien d'autre que soi, n'est pas chez Montaigne la démarche spontanée d'un esprit qui serait heureux de suivre sa vocation ;

c'est le dénoûment d'une tragédie qui est essentiellement la tragédie d'une époque. Comme y a insisté Pierre Villey en particulier, la rhétorique stoïcienne, si visible dans les premiers *Essais*, fait place à une profession de pyrrhonisme, conciliable d'ailleurs avec un attachement de plus en plus marqué pour ce Socrate qui disait : « Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien. » Seulement il y a plusieurs manières d'être sceptique. Par exemple, on posera la question de Ponce-Pilate : Qu'est-ce que la vérité ? on répondra qu'il n'y a pas de réponse. Alors toute lumière s'éteint : la racine même de la pensée est coupée, et plus que jamais rien ne repoussera. Or, il ne nous semble pas qu'à aucun moment de sa carrière, dans aucune page des *Essais*, Montaigne ait eu semblable attitude. Au contraire, dirons-nous, c'est parce qu'il demeure fidèle, d'une fidélité entière, à l'évidence intrinsèque du vrai, à l'universalité rigoureuse du juste, qu'il refuse de laisser la pureté de la norme idéale se dégrader au contact du réel. On ne s'attend guère, d'après la réputation qui a entouré Montaigne, à trouver des formules d'impératif catégorique dans les *Essais* ; et pourtant nous n'avons qu'à lire : « Il faut ménager la liberté de notre âme, et ne l'hypothéquer qu'aux occasions justes. » Et ceci encore : « Le jugement doit tout partout maintenir son droit » ; qui conduit à la parole d'un accent décisif : « Le jugement d'un Empereur doit être en dessus de son empire. » ✓

C'est donc en grand seigneur de l'esprit que Montaigne parcourt les domaines de la science, de la philosophie, de la religion, pour y chercher ce qui peut satisfaire l'exigence rationnelle du discernement. « La vérité, comme il est dit dans l'Apologie de Raymond Sebond, doit avoir un visage pareil et universel. » Et de même la droiture et la justice. Mais partout le témoin du siècle va se heurter à une confusion inextricable des idées, à une perversion irrémédiable de la volonté. La clarté inhérente aux démonstrations élémentaires de la mathématique ne fait que mettre davantage en relief le désordre mental, la crédulité puérile, du monde qui l'entoure. « On reçoit la médecine comme la géométrie ; et les batelages, les enchantements, les liaisons, le

commerce des esprits des trépassés, les prognostications, les donifications et jusques à cette ridicule poursuite de la pierre philosophale, tout se met sans contredit. »

Et lorsque, par delà les préjugés du temps, Montaigne remonte aux sources, lorsqu'il interroge les maîtres de la sagesse antique, dans l'espoir qu'à défaut des problèmes trop abstraits et trop subtils de la métaphysique il surmontera le doute quant à la direction de la conduite, c'est la même déception : « Il n'est pas de combat si violent entre les philosophes, et si âpre que celui qui se dresse sur la question du souverain bien de l'homme duquel, par le calcul de Varron, naquirent deux cent quatre-vingt-huit sectes. » La morale nous renvoie à la religion ; le texte de Varron est emprunté à la Cité de Dieu de saint Augustin ; de la faiblesse humaine, il conviendra d'en appeler à la grâce divine. Or, Montaigne, catholique pratiquant, « se faisant conscience de manger de la viande le jour de poisson », et apparemment catholique convaincu, ne peut taire le sentiment que lui inspire le spectacle des guerres de religion : « Je vois cela évidemment que nous ne prètons volontiers à la dévotion que les offices qui flattent nos passions. Il n'est point hostilité excellente comme la chrétienne. Notre zèle fait merveille quand il va secondant notre pente vers la haine, la cruauté, l'ambition, l'avarice, la détraction, la rébellion. A contre-poil vers la bonté, la bénignité, la tempérance, si, comme par miracle, quelque rare complexion ne l'y porte, il ne va ni de pied ni d'aile. Notre religion est faite pour extirper les vices ; elle les couvre, les nourrit, les incite. »

Comment expliquer cela ? Et les questions se précipitent : « Si nous avions une seule goutte de foi, nous remuerions les montagnes de leur place, dict la sainte parole ; nos actions qui seraient guidées et accompagnées de la divinité ne seraient pas simplement humaines ; elles auraient quelque chose de miraculeux comme notre croyance... Si ce rayonnement de la divinité nous touchait aucunement, il y paraîtrait par tout ; non seulement nos paroles, mais encore nos opérations en porteraient la lueur et le lustre. » Et voici jusqu'où Montaigne pousse

la franchise de sa réflexion : « Nous ne recevons notre religion qu'à notre façon et par nos mains, et non autrement que comme les autres religions se reçoivent... Nous sommes chrétiens à même titre que nous sommes ou Périgourdins ou Allemands. Les uns font accroire au monde qu'ils croient ce qu'ils ne croient pas ; les autres, en plus grand nombre, se le font croire à eux-mêmes, ne sachant pas pénétrer ce que c'est que croire. » Ainsi, Torsque Pascal, dans une de ses notes manuscrites, écrira : « Il y a peu de vrais chrétiens, je dis même pour la foi », il n'obéira pas seulement à la sévérité stricte de Port-Royal ; il se souviendra aussi de l'expérience amère qui est consignée par *l'Apologie de Raymond Sebond*.

Pour Montaigne, en matière sacrée comme en matière profane, toutes les issues semblent se fermer à cet appétit d'unanimité humaine qui nécessairement accompagne le déploiement de la pensée : « Notre esprit est un outil vagabond, dangereux et téméraire ; il est malaisé d'y joindre l'ordre et la mesure. » Le seul parti à prendre sera donc en quelque sorte de se laisser retomber sur soi, sur sa conscience, pour l'exercice « d'une juridiction privée » dans la jouissance douce encore, mais résignée, de son intimité.

Telle serait la conclusion de l'œuvre où Montaigne dresse le bilan de la Renaissance et de la Réforme. Cette conclusion est-elle définitive ? Pour parler le langage familier à M. Paul Valéry, sera-t-il inévitable que l'homme, s'embarquant avec Léonard de Vinci pour élargir à l'infini la joie de comprendre et de créer, soit déchu de son espérance, rejeté sur la rive où Narcisse meurt dans la stérile adoration de soi ? ou l'humanisme des temps nouveaux se montrera-t-il capable de relever le défi qu'il s'est porté à lui-même ?

A cette question Descartes répond dans les termes mêmes où Montaigne l'avait définie. De Montaigne à Descartes, qui chacun pour leur époque représentent avec excellence l'esprit européen, nous assistons à une révolution totale ; les valeurs tant spéculatives que morales et religieuses passent du signe

négatif au signe positif. Par Descartes, l'homme reconquiert le droit de prononcer en certitude lumineuse de conscience le mot de vérité. *Ordre et mesure*, Montaigne n'avait associé les deux expressions que pour en dénier l'usage correct à notre intelligence. Descartes, derrière la façon de parler, recherche et médite les façons de penser. La mathématique se constitue comme science de l'ordre en même temps qu'elle est science de la mesure. Et cela ne signifie pas que Descartes se contente d'en retrouver l'application dans les parties déjà développées par les Anciens et dont le moyen âge avait laissé perdre le bienfait. Son génie s'y appuie, mais pour en tirer une conception d'ensemble qui rattache à l'établissement d'une méthode universelle la création des disciplines sur lesquelles va reposer désormais l'édifice de notre civilisation : *géométrie analytique et physique mathématique.*)

Les deux disciplines ont un point de départ commun, la notion de l'espace ; seulement elles sont orientées en sens inverse.

Le but essentiel de la géométrie de 1637 est d'ériger l'algèbre en science autonome. Si nous considérons une équation du premier degré sous la forme canonique que lui donne Descartes,

$$x - 2 = 0,$$

si nous la combinons avec une équation du même type :

$$x - 3 = 0 ;$$

en multipliant les deux équations l'une par l'autre, nous obtenons l'équation du second degré

$$x^2 - 5x + 6 = 0$$

dont les racines sont 2 et 3. Nous possédons ainsi l'idée d'un ordre qui est dans sa simplicité entièrement transparent à l'esprit, qui porte avec lui, peut-on dire, l'absolu de l'évidence. D'autant plus remarquable sera le progrès que Descartes accomplit en prenant comme exemple l'un des problèmes les plus difficiles de la géométrie des anciens, le problème de Pappus ; il montre avec quelle aisance il le résout grâce aux procédés de l'analyse nouvelle qui fait correspondre aux propriétés des

figures les équations de l'algèbre. La pensée mathématique cessera donc d'être subordonnée aux données de l'imagination spatiale ; et par là elle confère à ses principes une clarté et une distinction parfaite de telle sorte que le recours à la prétendue *métamathématique* de Platon devient superflu.

Le développement de l'analyse pure assurera l'essor libre de la spiritualité, sans avoir à s'embarrasser dans les lumières incertaines, dans les ombres fuyantes, de la dialectique. Dire que l'algèbre est « la clé de toutes les sciences », c'est écarter définitivement le spectre du réalisme et c'est apporter à la raison la pleine conscience de sa fécondité. Ainsi que l'indique le grand historien des mathématiques, M. Gino Loria, « les anciens avaient fourni les *substantifs*, tandis que les modernes y ajoutèrent les *verbes* : ce qui était rigide et fixe acquit, par suite, une mobilité illimitée ; l'arithmétique de statique devint dynamique ».

Cette première victoire en laisse présager une seconde d'une portée au moins égale : il s'agira de transporter sur le terrain de la physique la méthode qui réussit aussi complètement pour le passage de l'algèbre à la géométrie. M. Bergson écrit à ce sujet : « La science moderne est fille des mathématiques ; elle est née le jour où l'algèbre eut acquis assez de force et de souplesse pour enlacer la réalité et la prendre dans les filets de ses calculs. » Il n'y a pas de témoignage plus décisif pour répondre à la question posée par la rivalité des Augustiniens et des Thomistes. (Le *Lucée* d'Aristote, sacrifiant l'instrument mathématique à l'instrument logique afin de faire pièce à l'Académie de Platon, a parié pour le mauvais cheval.)

Il est juste de reconnaître que le crédit usurpé par le dogmatisme péripatéticien avait été déjà ébranlé à l'intérieur de la scolastique par les nominalistes du XIV^e siècle. Nos prédécesseurs à l'Université de Paris ont eu, comme le rappelle M. Émile Bréhier, le mérite d'avoir « fait place nette pour le développement de la physique moderne. Ils fondent la mécanique, remplaçant la mythologie des intelligences motrices par une mécanique céleste qui a des principes identiques à ceux de

la mécanique terrestre, et en même temps, rompant les liens de continuité que l'ancienne dynamique établissait entre la théorie physique des choses et la structure métaphysique de l'univers ».

Cependant, il a fallu attendre le XVII^e siècle pour que la précision des rapports mathématiques soit délibérément au service de l'expérimentation, pour que la connexion établie entre l'esprit et la nature dissipe enfin toute incertitude et toute équivoque sur ce qu'exige la recherche de la vérité en physique. Dans l'histoire de l'esprit européen l'époque mémorable et décisive est celle où les Dialogues de Galilée sur L'Équilibre hydrostatique et le mouvement rencontrent le jugement de Descartes qui écrit en 1638, au lendemain du Discours de la Méthode : « Je trouve en général qu'il philosophe beaucoup mieux que le vulgaire, en ce qu'il quitte le plus qu'il peut les erreurs de l'École, et tâche à examiner les matières physiques par des raisons mathématiques. » Et il ajoute : « Il me semble qu'il manque beaucoup en ce qu'il fait continuellement des digressions et ne s'arrête point à expliquer tout à fait une matière : ce qui montre qu'il ne l'a point examinée par ordre, et que, sans avoir considéré les premières causes de la nature, il a seulement cherché les raisons de quelques effets particuliers, et ainsi qu'il a bâti sans fondement. »

Cette déclaration ne fait pas seulement ressortir une diversité de tempéraments et de génies ; elle souligne le caractère paradoxal de la physique cartésienne telle qu'elle est exposée dans les *Principes de la Philosophie*. Descartes s'était mis en garde lui-même contre le double danger de ce qu'il appelle *prévention* et *précipitation*. Or, sa physique consiste en un système théorique beaucoup plus qu'en une discipline positive ; sauf pour les lois du choc, qui d'ailleurs sont inexactes, on y chercherait en vain l'usage méthodique du calcul. Il reste néanmoins que Descartes professe un mécanisme rigoureux. Tout changement, de quelque nature qu'il soit depuis le cours des astres jusqu'aux phénomènes magnétiques, récemment révélés par Gilbert, ou la circulation du sang, découverte par Harvey, s'explique entièrement par des modifications dans le rapport

entre les parties de l'étendue ; ce qui exclut l'intervention de forces d'un ordre supérieur à la matière, plus ou moins apparentées à la volonté humaine.

Derrière l'apparence illusoire des données sensibles, Descartes n'aperçoit d'autre réalité que l'espace envisagé suivant ses trois dimensions, *longueur, largeur, profondeur*. Par là il semble rejoindre la position qui avait été celle de Démocrite ; mais l'atome devient le tourbillon, où l'on pourrait déjà relever un certain pressentiment de l'association entre le corpuscule matériel et l'élément d'onde que de nos jours, appuyé sur les progrès de l'analyse mathématique, M. Louis de Broglie a si brillamment intégrée au savoir positif. Et surtout la gloire revient à Descartes d'avoir énoncé dans toute sa netteté comme dans toute sa généralité le principe d'inertie : un corps abandonné à lui-même poursuit son mouvement en ligne droite et avec une vitesse uniforme, d'où il suivra que le mécanisme suffit désormais à lui-même. L'univers cartésien forme un système conservatif ; d'un instant à l'autre l'égalité s'y établit entre les composantes d'un mouvement et ses résultantes indépendamment de toute considération métaphysique.

Un trait enfin achève d'accuser la rupture de la science nouvelle avec la tradition du sens commun. C'est l'avènement de l'astronomie de Copernic. Montaigne n'avait pas manqué d'en prendre acte dans une page de l'*Apologie de Raymond Sebond*, désabusée autant qu'émerveillée : « Le ciel et les étoiles ont branlé trois mille ans ; tout le monde l'avait ainsi cru jusqu'à ce que Cléanthes le Samien ou, selon Théophraste, Nicetas le Syracusain, s'avisait de maintenir que c'était la terre qui se mouvait par le cercle oblique du Zodiaque, tournant à l'entour de son essieu ; et, de notre temps, Copernicus a si bien fondé cette doctrine qu'il s'en sert très réglément à toutes les conséquences astronomiques. Que prendrons-nous de là, sinon qu'il ne nous doit point chaloir lequel ce soit des deux ? Et qui sçait qu'une tierce opinion, d'ici à mille ans, ne renverse les deux précédentes. » ✓

Pour Descartes le système héliocentrique est la vérité même.

Quand il apprend la condamnation de Galilée par le Saint-Office, il renonce à la publication de son *Traité du Monde*, tout en se réservant de revenir plus tard à un détour d'exposé qui concilie sa conscience de catholique et sa conscience de savant. Il n'hésite pas à écrire dans le privé que, « si le système de Copernic est faux, tous les fondements de sa philosophie le sont aussi, car il se démontre évidemment par eux ».

Un pareil renversement des apparences, paradoxe scientifique, scandale théologique, met hors de conteste la victoire de l'idéalisme. Seulement ne doit-elle pas s'interpréter à l'avantage du doute académique ? Les données des sens sont trompeuses. Ce que le témoin le plus sincère est certain d'avoir vu, de ses propres yeux vu : mouvements du soleil, de la lune, des étoiles, n'existe pas ; ce n'est peut-être qu'un produit de son imagination semblable aux fantômes du rêve. En tout cas, nous ne possédons aucun critère de vérité dont nous soyons autorisés à nous prévaloir pour écarter les perpétuelles objections du doute sceptique. « Je trouve en moi, écrit Descartes dans la *Troisième Méditation*, deux idées du soleil toutes diverses : l'une tire son origine des sens par laquelle il me paraît extrêmement petit ; l'autre est prise des raisons de l'Astronomie, par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre. » Qui donc garantit que cette seconde idée aura de meilleurs titres que la première à se présenter comme réelle ? quel droit l'univers de la quantité pure a-t-il de se substituer à l'univers des quantités sensibles ? Un malin génie n'a-t-il pu se jouer de Copernic et de Galilée comme nous sommes sûrs qu'il s'est joué d'Aristote et de saint Thomas ?

La question rejoint celle que Montaigne avait déjà posée, et Descartes l'aborde avec une intrépidité qui a fait trembler plus d'un de ses commentateurs. Sa réponse n'est-elle pas conforme à l'enseignement des *Essais*, puisqu'elle consiste à se détourner de l'affirmation téméraire et suspecte de l'objet connu pour ne plus retenir que la certitude intime par laquelle, dans l'acte du doute, le sujet connaissant se donne à lui-même certificat d'existence ? « Je pense, donc je suis » est la base inébranlable d'une

philosophie du jugement, opposée comme elle l'était chez Montaigne, au dogmatisme des universaux.)

Seulement, et par là va s'accomplir la séparation décisive des doctrines, qui est aussi la séparation décisive des siècles, et que refuseront obstinément de comprendre les adversaires péripatéticiens de Descartes, le moi de Michel de Montaigne et le moi de René Descartes différent du tout au tout. Le moi de Montaigne n'existe que pour soi ; c'est un individu qui, bon gré, mal gré, doit se contenter de suivre le flux « ondoyant et divers » de ses états d'âme. Le moi de Descartes, c'est l'esprit humain lui-même, dont procèdent les « longues chaînes de raison » qui constituent l'univers des mathématiciens et qui sont appelées à enserrer dans leur réseau l'ensemble des phénomènes de la nature.) De ce que comporte le progrès illimité de ce développement tout intellectuel, l'homme ne peut prendre conscience sans éprouver en lui la présence de l'infini, de telle sorte qu'il n'y a pas deux actes, celui par lequel est affirmée l'existence du moi, celui par lequel est affirmée l'existence de Dieu. « J'ai en quelque façon, premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même. » Ainsi, de degré en degré, l'élan cartésien de l'intelligence parvient à conquérir cette plénitude d'intuition grâce à laquelle l'idéalisme rationnel, dont Platon avait marqué tout au moins l'orientation, répondait d'avance à l'idéalisme subjectif de la Nouvelle Académie. Le Dieu des idées claires et distinctes dissipe le fantôme du malin génie ; car, « ce serait faire injure à Dieu d'imaginer qu'il nous ait laissés imparfaits à ce point que nous soyons sujets à nous méprendre quand nous usons correctement de la raison ». Les principes d'évidence simple, tels que le principe d'inertie ou le principe de la conservation du mouvement, se présentent sous forme de lois que le Créateur a imposées au monde pour en débrouiller le chaos. De la mathématique pure, qui n'a besoin que de la continuité de l'appareil de démonstration, le passage est assuré à la mathématique appliquée qui requiert l'adéquation de ses formules à l'univers de l'expérience. ✓

Ce n'est pas tout encore { pour Descartes « les vérités phy-

siques font partie des fondements de la plus haute et plus parfaite morale.) C'est par défaut de désintéressement que l'humanité s'attarde au préjugé des cosmologies et des théologies d'avant Copernic. « Si on s'imagine qu'au delà des cieux il n'y a rien que des espaces imaginaires, et que tous ces cieux ne sont faits que pour le service de la terre, ni la terre que pour l'homme, cela fait qu'on est enclin à penser que cette terre est notre principale demeure, et cette vie notre meilleure ; et qu'au lieu de connaître les perfections qui sont véritablement en nous, on attribue aux autres créatures des imperfections qu'elles n'ont pas, pour s'élever au-dessus d'elles, et, entrant en une présomption impertinente, on veut être du conseil de Dieu, et prendre avec lui la charge de conduire le monde, ce qui cause une infinité de vaines inquiétudes et fâcheries. »

De même que l'algèbre est la « clé de toutes les autres sciences », la « clé de toutes les autres vertus », c'est la générosité, vertu du jugement, « qui fait qu'on estime fort peu tous les biens qui peuvent être ôtés, et qu'au contraire on estime beaucoup la liberté et l'empire sur soi-même ». Cette liberté, Descartes l'engagera au service de l'amour, qui trouve sa définition dans le « consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime ; en sorte qu'on imagine un tout, duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre ». Tout de la famille, tout de l'État, tout de l'humanité, la communauté du monde moral, comme la totalité du monde physique, se constitue à l'intérieur de l'esprit. Et le progrès de l'intelligence s'achève enfin par le retour à la source qui est Dieu : « Je ne fais aucun doute que nous puissions véritablement aimer Dieu par la seule force de notre nature », dira Descartes dans une lettre écrite pour la Reine Christine, où il montre « l'homme se joignant entièrement à Dieu de volonté, l'aimant si parfaitement qu'il ne désire plus rien au monde sinon que sa volonté soit faite... Mais, observe Descartes, s'il ne refuse point les maux ou les afflictions pour ce qu'elles lui viennent de la Providence divine, il refuse encore moins tous les biens ou plaisirs licites dont il peut jouir en cette vie pour ce qu'ils en

viennent aussi, et les recevant avec joie sans avoir aucune crainte des maux, son amour le rend parfaitement heureux ».)

Ainsi se déploie, évitant le double écueil de la dialectique et du mythe auquel s'était heurté le platonisme, le génie conquérant de Descartes. Rien n'est manifestement plus éloigné de l'image qu'on s'en fait trop souvent lorsqu'on prétend y voir un déroulement automatique d'idées, condamnées par avance à la stérilité par l'étroitesse des règles auxquelles il se serait asservi. Ce n'est assurément pas à dire que la philosophie de Descartes, prise dans son exposition littérale, satisfasse entièrement au programme d'intelligibilité universelle qu'il s'était hardiment prescrit. La clarté même avec laquelle sont définis, l'un par rapport à l'autre, le monde autonome du corps, livré à la rigueur du mécanisme, et le monde autonome de l'âme, concentré dans la conscience de l'activité spirituelle, rend inextricable l'entreprise, je ne dis pas d'expliquer mais seulement de concevoir l'union en un même individu de substances essentiellement hétérogènes. Et que de mystères encore dans la psychologie de l'homme, où entendement et volonté sont représentés comme des facultés séparées, dans la psychologie de Dieu chez qui la liberté se confond avec l'arbitraire d'un souverain absolu !

Comment un Cartésien aurait-il pu sans éprouver le sentiment d'un scandale ce que Descartes écrivait à Mersenne ? (La lettre a été publiée en 1659 par Clerselier) « Les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu, et en dépendent entièrement aussi bien que tout le reste des créatures. C'est, en effet, parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'assujettir au Styx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un Roi établit des lois en son royaume. »

Nous n'avons pas à insister sur ce qui peut apparaître comme étant chez Descartes l'envers du cartésianisme. Notre objet, bien plutôt, sera de nous demander si la méthode que Descartes

a introduite et dégagée ne pourrait pas être suivie en quelque sorte plus méthodiquement, de façon à faire disparaître toute dualité factice, à retrouver entre Parménide et Plotin la voie que Platon avait cherché à se frayer et qui permettra de joindre, sans sacrifice réciproque, la réalité de l'Être et le spiritualisme de l'Un.

A cette question nous sommes en droit de dire qu'il existe une réponse positive, à la condition seulement de comprendre l'*Éthique* dans l'intention où il nous paraît que Spinoza l'a écrite. Spinoza professe dans toute sa rigueur la vérité du mécanisme cartésien : l'aspect de l'univers total, *facies totius universi*, demeure identique à soi-même en dépit des changements perpétuels qui surviennent dans ses apparences. Or, du parallélisme que la géométrie de 1637 a établie entre la courbe qui est dans l'espace et l'équation qui est dans l'esprit, il résulte qu'à cette unité totale du monde physique correspond l'unité totale du monde intellectuel, c'est-à-dire, en style spinoziste, que l'attribut *étendue* et l'attribut *pensée* sont deux expressions équivalentes de la substance infiniment infinie qui est aussi la substance unique. ✓

Dieu immanent à la nature, *Deus sive natura*, Dieu qui est nature, formule ambiguë sur laquelle la doctrine a joué son destin historique. Pour les premiers lecteurs de l'*Éthique*, elle signifiait que Dieu n'était autre que la nature considérée dans ses données immédiates. Le spinozisme devait passer pour le type exemplaire de ce qu'on appellera au siècle suivant le panthéisme, derrière quoi se dissimule l'athéisme. Dans les *Entretiens sur la Métaphysique et la Religion*, Malebranche écrit : « Cet impie de nos jours qui faisait son Dieu de l'Univers, n'en avait point ; c'était un véritable athée. » Et le fameux article du *Dictionnaire philosophique* qui devait dispenser les philosophes du XVIII^e siècle de lire l'*Éthique*, reprend les vieux arguments des Académiciens contre le stoïcisme. « Si le monde est Dieu, il faudra dire que les membres de Dieu sont partiellement brûlants et partiellement en train de se refroidir. » A son tour Bayle plaisante : « Dans le système de Spinoza, tous ceux

qui disent : *les Allemands ont tué mille Turcs*, parlent mal et faussement, à moins qu'ils n'entendent : *Dieu modifié en Allemands a tué Dieu modifié en mille Turcs* ; et ainsi toutes les phrases par lesquelles on exprime ce que font les hommes les uns contre les autres n'ont point d'autre sens véritable que celui-ci : *Dieu se hait lui-même, il se demande des grâces à lui-même ; il se les refuse ; il se persécute, il se tue, il se mange, il s'envoie sur l'échafaud, etc.* »

Or, nous savons, par une lettre publiée dans l'édition posthume de 1677, que Spinoza protestait expressément contre une telle interprétation de son système : « Ceux qui pensent que le *Traité de Théologie politique* s'appuie sur cette proposition que Dieu et la nature (par nature ils entendent une certaine masse de matière corporelle) sont une seule et même chose, ceux-là se trompent du tout au tout. » Si donc Spinoza a identifié Dieu à la nature, c'est que l'idée de la nature n'est pas seulement au point de départ, *natura naturata*, mais aussi au point d'arrivée, *natura naturans*, du mouvement d'intelligence qui ouvre à l'homme la route du salut, et d'où ressort cette vérité capitale que l'âme humaine, pas plus que le corps humain, n'est une substance qui se suffise à elle-même, un système clos. Aucune barrière ne la sépare de l'unité infiniment infinie, en qui elle trouve l'origine de son être et de sa perfection comme de tout être et de toute perfection. Il ne dépendra donc que de notre vertu spirituelle de dépasser la sphère de notre individualité où régner, en effet, l'extériorité de la matière et de la passion, où la haine est encore regardée comme possible, pour nous intégrer la communauté de raison et de sagesse qui est le principe de l'humanité, pour remonter enfin jusqu'à la source unique où nous nous sentons affranchi de toute contingence temporelle, pour nous reposer en Dieu dans le désintéressement absolu de l'amour divin, dans la conscience immédiate de notre éternité.

Le lecteur de *l'Éthique* est donc en face d'une alternative : ou s'en tenir au réalisme statique que semblent annoncer la terminologie de la substance et l'usage perpétuel de l'appareil euclidien, ou bien s'attacher à ce qui est essentiel au progrès

vers l'intériorité pure, c'est-à-dire à la hiérarchie des degrés de connaissance qui se fonde sur la spiritualité de l'analyse cartésienne et qui fait apparaître la doctrine comme un idéalisme dynamique. De ce point de vue, le spinozisme serait une expression nouvelle du rationalisme supra-mystique, tel que Platon l'avait exposé dans le Banquet. Seulement, Spinoza est l'auteur de ce Traité théologico-politique qui applique à l'Écriture les méthodes positives de l'exégèse ; il se donne donc le moyen de passer par-dessus la région mystérieuse et trouble du mythe, chez lui le *mathema* se relie au *mathema* sans solution de continuité, Spinoza écarte ainsi les croyances vulgaires à la finalité cosmique et à l'immortalité future. Mais du même coup, il s'expose à heurter des préjugés, il compromet le cartésianisme même, dont il se réclame, aux yeux de ceux qui avaient pris à tâche de défendre les valeurs de la tradition. Bossuet avertit « le disciple de Malebranche » qu'« un grand combat se prépare contre l'Église sous le nom de philosophie cartésienne ». Et Leibniz, tout imprégné de la science et de la métaphysique cartésienne, s'acharne à dénoncer le cartésianisme, suspect de « mener droit aux sentiments de Spinoza qui a osé dire ce que Descartes a évité avec soin ».

De telles expressions suffisent à nous expliquer comment, pas plus que l'avènement du platonisme, (l'avènement du cartésianisme n'a mis fin aux crises de conscience qui constituent par leur succession même la trame de l'esprit européen.)

VII

Nous nous sommes demandé à quelle époque commence l'ère moderne de la civilisation européenne : est-ce que le XVI^e siècle en fait déjà partie ? ou convient-il d'en reporter le début au XVII^e siècle ? C'est le second terme de l'alternative qui nous a paru commandé par la marche effective de la pensée. Dans l'intervalle entre Montaigne et Descartes, intervalle qui n'est guère de plus de deux générations, l'esprit européen s'est transformé du tout au tout. Le siècle de la Renaissance et de la Réforme est un siècle dont la réflexion s'exerce sur l'histoire et par l'histoire, dans une comparaison constante du temps présent avec les sources d'inspiration que l'humanité trouvait dans son passé, soit profane, soit sacré, à ces âges d'or où Socrate parlait à ses disciples, Jésus à ses apôtres. (Descartes, lui, professe délibérément le dédain de l'histoire.) Le passé, loin d'offrir un appui, sera l'obstacle à renverser, le préjugé dont nous devons nous libérer. L'antiquité n'a aucun prix pour Descartes ; bien au contraire, la physique des *Principes*, en tant qu'elle s'oppose à l'atomisme de Démocrite et au dynamisme d'Aristote, est plus ancienne qu'eux puisqu'elle est vraie ; or, la vérité, c'est ce qui existe de tout temps ; ce qui, pour reprendre le *leitmotiv* de l'*Éthique* spinoziste, se conçoit « sous un certain aspect d'éternité ». ♣

En un sens cependant, il est manifeste que cet effort même pour s'affranchir des contingences de l'histoire caractérise un moment historique, et qui sera d'une importance capitale dans notre étude, celui où se renversent les perspectives du temps

humain. La courbe idéale de perfection qui, durant le moyen âge et durant la Renaissance, paraissait orientée vers le passé, l'est désormais vers l'avenir. Pour le succès de la grande entreprise qu'il annonce, sans y prendre part lui-même, François Bacon célèbre cette liaison entre le progrès de la science et le progrès de l'espèce qui est à la racine de notre civilisation. « La vieillesse du monde, c'est l'époque où nous vivons, et non celle où vivaient les Anciens. De même que nous attendons une plus ample connaissance des choses humaines et un jugement plus mûr d'un vieillard que d'un jeune homme, à cause de son expérience, du nombre de choses qu'il a vues, entendues et pensées ; de même, il est juste d'attendre de notre temps de beaucoup plus grandes choses que des temps anciens ; car, le monde étant plus âgé, il se trouve enrichi d'une infinité d'observations et d'expériences. » Et Bacon se résume dans cette formule lapidaire : *La vérité est fille du temps et non de l'autorité.* ✓

L'influence de Bacon fut grande en Europe, témoin le fragment de *Préface* écrit par Pascal pour un *Traité du vide* ; s'il demeura inédit jusqu'à 1779, on a tout lieu de croire que la copie en avait été répandue au XVII^e siècle. Il marque dans la vie de Pascal une période exaltante d'ardeur et de confiance ; le jeune savant est tout à la joie de ses démonstrations mémorables concernant la pesanteur de l'air, de sa lutte victorieuse contre les défenseurs attardés de la tradition scolastique. « Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. » Mais ce qui est vrai de l'instinct des animaux ne peut se dire de l'homme, « qui n'est produit que pour l'infini ».

Cette promesse de perpétuel avancement est impliquée par la manière même dont l'homme entre en contact avec la nature. « Les expériences qui nous en donnent l'intelligence multiplient continuellement ; et comme elles sont les seuls principes de la physique, les conséquences multiplient à proportion. » Et vient alors le développement classique : « Toute la suite des hommes pendant le cours de tant de siècles doit être considérée comme

un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement : (d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ces philosophes ; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse dans cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignés ? Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement ; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres. »)

(Cette page, que vraisemblablement il a connue par l'intermédiaire de Malebranche, Fontenelle va l'amplifier au cours de la querelle des Anciens et des Modernes : « Un bon esprit cultivé est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédents ; ce n'est qu'un même esprit qui s'est cultivé pendant tout le temps. Ainsi cet homme qui a vécu depuis le commencement du monde jusqu'à présent, a eu son enfance où il ne s'est occupé que des besoins les plus pressants de la vie, sa jeunesse où il a assez bien réussi aux choses de l'imagination telles que la poésie et l'éloquence et où même il a commencé à raisonner, mais avec moins de solidité que de feu. Il est maintenant dans l'âge de virilité, où il raisonne avec plus de force et a plus de lumières que jamais ; mais il serait bien plus avancé si la passion de la guerre ne l'avait occupé longtemps, et ne lui avait donné du mépris pour les sciences auxquelles il est enfin revenu. Il est fâcheux de ne pouvoir pas pousser une comparaison qui est en si beau train, mais je suis obligé d'avouer que cet homme-là n'aura point de vieillesse ; il sera toujours également capable des choses auxquelles sa jeunesse était propre, et il le sera toujours de plus en plus de celles qui conviennent à l'âge de virilité, c'est-à-dire, pour quitter l'allégorie, que les hommes ne dégénéreront jamais, et que les vues saines de tous les bons esprits s'ajouteront toujours les unes aux autres. »)

J'ai rapproché deux textes qui se recouvrent presque litté-

ralement parce que, si nous y réfléchissons, nous nous apercevons que la pensée n'y est plus tout à fait la même. La certitude dans l'affirmation du progrès chez Fontenelle déborde le cadre de la science positive pour s'étendre à l'ensemble de ce qui constitue notre condition humaine. *Les guerres cesseront; les hommes ne dégèneront jamais.* C'est sur cette assurance que se fonde la philosophie optimiste de l'histoire, telle que la professera le XVIII^e siècle, *le siècle des lumières*, en attendant qu'elle se retrouve à l'origine du *Cours de philosophie positive*.

De Pascal à Fontenelle les expressions semblables rendent un son différent, et par là se précise le problème que pose la nouvelle phase de l'esprit européen, dans laquelle l'espérance d'un progrès indéfini et universel va jouer un rôle prépondérant.

Cette espérance, Pascal était loin de la partager. Le succès même de la méthode expérimentale dans les recherches où il s'illustre sur les traces de Galilée et de Torricelli lui paraît accuser l'incurable faiblesse de la raison qui s'était flattée de pénétrer par la seule vertu de la déduction *a priori* les secrets que la nature nous dérobe. De là une condamnation qui atteint sans doute Descartes, mais qui englobe aussi la scolastique à laquelle Pascal, dans ce même fragment de *Préface*, reproche d'avoir perverti et brouillé toutes les valeurs spirituelles. C'est faire injure à la science que de lui imposer le critère de l'autorité qui n'a rien à voir avec la vérité; mais c'est faire injure à la religion que de lui offrir l'appui de la raison alors que l'autorité seule y a droit souverain. ✠

La métaphysique des Anciens et la métaphysique des Modernes sont également visées dans ces lignes destinées à l'*Apologie de la Religion Chrétienne*: « Je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature; non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile. Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles,

éternelles, et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent, et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut. Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments ; c'est la part des païens et des Épicuriens... Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ, et qui s'arrêtent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur, et par là ils tombent, ou dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également. »

L'ordre de la charité demeure inaccessible à l'esprit qui ne se soucie que de la vérité. « On se fait une idole de la vérité même, car la vérité, hors de la charité, n'est point Dieu, il est son image, et une idole qu'il ne faut point aimer ni adorer. » Pour passer de l'ordre de la vérité à l'ordre de la charité, il faudra donc opérer un véritable renversement, non seulement dans la hiérarchie des valeurs, mais dans la méthode même qui en permet l'acte. Méditons les *Réflexions sur l'art de persuader* : « Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances, l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté ; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours portés à croire, non pas par les preuves, mais par l'agrément. Cette voie est basse, indigne et étrangère : aussi tout le monde la désavoue. Chacun fait profession de ne croire et même de n'aimer que ce qu'il sait le mériter. Je ne parle pas ici des vérités divines que je n'aurais garde de faire tomber sous *l'art de persuader*, car elles sont infiniment au-dessus de la nature : Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît. Je sais qu'il a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le cœur, pour humilier cette superbe puissance du raisonnement, qui prétend devoir être juge des choses que la volonté choisit, et pour guérir cette

volonté infirme, qui s'est toute corrompue par ses sales attachements. »

Semblable manière de pousser la foi chrétienne jusqu'à ses conséquences extrêmes était faite pour déconcerter certains de ses défenseurs les plus déterminés. (On en jugera par la double querelle qui traverse le XVII^e siècle, lutte impitoyable des Jésuites et des prétendus Jansénistes, controverse sans fin et sans issue entre Malebranche et Antoine Arnauld.)

Comment la pensée libre n'en aurait-elle pas tiré avantage ? Vues du dehors, l'Apologie de Raymond Sebond, qui est au centre des *Essais* de Montaigne, et l'Apologie que Pascal projetait poursuivent le même but ; elles se proposent d'appuyer le fidéisme au scepticisme. Seulement chez Montaigne l'accent était mis sur le scepticisme, chez Pascal sur le fidéisme. La situation se renverse encore avec Pierre Bayle dont l'action dessinera pour une grande part la physionomie nouvelle de l'esprit européen.

Bayle, protestant converti au catholicisme, puis retourné à sa confession première, s'exile de France aux Pays-Bas pour y poursuivre en paix sa carrière d'érudit. Volontiers il renverrait dos à dos les métaphysiciens et les théologiens dont il recueille, infatigablement les opinions. Que l'intelligence humaine échoue à discerner le vrai du faux, il se résigne à l'admettre ; mais il n'accepte pas que la défaite de la raison puisse signifier le désaveu de la conscience. « En matière de religion, la règle de juger n'est point dans l'entendement, mais dans la conscience. » Le Dieu qu'a défini Pascal, Dieu caché d'Isaïe et dont il est dit dans les *Pensées* que d'une part « les élus ignoreront leurs vertus comme les réprouvés la grandeur de leurs crimes », Dieu par delà le bien et le mal, ne répond pas au signalement et à l'exigence de la divinité. Ou tout au moins pour Bayle, si l'on tentait la psychologie d'un Dieu ainsi caractérisé, on serait inévitablement conduit à la dissocier, suivant que les phénomènes du monde et de l'histoire nous apparaissent émaner d'une puissance aimante et secourable, ou d'une volonté mauvaise et néfaste.

Bayle n'était peut-être pas manichéen pour son propre

compte, mais c'est un fait qu'il a rendu populaire dans la « République des lettres » cette thèse que le manichéisme, tout inexplicable qu'il est en soi, demeure dans l'hypothèse d'un gouvernement transcendant des événements humains la seule interprétation qui ne soit pas contradictoire avec elle-même. Remarquons que le XVII^e siècle était préparé à cette façon de voir par la critique pénétrante et redoutable dont le dogme de la prédestination avait été l'objet. Je cite les vers de la première pièce de Racine, *La Thébaïde ou les Frères ennemis* :

Voilà de ces grands dieux la suprême justice :
 Jusques au bord du crime ils conduisent nos pas ;
Ils nous le font commettre, et ne l'excusent pas.
Prennent-ils donc plaisir à faire des coupables,
Afin d'en faire, après, d'illustres misérables ?

C'est Jocaste qui parle ; mais Racine pense assurément à Port-Royal, à l'enseignement qu'il y avait reçu, et d'où ressort la nécessité, que Bayle soulignera, de choisir entre la toute-puissance de Dieu et sa bonté. Contre cette nécessité viennent se briser tous les systèmes de théologie, tant du moins que l'on demeure fidèle intrépidement à ce parti pris de ne laisser fléchir sur aucun point l'impératif catégorique de la conscience morale.

Point décisif où Bayle est intraitable comme l'était Montaigne. (Seulement, de Montaigne à Bayle, un siècle s'est écoulé : Bayle est contemporain de Newton : la conception médiévale du monde et de la vie est détruite par la vérité, désormais assurée, du système de Copernic. Le scepticisme métaphysique sera seulement l'envers d'un positivisme scientifique qui, à cette époque, trouve son expression la plus pénétrante et aussi la plus ample dans la carrière de Fontenelle. De même que Spinoza est à la fois le métaphysicien de l'Éthique et le créateur de l'exégèse biblique, de même l'originalité de Fontenelle est qu'il se présente à la postérité, tenant en quelque sorte dans la main droite des ouvrages tels que les *Entretiens sur la Pluralité des Mondes*, la *Géométrie de l'Infini*, et dans la main gauche, l'*Histoire des Oracles* et l'*Origine des Fables*.) Les uns et les autres figurent,

pour la simplicité transparente du style comme pour la profondeur de la pensée, parmi les plus remarquables de la langue française. ↙

Secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences, appelé à prononcer les Éloges des Académiciens morts depuis 1699, Fontenelle en a fait précéder le recueil par une *Préface sur l'Utilité des mathématiques et de la physique*. Elle commence ainsi : « On traite volontiers d'inutile tout ce qu'on ne sait point : c'est une espèce de vengeance. Or, il est toujours utile de penser juste, même sur des sujets inutiles... Souvent, pour mépriser la science naturelle, on se jette dans l'admiration de la Nature que l'on soutient absolument incompréhensible. La Nature cependant n'est jamais si admirable ni si admirée que quand elle est connue. Et Fontenelle conclut : « L'Astronomie et la Physique sont les deux Sciences qui nous offrent le plus sensiblement deux grands caractères du Créateur : l'une son immensité, par les distances, la grandeur et le nombre des corps célestes ; l'autre son intelligence infinie, par la mécanique des Animaux. La véritable physique s'élève jusqu'à devenir une espèce de Théologie. »

La prudence calculée des termes ne doit pas faire illusion. Les contemporains savaient très bien où l'auteur voulait en venir quand il écrivait : « Ce n'est pas une science de s'être rempli la tête de toutes les extravagances des Phéniciens et des Grecs ; mais c'en est une de savoir ce qui a conduit les Phéniciens et les Grecs à ces extravagances. » Ce qui revient à dire que la nouvelle *espèce de théologie*, celle qui s'ouvre à l'intelligence des religions, est du type que nous appelons aujourd'hui sociologie. De fait, c'est Fontenelle qui a posé les bases de la mythologie comparée, en développant les conséquences de l'étonnante conformité entre les Fables des anciens Grecs et celles des Américains, suivant de là le progrès de la civilisation jusqu'au « siècle des lumières » qui en marque la maturité.

Seulement Fontenelle, né en 1657, est avant tout cartésien, et il ne faudrait pas le presser beaucoup pour lui faire dire qu'il n'est pas impossible de construire *a priori* la courbe du devenir

de l'humanité, suivant la même méthode que les *Principes de la Philosophie* appliquaient à la formation de l'univers. Voici, à cet égard, une page significative : « Quelqu'un qui aurait bien de l'esprit, en considérant simplement la nature humaine, devinerait toute l'histoire passée et toute l'histoire à venir, sans jamais avoir entendu parler d'aucun événement. Il dirait : la nature humaine est composée d'ignorance, de crédulité, de vanité... d'un peu de bonté ; *etc.* Il imaginerait un détail, une infinité de faits, ou arrivés effectivement, ou tout pareils à ceux qui sont arrivés. Cette méthode d'apprendre l'histoire ne serait assurément pas mauvaise : on serait à la source des choses, et de là on contemplerait en se divertissant les suites qu'on aurait prévues... on concevrait ainsi une histoire de l'esprit humain comme une succession de pensées qui naissent dans les peuples les unes après les autres, ou plutôt les unes des autres, et dont l'enchaînement bien observé pourrait donner lieu à des espèces de prophéties. »

Pour corriger ce qu'a d'excessif et d'abstrait cette imitation rigide du modèle cartésien, pour rendre à notre XVIII^e siècle le souci des faits dans le domaine où leur contingence s'accuse le plus manifestement, il a fallu que s'accomplît un événement dont l'importance a été capitale pour l'orientation de la culture européenne, le resserrement du contact entre la pensée française et la pensée britannique. C'est ce qui se produisit en particulier lorsque Voltaire, à la suite de sa querelle avec le chevalier de Rohan-Chabot, fut incarcéré à la Bastille et de là expédié en Angleterre où il séjourna plus de deux ans. Il en rapporta les *Lettres Philosophiques*, dont le premier titre était *Lettres sur les Anglais*.

- } Le début de la quatorzième, *Lettre sur Descartes et Newton*, enregistre une véritable transmutation des valeurs fondamentales. « Un Français qui arrive à Londres trouve les choses bien changées en philosophie comme dans tout le reste. Il a laissé le monde plein, il le trouve vide ; à Paris on voit l'univers composé de tourbillons de matière subtile ; à Londres on ne voit rien de cela ; chez nous c'est la présence de la lune qui cause le flux de

la mer ; chez les Anglais c'est la mer qui gravite vers la lune... Vous remarquerez encore que le soleil, qui en France n'entre pour rien dans cette affaire, y contribue ici environ pour son quart : chez vos Cartésiens tout se fait par une impulsion qu'on ne comprend guère ; chez M. Newton c'est par une attraction dont on ne connaît pas mieux la cause. La lumière pour un Cartésien existe dans l'air, pour un Newtonien elle vient du soleil en six minutes et demie. Votre Chimie fait toutes ses opérations avec des Acides, des Alcalis et de la matière subtile ; l'Attraction domine jusque dans la chimie anglaise. » Et Voltaire ajoute immédiatement : « L'essence même des choses a totalement changé : vous ne vous accordez ni sur la définition de l'âme ni sur celle de la matière. Descartes assure que l'âme est la même chose que la pensée, et Locke lui prouve assez bien le contraire. Descartes assure encore que l'étendue seule fait la matière. Newton y ajoute la solidité. Voilà de furieuses contradictions. » ✓

Ainsi l'opposition à Descartes déborde des sciences positives dans la métaphysique. Au nom de Newton, Voltaire associe celui de Locke. Et avec Locke un type nouveau de sagesse, attentif à maintenir la réflexion dans les bornes de l'expérience, n'admettant une idée que sur certificat de son origine dans la conscience, se substitue aux aventures spéculatives de la méditation cartésienne. Des *Essais sur l'Entendement humain*, procédera la psychologie analytique de Condillac, comme le *Traité sur le Gouvernement civil* prélude à l'*Esprit des Lois*, comme les *Pensées sur l'Éducation* annoncent l'*Émile* de Rousseau, comme les *Lettres sur la Tolérance* tracent à Voltaire la voie qu'il devait suivre dans ses campagnes pour Calas et pour Sirven.

Il suffit d'évoquer de tels rapprochements pour comprendre dans quel sens l'influence britannique s'est exercée sur la philosophie française. En dépit des événements politiques qui mettent aux prises les deux nations, elle tendait à créer l'unité de l'esprit européen, qui n'a jamais eu conscience aussi aiguë et aussi fervente du bienfait de cette unité qu'au XVIII^e siècle ; et cela, notons-le, sur le terrain même où la concurrence parais-

sait le moins aisée à surmonter, sur le terrain des intérêts matériels.

David Hume, qui dans les questions philosophiques développe avec une rigueur exemplaire la méthode d'analyse de Locke, est aussi l'économiste à qui nous devons la plus généreuse et la plus clairvoyante des professions de foi : « Rien n'est plus commun de la part des peuples qui ont fait quelques progrès dans le commerce que de s'alarmer des progrès analogues qui s'opèrent chez leurs voisins, de considérer comme ennemis, en quelque façon, tous les États où la production se développe, et de poser en principe que la fortune de ces États ne s'améliore qu'à leurs dépens. Mais contrairement à cette doctrine étroite et malveillante, je ne craindrai pas de soutenir que l'accroissement de la richesse et du commerce, dans une nation quelconque, bien loin de pouvoir blesser l'intérêt des autres, contribue la plupart du temps à l'extension de leur propre opulence. Il est naturel que les habitants d'un pays, à mesure que la richesse et la lumière s'y propagent, recherchent les ouvrages les mieux confectionnés ; et comme ils ont eux-mêmes une grande quantité de marchandises à donner en retour, ils reçoivent d'immenses importations de tous les pays étrangers... J'oserai donc déclarer que, non seulement comme homme, mais encore comme sujet anglais, je fais des vœux pour voir fleurir le commerce de l'Allemagne, de l'Espagne, de l'Italie et (je souligne le mot) de la France elle-même. Et je suis certain, du moins, que la Grande-Bretagne et tous les pays que je viens de citer verraient s'accroître leur prospérité réciproque si les souverains et les ministres qui les gouvernent adoptaient de concert des vues plus bienveillantes et plus libérales. »

C'est en 1752 que fut publié l'Essai sur la jalousie commerciale, dont je viens de tirer cette réfutation magistrale et généreuse du mercantilisme. Et presque immédiatement, en 1755, dans son livre intitulé L'ami des Hommes ou Traité de la Population, le Marquis de Mirabeau lui faisait écho : « Une grande erreur en politique, qui tourne en venin toutes nos lumières et connaissances en ce genre, c'est d'être infectés, comme nous le

sommes, du malheureux principe renfermé dans ce proverbe : Nul ne perd que l'autre ne gagne, principe barbare autant que faux. Et moi je dis, soit dans le physique, soit dans le moral : Nul ne perd qu'un autre ne perde. Mais, dites-vous, c'est le renversement de tous les principes de politique et de commerce connus jusqu'à ce jour. Je réponds à cela que ce n'est pas ma faute si nous pensons comme des hommes et agissons comme des brutes. Que nous dit le Décalogue, et non seulement le nôtre, mais celui de toutes les religions ? Que nous disent la loi naturelle, le droit des gens, les lois particulières, tout institut de droit humain, et conséquemment la raison universelle ? C'est que les hommes sont frères et doivent se traiter en conséquence. Je ne renverse donc rien ; je suis la politique de la raison et de la morale. C'est la vraie source. »

Sur cette base commune vont se développer, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, deux courants de pensée inspirés d'une confiance égale en une collaboration des hommes pour le progrès du savoir et de l'intelligence, en l'avènement d'une ère définitive de paix et de fraternité. Bentham et Condorcet témoignent d'une espérance identique, mais qui se traduira dans des langages différents, appropriés aux tempéraments des deux peuples.

(Bentham se déclare utilitaire ; en cela, il procède d'une tradition qui, de Hobbes à David Hume, est presque ininterrompue chez les écrivains anglais.) D'autre part, il invoque l'autorité d'Helvétius, philosophe français, qui « est, disait-il, à lui seul une armée ». Helvétius reprend le thème essentiel de La Rochefoucauld : l'amour-propre principe de toutes les actions humaines ; mais pour en retourner l'application : car, si l'amour de soi est un sentiment gravé en nous par la nature, il ne sert à rien de condamner ce qu'il est impossible d'extirper. Le problème est de le diriger dans le sens de la vertu. Déjà on calomniait Épicure lorsqu'on supposait que la recherche de l'intérêt aboutit nécessairement à un égoïsme mesquin et stérile. Encore est-il vrai que la psychologie épicurienne était une psychologie pessimiste qui ne connaissait d'autre idéal que l'absence d'effort

et de souci, la détente du loisir, la jouissance amicale de la spéculation philosophique. Dans le milieu où vit Bentham, le négoce, c'est-à-dire, ainsi que le veut l'étymologie même, la négation du loisir, a une valeur positive et fondamentale.

Le développement du négoce auquel l'Angleterre du XVIII^e siècle doit sa prospérité réclame l'étroite solidarité des intérêts privés et nationaux, même internationaux. Le passage de l'intérêt particulier à l'intérêt général, qui en théorie pure souffre d'une difficulté insurmontable, Bentham le trouve opéré en fait par l'économie libérale de David Hume et d'Adam Smith. C'est de ce point de vue qu'il convient de se placer pour saisir toute la portée de l'œuvre à laquelle Bentham consacre le meilleur de son effort, la réforme de la législation pénale : « Dire une *peine douce*, c'est associer des idées contradictoires ; dire une *peine économique*, c'est emprunter le langage du calcul et de la raison. » La hiérarchie des sanctions que prescrit le code pénal ne s'établit avec exactitude que dans la mesure où s'est constituée une « arithmétique des plaisirs », qui consiste à prendre en considération les aspects sous lesquels la joie et la douleur sont effectivement ressenties : *intensité, proximité, durée, certitude, pureté, fécondité*.

De là découle enfin dans sa généralité la conception de la conduite sociale, que Bentham appelle *déontologie* et qu'il définit : *budget de recettes et de dépenses, dont chaque opération doit donner pour résultat un surplus de bien-être*. Langage d'une sécheresse voulue, mais qui, chez Bentham comme il arrivera plus tard chez Karl Marx, cherche à dissimuler une source beaucoup plus profonde d'inspiration. L'utilitarisme de Bentham est à base de générosité ; il suffit, pour nous en convaincre, de rappeler des propos tels que ceux-ci : « Le plaisir que je ressens à faire plaisir à un autre n'est-il pas à moi ? Je ne puis haïr sans souffrir, et cette souffrance augmente avec la haine, en sorte que mon intérêt personnel m'ordonne de réprimer en moi le sentiment de la haine. »

Cet attachement à l'humanité pour l'humanité, qui est la marque et la grandeur du XVIII^e siècle, et en même temps le

parti pris d'exclure le recours au sentiment afin de ne pas affaiblir la vertu persuasive de la démonstration morale, nous les rencontrons également dans la tradition de la philosophie française au centre de laquelle se trouve l'*Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert, et qui aboutit à l'œuvre de Condorcet. Malgré l'imputation d'utopie sous laquelle on a coutume d'accabler Condorcet, son œuvre est positive, et nous aurions même le droit de dire : *positiviste*.

Condorcet, comme Fontenelle et après d'Alembert, a été secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences. Il est l'auteur d'une Vie de Voltaire qu'il avait secondé en reprenant la polémique d'autrefois contre l'Apologétique de Pascal. Après la Vie de Voltaire il a écrit la Vie de Turgot avec lequel il était lié d'une profonde et intime amitié. Or, de Voltaire à Turgot, la lutte pour les idées nouvelles change de caractère. L'élégance aristocratique de l'ironie fait place à l'action de service populaire. Turgot, encore prieur de Sorbonne, avait prononcé un discours sur les Progrès de l'Esprit humain où, avec une précision irréprochable, il formule ce qu'Auguste Comte devait appeler « la loi des trois États ». Puis il rédige d'importants articles de l'*Encyclopédie* sur des sujets d'économie politique. Enfin appelé au pouvoir par Louis XVI, il s'efforce de traduire dans les institutions du Royaume les principes de la liberté du commerce et de l'égalité devant l'impôt.

Cette préoccupation d'unir la théorie et la pratique va faire l'unité de la carrière de Condorcet. M. Émile Borel dans son livre sur le Hasard (1914) fait une remarque très suggestive : « C'est dans les sciences les plus complexes que les lois du hasard ont été le plus aisément applicables et le plus rapidement fécondes. Il est donc à la fois conforme à l'état actuel des sciences et à l'ordre historique d'étudier les applications scientifiques des lois du hasard dans un ordre opposé à celui dans lequel Auguste Comte a rangé les sciences, c'est-à-dire en commençant par la sociologie. » Et c'est de quoi Condorcet a eu conscience très nette lorsqu'il a défini la discipline nouvelle, constituée par l'ensemble des applications du calcul des probabilités aux

sciences morales et politiques : « Comme toutes ces applications sont immédiatement relatives aux intérêts sociaux ou à l'analyse des opérations de l'esprit humain, et que, dans ce dernier cas, elles n'ont encore pour objet que l'homme perfectionné par la société, j'ai cru que le nom de *mathématique sociale* était celui qui convenait le mieux à cette science. Je préfère le mot *mathématique*, quoique actuellement hors d'usage au singulier, à ceux d'arithmétique, de géométrie, d'analyse, parce que ceux-ci indiquent une partie des mathématiques, ou une des méthodes qu'elles emploient, et qu'il s'agit ici de l'application de l'algèbre ou de la géométrie comme de celle de l'arithmétique ; qu'il s'agit d'applications dans lesquelles toutes les méthodes peuvent être employées. D'ailleurs la dernière expression est équivoque, puisque le mot *analyse* signifie tantôt l'algèbre tantôt la méthode analytique, et nous serons même obligés d'employer quelquefois ce même mot dans le sens qu'on lui donne dans d'autres sciences. Je préfère le mot *sociale* aux mots morale ou politique, parce que le sens de ces derniers mots est moins étendu et moins précis. »

Le bienfait que la générosité du cœur peut attendre de cette discipline qui, en apparence, est tout abstraite, Condorcet l'exalte avec une lucidité véritablement prophétique dans l'*Esquisse* posthume d'un *Tableau historique des Progrès de l'Esprit humain* : « Il existe une cause nécessaire d'inégalité, de dépendance et même de misère, qui menace sans cesse la classe la plus nombreuse et la plus active de nos sociétés. Nous montrerons qu'on peut la détruire en grande partie en opposant le hasard à lui-même, en assurant à celui qui atteint la vieillesse un secours produit par ses épargnes, mais augmenté de celles des individus qui, en faisant le même sacrifice, meurent avant le moment d'avoir besoin d'en recueillir ; en procurant, par l'effet d'une compensation semblable, aux femmes, aux enfants, pour le moment où ils perdent leur époux ou leur père, une ressource égale et acquise au même prix, soit pour les familles qu'afflige une mort prématurée, soit pour celles qui conservent leur chef plus longtemps ; enfin, en préparant aux enfants qui atteignent

l'âge de travailler pour eux-mêmes et de fonder une famille nouvelle, l'avantage d'un capital nécessaire au développement de leur industrie, et s'accroissant aux dépens de ceux qu'une mort trop prompt empêche d'arriver à ce terme. C'est à l'application du calcul aux probabilités de la vie, aux placements d'argent, que l'on doit l'idée de ces moyens, déjà employés avec succès, sans jamais l'avoir été cependant avec cette étendue, avec cette variété de formes, qui les rendraient vraiment utiles, non pas seulement à quelques individus, mais à la masse entière de la société, qu'ils délivreraient de cette ruine périodique d'un grand nombre de familles, source toujours renaissante de corruption et de misère. »

Mais de la mathématique Condorcet attend bien plus qu'une technique destinée à fonder le mécanisme de ce que nous appelons aujourd'hui les assurances sociales. La mathématique à ses yeux est l'instrument de culture universelle et unanime par qui s'effaceront les inégalités de niveau intellectuel, tellement liées jusqu'alors à l'inégalité de condition économique « qu'à peine, dans les pays les plus éclairés, la cinquantième partie de ceux à qui la nature a donné des talents reçoivent l'instruction ». C'est à l'ensemble de ce qui concerne l'humanité que Condorcet nous rend pieusement attentifs.

Dans un cours sur *l'Esprit européen*, nous ne pouvons pas ne pas évoquer la page que lui inspire la bataille de Salamine : « La bataille de Salamine est un de ces événements, si rares dans l'histoire, où le hasard d'un jour décide, pour une longue suite de siècles, des destinées du genre humain. Le petit nombre de vérités dont les Grecs avaient alors enrichi les sciences, leurs progrès naissants dans les arts, leur philosophie indépendante, auraient disparu avec la liberté, à qui seule ils les devaient. Les côtes de la Méditerranée n'auraient conservé, sous les vainqueurs, qu'une faible indépendance. Le monde, partagé entre les despotes de l'Asie méridionale, les peuplades sauvages de l'Afrique et les bruts habitants de l'Occident et du Nord, n'eût plus offert qu'une ignorance barbare ou d'avilissants préjugés, des arts dégradés par la servitude ou bornés à leur grossièreté

première, des mœurs féroces ou corrompues, partout enfin la stupidité et les vices de l'enfance des nations ou de leur décrépitude. On ne doit attribuer ces victoires ni au peu de bravoure des Perses ni à leur infériorité dans la tactique. Le pays dont ils tenaient leur origine et les provinces voisines produisaient alors, et ont constamment produit depuis, d'excellents talents. Les corps de troupes, formés par Cyrus, n'avaient pas eu le temps de dégénérer de cette valeur qui avait subjugué l'Asie, et le détail des batailles de Salamine et de Platée ne prouve que l'égalité de l'ignorance entre les deux nations rivales. Quelle fut donc la cause de ces victoires ? L'opiniâtreté du courage que la volonté de maintenir leur indépendance et l'amour de la patrie ajoutaient à la bravoure des Grecs, les vertus d'Aristide, le génie et la grandeur d'âme de Thémistocle. Il fallut que les chefs des Athéniens, préférant le salut de la Grèce aux intérêts de leurs ambitions ou de leur gloire, à la dignité même de leur patrie, désarmassent l'orgueilleuse jalousie des Spartiates. C'est donc à l'énergie que donne l'amour de l'indépendance, c'est à la supériorité de la politique généreuse d'un peuple vraiment libre sur la politique personnelle d'un Sénat aristocratique, que la Grèce dut ses triomphes et que nous lui devons nos lumières. »

Et, fût-ce pour un effet de contraste, le même intérêt passionnant s'attache aux vues de Condorcet sur l'avenir : « Les peuples plus éclairés, se ressaisissant du droit de disposer eux-mêmes de leur sang et de leurs richesses, apprendront peu à peu à regarder la guerre comme le fléau le plus funeste, comme le plus grand des crimes... Les peuples sauront qu'ils ne peuvent devenir conquérants sans perdre leur liberté ; que des confédérations perpétuelles sont le seul moyen de maintenir leur indépendance ; qu'ils doivent chercher la sûreté et non la puissance. Peu à peu, les préjugés commerciaux se dissiperont. Un faux intérêt mercantile perdra l'affreux pouvoir d'ensanglanter la terre et de ruiner les nations sous prétexte de les enrichir... Des institutions mieux combinées que ces projets de paix perpétuelle qui ont occupé le loisir et consolé l'âme de quelques philosophes, accéléreront les progrès de cette fraternité des nations,

et les guerres entre les peuples, comme les assassinats, seront au nombre de ces atrocités extraordinaires qui humilient et révoltent la nature, qui impriment un long opprobre sur le pays, sur le siècle, dont les annales en ont été souillées. »

Disons enfin à quel point cet acte de foi, cet hymne d'espérance dans la charité du genre humain, telle que jadis les Stoïciens l'avaient proclamée, est encore rehaussé par les circonstances de son histoire. A la suite du décret pris contre lui par la Convention, l'auteur de *l'Esquisse* sait qu'il ne quittera la retraite où il écrit que pour aller au-devant d'une mort violente ; et voici cependant quelles en seront les dernières lignes : « Combien ce tableau de l'espèce humaine, affranchie de toutes ses chaînes, soustraite à l'empire du hasard comme à celui des ennemis de ses progrès, et marchant d'un pas ferme et sûr dans la route de la vérité, de la vertu et du bonheur, présente au philosophe un spectacle qui le console des erreurs, des crimes, des injustices dont la terre est encore souillée et dont il est souvent la victime. C'est dans la contemplation de ce tableau qu'il reçoit le prix de ses efforts pour les progrès de la raison, pour la défense de la liberté. Il ose alors les lier à la chaîne éternelle des destinées humaines ; c'est là qu'il trouve la vraie récompense de la vertu, le plaisir d'avoir fait un bien durable, que la fatalité ne détruira plus par une compensation funeste, en ramenant les préjugés et l'esclavage. Cette contemplation est pour lui un asile où le souvenir de ses persécuteurs ne peut le poursuivre, où, vivant par la pensée avec l'homme rétabli dans les droits comme dans la dignité de sa nature, il oublie celui que l'avidité, la crainte ou l'envie tourmentent et corrompent ; c'est là qu'il existe véritablement avec ses semblables dans un élysée que sa raison a su créer, et que son amour pour l'humanité embellit des plus pures jouissances. »

VIII

Nous avons suivi le mouvement qui s'est développé de la fin de la Renaissance, où Bacon proclame sa foi dans l'avènement d'une civilisation nouvelle, jusqu'à l'époque de la Révolution française où il a pu sembler qu'elle allait prendre enfin racine dans la réalité de l'histoire. A la base, il y a une vérité dont on estime qu'elle ne peut pas nous tromper, puisque précisément elle consiste en ceci que la méthode est définitivement trouvée qui nous garantit la possession certaine du vrai ; l'activité d'intelligence, qui se traduit par « les longues chaînes de la raison » mathématique, rencontre désormais pour s'y soumettre la technique du contrôle expérimental.

Reste seulement à savoir si l'application de la méthode n'apparaît pas décevante lorsque l'on passe des phénomènes naturels aux affaires humaines. La Rochefoucauld a posé le problème avec une netteté souveraine : « Nous n'avons pas assez de force pour suivre toute notre raison. » Or, ni Bentham ni Condorcet n'ont accepté de mettre en doute l'efficacité morale des lumières. A moins d'être insensé, comment ne pas conformer sa conduite à l'évidence d'un résultat établi par l'arithmétique utilitaire ? Et Condorcet, si averti qu'il soit des préjugés, des passions, qui ont entravé pendant tant de siècles l'essor des sciences sociales, demande à son tour : « L'habitude de réfléchir sur sa propre conduite, d'interroger et d'écouter sur elle sa raison et sa conscience, et l'habitude des sentiments doux qui confondent notre bonheur avec celui des autres, ne sont-elles pas une suite nécessaire de l'étude et de la morale bien dirigée, d'une plus

grande égalité dans les conditions du pacte social ?... De même que les sciences mathématiques et physiques servent à perfectionner les arts employés pour nos besoins les plus simples, n'est-il pas également dans l'ordre nécessaire de la nature que les progrès des sciences morales et politiques exercent la même action sur les motifs qui dirigent nos sentiments et nos actions ? Le perfectionnement des lois, des institutions publiques, suite des progrès de ces sciences, n'a-t-il point pour effet de rapprocher, d'identifier, l'intérêt commun de chaque homme avec l'intérêt commun de tous ? Le but de l'art social n'est-il pas de détruire cette opposition apparente ? et le pays dont la constitution et les lois se conformeront le plus exactement aux vœux de la raison et de la nature n'est-il pas celui où la vertu sera plus facile, où les tentations de s'en écarter seront les plus rares et les plus faibles ? »

Il suffit pourtant que nous nous rappelions les circonstances tragiques dans lesquelles cette espérance a été formulée pour apercevoir à quel point elle devait se briser au cours de la période qui marque le tournant des deux siècles. La haine inexpiable de ses propres partisans trahit la cause de la Révolution, telle que l'avaient conçue et préparée les philosophes français qui en attendaient l'instauration de la liberté civique et de la vertu démocratique. La dictature de Bonaparte ne fait que ménager en apparence la transition qui ouvrira la voie au retour de la monarchie. Il était inévitable que le contre-coup de ces événements en France et en Europe provoquât un mouvement de réaction qui, du domaine proprement politique, devait s'étendre au monde des idées. A cet égard, c'est l'Angleterre qui avec Burke donne le signal dès 1790. Nous verrons ce revirement se répercuter dans l'évolution de la pensée allemande, que nous avons maintenant à considérer pour compléter le tableau de l'esprit européen.

C'est avec Leibniz que la pensée proprement philosophique de l'Allemagne fait son entrée sur la scène d'Europe, et ce fut une entrée sensationnelle. Leibniz est né à Leipzig, en 1646, d'une famille d'origine slave. Élevé dans la tradition de la méta-

physique et de la théologie scolastiques, il montre une vive curiosité pour les questions scientifiques et juridiques soulevées par la réflexion moderne. Il vient à Paris, en qualité de conseiller à la Cour suprême de l'électorat de Mayence, porteur d'un plan qu'il tente de soumettre à Louis XIV pour le décider à entreprendre sur les Turcs la conquête de l'Égypte. Que le roi de France, à l'apogée de sa puissance, se souvienne du grand « dessein » d'Henri IV et de Sully, qu'il tourne son appétit de gloire vers les ennemis de la civilisation chrétienne, alors, suivant un mot de M. Jean Baruzi, dans son très beau livre Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, l'Europe cessera de conspirer contre elle-même : « La Suède et la Pologne, au lieu de se déchirer l'une l'autre, pénétreraient dans la Sibérie et la Tauride ; l'Angleterre et le Danemark conquerraient l'Amérique du Nord ; l'Espagne, l'Amérique du Sud ; la Hollande, l'Inde Orientale ; la France s'attaquerait à l'Afrique posée en face d'elle et à l'Égypte. »

Sans doute Leibniz obéit-il au désir de mettre l'Allemagne, mal rétablie des ruines accumulées par la guerre de Trente ans, à l'abri ^{des tentatives} d'hégémonie française. Mais le projet porte bien la marque de son esprit par l'insistance avec laquelle il presse les adversaires éventuels de surmonter leurs tendances partisans afin de coordonner et de concentrer leurs forces pour une action commune, action qui répond à la vocation spirituelle d'une Europe chrétienne. *sein met une le*

La mission de Leibniz n'aboutit pas. Quelques jours après son arrivée à Paris, le 6 avril 1672, Louis XIV déclare la guerre aux Pays-Bas. Leibniz revient à ses travaux spéculatifs. Pendant les quatre ans qu'il demeure chez nous, il entre en contact avec les deux hommes qui avaient le plus d'autorité en matière de métaphysique et de théologie, Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche, dont le dissentiment mortel ne devait éclater que quelques années plus tard. D'autre part, Huygens l'initie aux derniers progrès des sciences ; il lui fait connaître, outre sa propre critique de la mécanique cartésienne, la géométrie infinitésimale de Blaise Pascal. Kuno Fischer, parlant du séjour de

Leibniz à Paris, écrit : « Non seulement c'est là qu'il a pu devenir un mathématicien de premier ordre, mais encore, il ne lui aurait pas été possible de devenir un écrivain européen s'il n'était devenu un écrivain français. »

En décembre 1676, Leibniz rentre à Hanovre où il est appelé à titre de bibliothécaire et conseiller du duc Jean-Frédéric de Brunswick, après avoir passé par l'Angleterre où il entend sans doute parler de la découverte newtonienne de la méthode des fluxions, et par la Hollande où il eut une entrevue avec Spinoza dans la maison de La Haye, qui a été, il y a quelques années, consacrée comme *Domus Spinozana*. Mais de Hanovre Leibniz ne cessera de se tenir en correspondance avec tout ce qui compte dans les divers domaines de la vie européenne, comme il ne cessera de rédiger, souvent pour lui-même, des écrits de toute sorte et sur tout sujet. On pourra parler de Leibniz logicien et même logisticien, de Leibniz mathématicien, physicien, biologiste, de Leibniz historien, juriste, poète, de Leibniz théologien, et, ce qui n'est pas tout à fait la même chose, de Leibniz mystique.

Leibniz présente l'exemple absolu d'un génie universel, mais d'une universalité qui n'a rien de superficiel, qui est tout en profondeur, procédant dès sa méthode même d'un appel constant à l'originalité et à l'invention comme à la rigueur de la démonstration, pour conclure à l'harmonie parfaite de toutes les démarches de la pensée et de tous les êtres de la création. De cette œuvre qui, après deux siècles, n'est pas entièrement divulguée, nous avons à retenir ici les traits les plus caractéristiques.

La géométrie cartésienne est orientée vers l'analyse de type algébrique. A quoi Pascal opposait la fécondité de l'intuition synthétique, seule capable d'aborder directement et de résoudre les problèmes où entre la considération de l'infini ; et de là il prend texte pour marquer la limite où s'arrête la puissance de la raison claire et distincte. Or, il est arrivé que Leibniz, passant par-dessus cette interdiction, crée le calcul différentiel dont il met hors de conteste la transparence intellectuelle. Il réussit à exprimer par un algorithme approprié les relations qui suivent

Pascal impliquaient une référence constante, un appel continu, à l'intuition spatiale. Par là il est en droit d'écrire à Huygens : « Ce que j'aime le plus dans ce calcul, c'est qu'il nous donne le même avantage sur les anciens dans la géométrie d'Archimède que Viète et Descartes nous ont donné dans la géométrie d'Euclide, en nous dispensant de travailler avec l'imagination. »

La même domination de thèses en apparence opposées, par une vue supérieure de l'esprit, nous la retrouvons dans la mécanique. En s'appuyant sur les lois de la chute des corps établies par Galilée, en s'inspirant aussi des travaux de Huygens, Leibniz dénonce l'arbitraire et l'incohérence des lois du choc, telles que Descartes avait prétendu les déduire dans la seconde partie des *Principes de la Philosophie*. Il n'en maintient pas moins la vérité fondamentale de la cosmologie cartésienne, l'équation de l'univers considéré comme système conservatif. Seulement l'équation porte sur la quantité de force vive, mv^2 et non plus sur la quantité de mouvement, mv . Modification heureuse des notions directrices de la mécanique, mais qui induit Leibniz en tentation : il exploite l'ambiguïté du mot de *force*, tantôt simple expression mathématique, tantôt donnée de l'expérience intime, pour revenir de la science mécaniste qui, avec Descartes, avait conquis sa pleine autonomie, à une métaphysique d'inspiration aristotélicienne, c'est-à-dire dynamiste et même animiste.

Avec Leibniz le jugement de relation est de nouveau subordonné au jugement de prédication ; d'autre part, les difficultés soulevées par le dualisme cartésien disparaîtront ; il n'y a plus de rupture de continuité dans la hiérarchie des substances depuis la pierre jusqu'à l'homme et de l'homme jusqu'à l'ange et jusqu'à Dieu. La vision aristotélicienne de l'univers est vivifiée par l'introduction de l'infini, que le XVII^e siècle a décidé-ment intellectualisé. Quand on a compris que la série $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ indéfiniment prolongée a exactement pour somme l'unité, puisqu'elle n'en diffère que d'une quantité aussi petite que l'on voudra, on est naturellement amené à considérer que les qualités sensibles, telle que la couleur ou la chaleur, corres-

pondent à l'intégration d'une multitude de mouvements qui, chacun pour leur compte, ne donneraient occasion à aucun sentiment.

Déjà c'est une proposition importante de l'*Éthique* spinoziste qu'à une idée inadéquate correspondait une conscience elle-même inadéquate. L'idée inadéquate de Spinoza devient la *petite perception* de Leibniz, degré infinitésimal de conscience, à partir de quoi il va devenir possible de suivre les divers degrés de concentration et de réflexion qui constituent la hiérarchie des substances pensantes. Toutes ont la même fonction : *exprimer la multitude dans l'unité*, comme font en un sens les miroirs ; mais l'homme ne se contente pas de refléter, c'est « un miroir qui voit », et surtout qui est capable de substituer aux yeux du corps les yeux de l'esprit, de redresser ainsi la perspective sensualiste dans laquelle se maintenait la pseudo-physique d'Aristote, d'instaurer le règne de la raison. Ce n'est plus du point de vue de la partie que l'on juge du tout, mais, au contraire, la partie se juge du point de vue du tout.

Tel est l'enseignement qui se dégage de l'avènement de la science positive, et qu'à l'exemple de Descartes Leibniz étend de la théorie à la pratique. Il écrira, par une transposition littérale du système héliocentrique : « La place d'autrui est le vrai point de perspective en politique aussi bien qu'en morale. » Au cours d'une admirable conférence, donnée en 1937 à la *British Academy*, et qui avait pour sujet : *Les idées de Leibniz sur l'organisation des relations internationales*, M. Paul Schrecker a rappelé comment Leibniz entendait appliquer le principe. Les déclarations de la *Préface du Code du droit des gens*, suggérées par le spectacle de l'Europe du XVII^e siècle, sous la menace des ambitions du Grand Roi, n'ont rien perdu de leur opportunité ni de leur résonance.

« Toutes les obligations de droit sont aussi des obligations d'honneur, mais surtout celles qui descendent de la parole donnée, qu'il n'est pas honnête de violer, quand même on aurait quelquefois des excuses valables à la rigueur, mais qui conviennent mieux à un avocat qu'à un prince ; et les honnêtes gens, le

grand monde, la postérité, notre propre conscience, ne se payent pas toujours de ce qui est valable dans le barreau. » Et plus loin : « Prêcher l'amour de la paix quand on fait sentir tous les effets de la guerre, refuser d'alléguer des droits, ne vouloir entendre aucune modification, prescrire des équivalents et des termes précis, ne vouloir point souffrir que d'autres se précautionnent par des alliances défensives ou par des levées, se moquer ouvertement de la parole donnée, alléguer des raisons dont on a coutume de payer les simples et stupides quand on les veut tourner en ridicule, joindre la chicane à la violence, et l'ignominie à la déponille et à la destruction : ce sont des traits mille fois plus sensibles que les pertes mêmes. » En contre-partie un avertissement à quiconque serait tenté de s'abandonner et de se laisser faire : « par une cession et une soumission si honteuses, les esprits seront de plus en plus intimidés et abattus, on deviendra enfin insensible, on s'endurcira aux mauvais traitements, et on s'accoutumera à la patience : il semblera qu'il le faut ainsi et que c'est une fatalité. Tout ira le grand chemin à l'esclavage. » Et dans une lettre à des Billettes, d'octobre 1697, cette profession d'universalité : « Pourvu qu'il se fasse quelque chose de bien, je suis indifférent que cela se fasse en Allemagne ou en France, car je souhaite le bien du genre humain ; je suis, non pas cosmopolite, mais philanthrope. »

Un dernier pas est encore à franchir : « La réciprocité des points de vue sur laquelle reposent également et la vérité dans la connaissance des choses et la justice dans l'institution des rapports privés ou publics a sa norme là où est sa source, c'est-à-dire dans l'absolu divin. En Dieu, l'unité virtuelle, qui est le fond de toute substance et qui lui vaut le nom de *monade*, a déroulé tous ses replis. Les différentes images de l'univers, qui constituent chacune une créature particulière et qui se correspondent par l'identité de l'objet qu'elles représentent, convergent vers lui par le fait même qu'elles résultent de lui. »

La doctrine de Leibniz va donc se trouver suspendue à l'existence d'un être qui se suffit entièrement à lui-même, et que Leibniz fera surgir du jeu de ce qu'il appelle *un mécanisme méta-*

physique. Tous les possibles sont posés, auxquels il suffit d'être exempts de contradiction pour être considérés comme des essences éternelles, et admis par suite à la lutte pour l'existence. Or, de cette compétition il arrivera logiquement que le possible infini sortira vainqueur puisqu'il ne comporte pas plus de borne extérieure que de contrariété interne. Et ce possible infini, une fois doué de l'existence éternelle, va aider à être les autres possibles, autant du moins qu'il lui sera possible à lui-même et qu'il leur sera possible à eux. Car Leibniz n'admet pas que Dieu soit responsable de « l'imperfection originelle » des autres essences. « Dieu n'est point Auteur de son entendement. » Ce qui lui appartient en propre, c'est l'acte de volonté créatrice, et dans cet acte il s'interdit tout arbitraire ; il ne peut se décider que suivant la règle de la finalité.

Dès lors, du moment que le monde existe, nous sommes sûrs qu'il est le « meilleur des mondes possibles », non pas absolument bon, mais conciliant le *maximum* de richesse et de variété dans les effets avec le *minimum* de diversité dans les principes. Là encore il semble que Leibniz se soit mal défendu contre la prétention ingénue de se substituer à Dieu en lui suggérant le plan qui a dû présider à l'ordre de l'univers. C'est un théâtre où, en vertu du principe de continuité, toutes les places doivent être occupées. Tant pis pour celui qui se trouve mal partagé. La morale est subordonnée à l'esthétique. Dans la *Théodicée*, Leibniz ne sauvegarde la foi dans la bonté divine que par l'aveu d'une dureté paradoxale. « S'il fallait de l'égalité partout, le pauvre présenterait requête contre le riche, le valet contre le maître. Il ne faut pas que les tuteurs d'un jeu d'orgues soient égaux. » Dans son désir de faire pièce au bon sens implacable de Bayle, à son moralisme radical, Leibniz pousse le scandale jusqu'à écrire : « La vertu est la plus noble qualité des choses créées, mais ce n'est pas la seule bonne qualité des créatures ; il y en a une infinité d'autres qui attirent l'inclination de Dieu. De toutes ces inclinations résulte le plus de bien qu'il se peut ; et il se trouve que, s'il n'y avait que vertu, s'il n'y avait que créatures raisonnables, il y aurait moins de bien. Midas se trouva

moins riche quand il n'eut que de l'or. Outre que la sagesse doit varier... Puisqu'il fallait choisir, de toutes les choses ce qui faisait le meilleur effet ensemble, et que le vice y est entré par cette porte, Dieu n'aurait pas été parfaitement bon, parfaitement sage, s'il l'avait exclu. » ✓

Ce n'est pas tout enfin : condamnés au vice ou destinés à la vertu, le théâtre universel ne comprend que des spectateurs uniquement occupés à se réfléchir les uns les autres. Nulle part, à aucun moment, n'apparaissent des acteurs au sens effectif, non dans l'acception comique et spécieuse du mot. Si le rideau se lève, c'est simplement, dirait-on, pour dévoiler sur la scène une glace immense qui donne à toute la salle la joie de s'admirer elle-même avec les perspectives de lumière et d'ombre, les vicissitudes d'enveloppement et de développement qu'a prévues et réglées de toute éternité la sagesse du Dieu « Architecte et Législateur ». Dès lors, quelles que soient l'intention pieuse et l'extrême ingéniosité du système de *l'harmonie préétablie*, la liberté y demeure une trop évidente dérision.

Si donc Leibniz s'est associé de bon cœur à l'espérance du progrès sur la terre, s'il a même assez vécu pour connaître et pour approuver le *Projet de Paix perpétuelle* de l'abbé de Saint-Pierre, beaucoup plus précis et positif qu'on le dit, il reste que chez lui l'idée fondamentale d'*organisation* demeure équivoque, comme c'est le cas pour tant de mots qui ont le même suffixe *ation*, indifféremment actif ou passif. (Le problème n'est pas résolu de savoir si c'est à nous qu'il appartient de prendre l'initiative d'*organiser* ou si nous avons seulement à nous insérer dans une *organisation* toute faite.) Est-ce que l'homme doit aller de l'avant à ses risques et périls en se donnant un programme d'action qui, par delà les données et les tendances de la nature animale, réponde à l'exigence idéale de l'esprit ? ou bien n'avons-nous d'autre raison d'être que de prendre la place qui nous a été réservée avant même notre naissance parce qu'il s'agit avant tout de satisfaire à un ordre de finalité prédéterminée où le règne de la nature et le règne de la grâce

se prolongent et se rejoignent de par l'unité du décret divin ?

La méditation du problème, la nécessité de trancher l'alternative, vont commander la carrière de Kant. Encore y a-t-il lieu de retenir les événements qui se sont produits dans l'intervalle et auxquels Kant a été particulièrement sensible. D'une part l'enseignement de Wolff, l'impulsion qu'il a donnée au rationalisme en Allemagne et dont témoigneront l'œuvre de Lessing et l'œuvre de Herder : d'autre part, la physique de Newton et les doutes sceptiques de David Hume. Enfin le pessimisme de Voltaire et la prédication morale de Jean-Jacques Rousseau.

C'est à travers Wolff que Kant a reçu tout d'abord l'héritage leibnizien. Leibniz avait proclamé l'empire de la raison. Le code en est mis au point par Wolff sous forme d'une déduction analytique qui se flatte de ne rien supposer que le possible et de ne faire appel qu'au principe d'identité. Nous sommes enclins à voir dans une telle entreprise un retour aux ambitions exagérées de la scolastique. Mais, pour les contemporains c'était un miracle d'audace, qui aussi bien valut à Wolff d'être persécuté par l'orthodoxie régnante, chassé de Prusse où il ne put occuper à nouveau sa chaire de l'Université de Halle qu'à l'avènement de Frédéric II.

Kant pourtant n'est pas dupe. Dès sa thèse de 1755, Kant révèle la profondeur de son génie critique par la distinction qu'il établit entre deux types de raison : Idealgrund, c'est-à-dire raison qui érige le possible en fondement de l'être et qui par là se condamne à tourner en rond pour finir par se trouver, si j'ose dire, nez à nez, avec le fantôme de ses propres abstractions ; l'autre, au contraire, sera le Realgrund qui suppose que l'analyse et la déduction sont entendues et pratiquées en sens inverse, partent du réel pour remonter jusqu'aux conditions de sa possibilité.

Seulement, y a-t-il des connexions véritables qui soient établies légitimement par la raison ? Le point d'interrogation, qui menaçait la métaphysique, s'étend avec David Hume à la science positive. Le début du XVIII^e siècle voit se reproduire l'opposition qui, au temps des Stoïciens et des Épicuriens,

avait servi d'aliment à la verve de la Nouvelle Académie. La cosmologie de Descartes et de Leibniz, cosmologie du plein et du continu, qui proscrit *a priori* le vide et l'action à distance, qui considère l'attraction comme une qualité occulte, se heurte au crédit du système newtonien qui ne veut tenir ses principes que de l'expérience directement consultée. De ce nouveau caractère du savoir, Hume dégage la moralité lorsqu'il met en relief l'impuissance de la pensée, réduite aux seules ressources de la logique, non seulement pour établir un lien de causalité entre les phénomènes, mais même pour justifier les propositions élémentaires de l'arithmétique et de la géométrie, de telle sorte qu'on n'aperçoit plus rien dans la connaissance qui échappe au doute sceptique. Kant se déclare redevable à Hume qui l'a éveillé de la somnolence dogmatique. Et, pour nous rendre compte à quel point l'esprit du siècle a gagné Kant, il convient d'insister sur un écrit de 1766, *Les Rêves d'un Visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique*. Le visionnaire, c'est Swedenborg ; la métaphysique, c'est l'ontologie de Leibniz et de Wolff. Le monde intelligible, monde de substances et de causes, qu'on imagine soustrait aux conditions spatiales qui régissent les phénomènes de la nature, est un compromis bâtard, un reflet décoloré, dont l'origine se découvre si on se réfère à l'intuition immédiate des *Arcanes du ciel*, telle que Swedenborg se flatte de la posséder. L'alternative s'impose donc dans l'ordre spéculatif : ou s'abandonner à toutes les extravagances d'une crédulité sans borne et sans frein, ou ne plus accepter d'autre critère que l'expérience, modestement contenue dans les limites certaines de l'horizon quotidien. Et Kant conclura par ce que Voltaire fait dire, en fin de compte, à son honnête *Candide*, après tant d'infructueuses discussions d'École : *Songez à nos affaires, allons au jardin et travaillons*. Écrit de jeunesse, dirait-on ; Kant jette sa gourme avant de vivre la vie austère d'un professeur d'Université. Pas du tout, c'est à 42 ans que Kant affecte ce ton de perpétuelle ironie pour décrire et renier l'atmosphère spirituelle dans laquelle il avait grandi. Au lendemain du tremblement de terre de Lisbonne, qui avait été pour le

« siècle des lumières » l'occasion d'un pathétique examen de conscience, Kant avait pris résolument le parti de l'optimisme, notamment dans les *Considérations de son programme de Leçons pour l'hiver 1759-1760*. Or le voilà qui fait appel au roman où sont persillés le plus cruellement et Leibniz devenu Pangloss et le Dieu dont la *Théodicée* avait prétendu dévoiler le secret. 🐦

Mais l'année 1766 marque seulement dans l'évolution de la pensée kantienne le point le plus bas de la courbe. Nous y présentons même que la critique sera la réplique, non seulement au dogmatisme de Wolff, mais au demi-scepticisme de Hume. Déjà en effet dans les *Rêves*, la ligne de résistance sur laquelle Kant s'établira est indiquée par la profession d'une foi morale, que laisse inébranlée l'impuissance du raisonnement théorique à résoudre le problème de la nature de l'âme et à fournir la preuve de son immortalité. Là Voltaire se heurte à l'influence qu'exerce Rousseau, issu d'une toute autre tradition que la tradition française et qui devait trouver en Kant son disciple à la fois le plus profond et le plus noble. Le rapprochement de Rousseau et de Kant est assurément un paradoxe pour nous qui sommes renseignés sur les caractéristiques de leurs personnalités intimes. Cependant il serait difficile d'exagérer l'impression produite sur la sensibilité de Kant par l'éloquence de Rousseau : « Je dois lire et relire Rousseau jusqu'à ce que la beauté de l'expression ne me trouble plus ; car alors seulement je peux le saisir par la raison. » Et ici la raison signifie la raison pratique en tant qu'elle se détache de la raison spéculative pour affirmer son indépendance.

En marge d'un exemplaire des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1764), Kant fait retour sur lui-même : « Je suis par goût un chercheur. Je sens la soif de connaître tout entière, le désir inquiet d'étendre mon savoir, ou encore la satisfaction de tout progrès effectif. Il y eut un temps où je croyais que tout cela pouvait constituer l'honneur de l'humanité, et je méprisais le peuple qui est ignorant de tout. C'est Rousseau qui m'a désabusé. Cette illusoire supériorité s'évanouit : j'apprends à honorer les hommes ; et je me trouverais

bien plus inutile que le commun des travailleurs si je ne croyais que ce sujet d'étude peut donner à tous les autres une valeur qui consiste en ceci : *faire ressortir les droits de l'humanité.* »

Victor Delbos, dans une étude sur Rousseau et Kant (Revue de Métaphysique et de Morale, 1912) met dans un relief vigoureux la portée d'une telle confiance : « Voilà accomplie la transmutation des valeurs, voilà consommée la rupture avec la longue tradition intellectualiste qui avait dominé les doctrines mêmes les moins portées à défendre l'originalité de l'intelligence vis-à-vis des sens et de l'expérience, et qui faisait du savoir, du savoir philosophique, le principe suffisant, tout au moins prépondérant, de la vertu véritable ; les vertus de l'humanité commune, vertus inférieures ou illusoire, relevant de la coutume, de l'exemple, de l'éducation, de l'autorité, toutes forces irrationnelles. Voilà bien engagée la lutte contre l'esprit qui avait animé les Encyclopédistes en France, les philosophes de l'*Aufklärung* en Allemagne, contre l'idée qui attribuait, comme conséquence nécessaire à la diffusion des lumières, un accroissement de bonheur et de vertu. »

Toutefois, dans le conflit, Kant s'efforce de jouer le rôle d'un arbitre plutôt que d'un partisan. La déclaration si souvent reproduite et commentée de la *Préface de la seconde édition de la Critique de la Raison pure*, « J'ai voulu supprimer le *savoir* pour y substituer le *croire* », ne signifie nullement le renoncement à la science, mais, au contraire, une détermination exacte et sûre du savoir, un approfondissement des conditions qui permettent d'établir *a priori* la nécessité et l'universalité, méconnues par Hume, des jugements fondamentaux de la géométrie euclidienne et de la physique newtonienne, et ainsi de faciliter la liaison de la raison pratique et de la raison théorique. Par là donc le problème dont la méditation et la solution constitueront l'originalité de la critique kantienne, implique, dès sa définition même, le facteur essentiel pour le développement de l'esprit européen que représente la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*.

Pierre-Maurice Masson a précisé les origines proprement

helvétiques de cette doctrine de Rousseau, appelée à une si grande influence sur la forme ultérieure de la philosophie. Je me contenterai d'une référence à la prosopopée célèbre : « Conscience, conscience, instinct divin ; immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infallible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs, à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe. » Sous la magie du style se retrouve la doctrine de Marie Huber, auteur du *Monde fou préféré au monde sage* : « N'attendez pas de moi des définitions sur la conscience, je laisse ce soin à MM. les théologiens, s'ils s'en croient capables. Pour moi, je me contenterai de la connaître par le sentiment et l'expérience que j'en ai. Vous me demandiez, l'autre jour, de quel habile maître j'étais devenu l'écolier ; je vous le dirai aujourd'hui ; ce maître est la conscience, je n'en connais et n'en veux point avoir d'autre... » Et, si le mot d'*autonomie* n'est pas prononcé par Rousseau, le *Contrat Social* indique l'idée dans les formules qui ont rendu Kant attentif : « Chaque individu contractant pour ainsi dire avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport : savoir, comme membre du souverain envers des particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain... L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. »

Kant prélude à la *Critique* par une lente et patiente réflexion sur l'antagonisme des courants qui traversaient le XVIII^e siècle, c'est-à-dire non seulement l'opposition que la métaphysique de Leibniz et de Wolff rencontre dans la physique expérimentale de Newton et dans la psychologie de la connaissance de Hume, mais aussi la résistance victorieuse de l'optimisme moral de Rousseau à l'ironie et au pessimisme de Voltaire. Et, ce qui résulte des quinze ans de méditation tendue et presque constamment silencieuse qui séparent les Rêves de 1766 et la Critique de

la Raison pure de 1781, c'est la découverte, à l'intérieur même de l'homme, d'une activité de conscience, capable dans l'ordre spéculatif de fonder la loi scientifique avec la même force que Rousseau lui reconnaissait pour l'établissement de la loi morale. Et il a fallu, en effet, ces quinze ans de méditation, parce qu'il s'agissait d'une véritable révolution de pensée : « On avait admis jusqu'ici que toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets ; mais, dans cette hypothèse, tous nos efforts pour établir à l'égard de ces objets quelque jugement *a priori* qui étendît notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance ; ce qui s'accorde déjà mieux avec ce que nous désirons expliquer, c'est-à-dire avec la possibilité d'une connaissance *a priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant même qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme de l'idée que conçut Copernic : voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des astres tournait autour du spectateur, il chercha s'il ne serait pas mieux de supposer que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles. »

Page souvent reproduite sans qu'ait été toujours mise au point la signification paradoxale de cette comparaison : est-ce que la démarche de Copernic, passant du subjectif à l'objectif, n'est pas l'inverse de celle que Kant recommande ? Effectivement l'homme d'avant Copernic est un réaliste absolu à qui manque, comme à tout réaliste, le sentiment de sa propre subjectivité. Il voit le soleil et les astres tourner autour de lui, alors que l'intuition de leur mouvement est une apparence trompeuse, liée à l'égoïsme inconscient de la pensée primitive. Pour atteindre la perspective véritable du monde, qui devait entraîner le renouvellement de toutes les valeurs de la civilisation, il fallait, non pas sortir assurément du sujet, les données immédiates demeurant toujours aussi décevantes, mais opérer dans le sujet lui-même la révolution en déplaçant le centre de coordination des phénomènes. La spiritualité, au sens le plus

élevé du mot, ne s'est jamais rendu un témoignage aussi éclatant que par l'effort contre nature d'une intelligence créatrice, qui refuse l'image de l'univers tel qu'il est aperçu de l'endroit où nous sommes, de la planète que nous habitons, pour lui substituer un système tout idéal puisqu'il n'est fait que de relations mathématiques, qui pourtant va se montrer apte à rejoindre et même à devancer dans leur détail la réalité concrète d'observations toujours plus minutieusement exactes.

Lorsque Kant se proclame le Copernic de la philosophie, il ne vaudra donc pas dire autre chose sinon qu'il a découvert la racine du savoir scientifique, la puissance objectivante du sujet rationnel. L'Esthétique transcendantale et l'Analytique transcendantale de la Critique de la Raison pure vont être consacrées à définir les conditions dans lesquelles se manifeste cette puissance. Les formes *a priori* de la sensibilité, espace et temps, s'interposent entre les catégories de l'entendement et les données de l'intuition ; il est donc permis de dessiner à l'avance les cadres dans lesquels viendront prendre place les synthèses rationnelles de l'arithmétique et de la géométrie, de la mécanique et de la physique. Et par là se trouve écartée la chimère dont se sont épris le métaphysicien Wolff et le visionnaire Swedenborg : chimère de la *chose en soi*, c'est-à-dire de ce qui devrait être connu et qui cependant, par une contradiction trop évidente, demeure en dehors de tout moyen normal de connaissance. Du point de vue critique il n'y a de science que des phénomènes ; mais cette restriction apparente, que supporte mal l'orgueil du dogmatisme, garantit la valeur des propositions scientifiques auxquelles la liberté de l'esprit législateur confère nécessité et universalité.)

L'idéalisme transcendantal de Kant rejoint et justifie la formule de conciliation que Leibniz avait proposée entre l'empirisme et le rationalisme : tout ce qui se produit dans l'intelligence dérive des sens, excepté l'intelligence elle-même. D'ailleurs, les *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* ont été publiés en 1765, dans la période même où Kant élabore la théorie de la connaissance qui rapporte à l'activité spontanée du *moi*, « à

l'unité originaire de la conscience », les principes sur lesquels repose la certitude *a priori* de la mathématique et de la physique rationnelle. La monade kantienne se suffit à elle-même, hors de toute dépendance à l'égard des spéculations dialectiques, c'est-à-dire sophistiques, sur l'essence de la matière, sur la spiritualité de l'âme, sur l'existence de Dieu. Et cette autonomie de la raison, pleinement conquise et nettement déclarée dans le domaine de la science positive, Kant va la retrouver et la fonder dans le domaine pratique ; il lui suffit d'affirmer encore la connexion de la loi et de la liberté pour donner toute satisfaction à l'exigence de la conscience morale, telle que l'avait mise en lumière la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*.)

Voilà en quels termes le problème s'est posé pour Kant, et comment en est résultée la promesse de résoudre les difficultés auxquelles le XVIII^e siècle se heurtait. Kant a-t-il effectivement réussi à développer les ressources de l'humanisme sans les compromettre par un retour aux imaginations métaphysiques dont il avait été le premier à dénoncer la fragilité ? La question décidera de l'aspect que l'esprit européen revêtira dans le passage du XVIII^e siècle au XIX^e. ✎

Schopenhauer a dit de Kant : *il nous a opérés de la cataracte.*
 Le mot serait tout à fait excessif si l'on devait entendre par là que la philosophie kantienne a surgi tout d'un coup sans avoir de racines dans la pensée de l'Europe. Au contraire, nul mouvement philosophique n'est lié plus étroitement au moment historique où il s'est produit, comme en témoigne la longue évolution qui prélude à l'avènement de la *Critique*. Mais il convient d'en retenir que jamais auparavant le rationalisme ne s'était ainsi présenté à l'état pur, détaché de tout ce qui dépasse le terrain propre de l'humanité, en même temps établi invinciblement et confirmé sur ce terrain.

Deux vérités solidaires sont constitutives de la *Critique* : d'une part, la matière de l'intuition sensible, recueillie à travers les formes de l'espace et du temps, est nécessaire pour donner un contenu aux catégories de l'entendement ; d'autre part, là où cette matière d'intuition fait défaut, les catégories tournent inévitablement à vide, en quête d'une intuition intellectuelle qui viendrait leur apporter la consistance rêvée et qui pourtant se dérobe à leur espérance. Kant poursuit l'illusion dialectique dans tous les domaines où s'est déployé le dogmatisme de l'École. La *psychologie rationnelle* est prise en flagrant délit de *paralogisme* lorsque à la conscience du *Je pense*, fonction logique qui accompagne tous les actes du jugement, elle prétend substituer le fantôme d'une âme substantielle qui existerait en quelque sorte par delà le *moi* dont nous avons l'expérience intime. La *cosmologie rationnelle* se brise dans le jeu mortel des *antinomies* où s'opposent par des raisonnements également pertinents la

thèse du fini et l'antithèse de l'infini, la thèse de la causalité première, causalité sans cause, et l'antithèse de l'enchaînement inexorable des causes et des effets sans rupture de leur continuité. Enfin la *théologie rationnelle* est vouée à l'impuissance : toutes les preuves classiques de l'existence de Dieu supposent que le passage est légitime du relatif à l'absolu. Or, l'absolu, pris en tant que concept *a priori*, n'est qu'une entité verbale ; on ne saurait, à moins d'un sophisme éclatant, en tirer la moindre conséquence *existentielle*. « C'est une chose tout à fait contre nature et une pure innovation de l'esprit scolastique que de vouloir extraire d'une idée arbitrairement jetée l'existence même de l'objet correspondant. »

En définitive, l'homme reste en face de l'homme. Mais, en se concentrant sur soi par l'effort de la réflexion critique, le *moi* découvre ce qui est foncièrement lui, le sujet universel, capable de soutenir la vérité du monde en renversant et en détruisant l'apparence naturelle des données sensibles. Cette dualité du moi empirique et du moi rationnel est à la source de l'action morale aussi bien que de la connaissance scientifique. La conscience morale est autonome comme la conscience intellectuelle : seulement la loi de l'action n'est plus astreinte à cette relativité qui résultait de l'interposition des formes sensibles, forme de l'espace et forme du temps. Le commandement de la raison dans l'ordre pratique est proprement inconditionnel. Pour nous en rendre compte, nous n'avons qu'à nous interroger dans l'intimité de notre être, sans parti pris de complaisance, sans préjugé de système. Dès le premier discours pour l'Académie de Dijon, Rousseau s'était écrié : « O vertu, science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peine et d'appareil pour te connaître ? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs ? et ne suffit-il pas, pour apprendre tes lois, de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de la conscience dans le silence des passions ? » A quoi Kant fait écho dans le *Fondement de la métaphysique des mœurs* : « Il n'est besoin ni de science, ni de philosophie pour savoir ce qu'on a à faire, pour être honnête et bon, même sage et vertueux. »

A considérer les qualités de l'intelligence, les dons du tempérament, les hommes, incontestablement, sont inégaux. Seulement il y a une chose qu'il est donné à tous de posséder, la seule qui soit bonne par elle-même sans aucune restriction, et c'est précisément la *bonne volonté*, la résolution de faire son devoir par attachement au devoir, indépendamment de toute considération ou de plaisir ou d'intérêt. L'universalité même de cette disposition, par laquelle se qualifie, en tant que tel, l'agent moral, suffit à établir une première détermination de l'éthique kantienne : « Agis de telle sorte que tu puisse vouloir en même temps que la maxime de ton action devienne une loi universelle. »

La morale chez Kant procède donc de la forme de la raison pour définir la norme du devoir. L'impératif qui interdit de mentir ne peut pas ne pas posséder la même valeur péremptoire que le principe de non-contradiction : celui qui recourt au mensonge use du langage pour détruire ce qui en est le but évident, l'échange de pensées réelles. Mais, si la morale de Kant part de la forme rationnelle, il ne s'ensuit nullement qu'elle s'y arrête. Dire que l'homme est capable d'écarter tout mobile sensible pour obéir à la règle de l'universalité, c'est lui attribuer une faculté de domination sur la nature, qui est caractéristique de l'être libre, c'est donner au devoir un objet, le plus concret assurément qui puisse être conçu, la constitution de la personnalité morale. Et c'est ce que Kant exprime avec une précision et une profondeur incomparables : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien en toi qu'en autrui, toujours comme une fin en soi, jamais comme un simple moyen. »

Ce n'est pas tout encore : cette réciprocité entre les personnes morales dans la reconnaissance de leurs droits respectifs, implique un effort commun pour réaliser ce qui est, pourrait-on dire, la raison d'être d'une créature raisonnable, l'avènement d'un *règne des fins*, d'une *République* des esprits, où chaque membre se déclare, au même titre, par l'efficacité de son vouloir, législateur souverain. Troisième formule : « Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer elle-même comme constituant en même temps par sa maxime une législation universelle. »

J'ai reproduit l'énoncé de ces trois règles pour bien mettre en évidence que la morale kantienne, si elle est rigoureuse et même rigoriste, n'a pas du tout le caractère abstrait et formel qu'on lui a souvent reproché. C'est une morale humaine, mais qui demande à l'homme, en se repliant sur soi, de rejoindre à sa base, comme déjà Descartes le proposait, le principe d'expansion et de générosité qui porte l'espérance d'une communion intime et universelle. A cette espérance Kant considère que c'est un devoir pour l'homme de ne jamais renoncer : elle est sa raison de vivre et d'agir. Mais cela ne signifie pas que Kant, pas plus d'ailleurs que Condorcet, se soit abandonné à l'illusion qu'elle se réalise d'elle-même par une sorte de nécessité mécanique. Kant ne ferme pas son regard au spectacle de la nature et au cours de l'histoire. Au mythe du bon sauvage que le XVIII^e siècle avait mis en faveur, il oppose, curieux qu'il a toujours été de géographie physique et de géographie humaine, « les scènes de froide cruauté qu'offrent les carnages de Tofoa, de la Nouvelle-Zélande, des Iles des Navigateurs, les massacres qui se commettent dans les vastes déserts du nord-ouest de l'Amérique ». Et cela dans un chapitre de la *Religion dans les limites de la simple raison*, intitulé *L'homme est mauvais par nature*, qui se termine par le rappel du texte de saint Paul : « *Tous sont également pécheurs, il n'y en a pas un qui fasse le bien, non pas un.* »

(Seulement, le pessimisme n'aura pas le dernier mot. Si la guerre est le pire des fléaux, il est permis de concevoir qu'elle est un moyen destiné à se détruire lui-même pour faire mériter à l'homme un état de paix constituée et assurée qui ne saurait être conquis que par la liberté. Telle est l'hypothèse développée par l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*.) La philosophie profonde et « rusée » de l'histoire, qui devait faire la fortune de l'hégélianisme, est en germe, plus qu'en germe, dans des formules aussi remarquables que celle-ci : « L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux ce qui est bon pour l'espèce ; elle veut la discorde ; l'homme veut vivre à l'aise et satisfait, mais la nature veut qu'il sorte de l'indolence et de l'état de contentement inactif, qu'il se jette dans le travail

et dans la peine, de façon qu'il invente aussi des moyens de s'en dégager en retour par son habileté. » C'est donc malgré elle que l'humanité se civilise. Au terme de son effort apparaîtra l'idée de paix universelle. « Si chimérique que puisse paraître cette idée, et de quelque ridicule qu'on l'ait poursuivie comme telle chez un abbé de Saint-Pierre ou chez Rousseau (peut-être parce qu'ils la croyaient trop près de se réaliser), c'est l'inévitable moyen de sortir de la situation où les hommes se mettent les uns les autres, et qui doit imposer aux États, quelque peine qu'ils aient à y consentir, de prendre juste la résolution à laquelle fut contraint, tout autant contre son gré, l'homme sauvage : je veux dire, renoncer à sa liberté brutale et chercher repos et sécurité dans une constitution régulière. »

La page est de 1784. Or, en 1795, au lendemain de la paix de Bâle, Kant, âgé de 71 ans, publie un *Essai philosophique de la Paix perpétuelle*, traduit presque immédiatement en français et dont le ton est bien différent : « Si c'est un devoir, auquel s'ajoute une espérance fondée, de réaliser le règne du droit public, mais par un progrès s'étendant à l'infini, la *paix perpétuelle*, qui doit succéder à ce que l'on a nommé faussement jusqu'ici des traités de paix (il serait plus juste de les appeler des *trêves*), n'est pas une idée vide, mais un problème qui, recevant peu à peu sa solution, se rapprochera toujours davantage de son but, car il faut espérer que les mêmes progrès se feront dans un temps de plus en plus court. »

Entre 1784 et 1795 un événement s'est produit : la Révolution française, avec la vague d'enthousiasme qui, dès la nouvelle de la prise de la Bastille, gagne l'Europe tout entière, à commencer par l'auteur de la *Critique de la Raison pure* et de la *Critique de la Raison pratique*. L'admiration qu'il manifeste dans une note de la *Critique du Jugement* (1790) pour l'« Organisation politique » dont la France révolutionnaire donne alors le modèle, se traduit par l'énoncé de ces deux principes : « La constitution civile de chaque État doit être républicaine — il faut que le droit des gens soit fondé sur une fédération d'États libres. » A quoi s'ajoute une formule que Kant présente mali-

cieusement comme article secret : « Les maximes des philosophes sur les conditions qui rendent possible la paix publique doivent être prises en considération par les États armés pour la guerre. » En effet, du moment qu'avec la Révolution française, le droit des gens n'est plus le *droit des princes*, qu'il est devenu le *droit des peuples*, la réconciliation de la morale et de la politique cesse d'être une utopie. Il est permis de reprendre l'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre et de Rousseau ; (et c'est dans leur esprit que Kant rédige les *Articles préliminaires d'une paix perpétuelle entre les États*. A près d'un siècle et demi de distance, ils apparaissent d'une précision saisissante. ✓

I. Nul traité de paix ne peut être considéré comme tel si l'on y réserve quelque sujet de recommencer secrètement la guerre.

II. Aucun État indépendant (petit ou grand, cela ne fait rien ici) ne peut être acquis par un autre, par voie d'héritage, d'échange, d'achat ou de donation.

III. Les armées permanentes doivent entièrement disparaître avec le temps.

IV. On ne doit point contracter de dettes nationales en vue des intérêts extérieurs de l'État. *le motif est : l'idée n'est pas mauvaise*

V. Aucun État ne doit s'immiscer de force dans les constitutions et le gouvernement d'un autre État.

VI. Nul État ne doit se permettre dans une guerre avec un autre, des hostilités qui rendraient impossible au retour de la paix la confiance réciproque, comme par exemple l'emploi d'assassins, d'empoisonneurs, la violation d'une capitulation, l'excitation à la trahison dans l'État auquel il fait la guerre, etc. Ce sont là (écrit Kant) de honteux stratagèmes... Il faut qu'il reste encore, au milieu de la guerre, quelque confiance dans les sentiments de l'ennemi ; autrement il n'y aurait plus de traité de paix possible, et les hostilités dégénéreraient en une guerre d'extermination.)

A bon entendeur salut. serait-on tenté de dire. Mais, de même que la France n'a pas écouté Condorcet, l'Allemagne a été sourde à l'avertissement du philosophe dont elle a le plus droit d'être fière. L'Europe n'a pas su se préserver des menaces de

ruine qui se sont renouvelées de génération en génération. Du moins, l'héritage de la pensée kantienne a été recueilli, hors de notre continent, et pour le salut de la France, par ceux-là mêmes aux yeux de qui l'esprit européen n'a pas cessé d'être une réalité agissante. M. Ruysen, dans un article de la Revue de Métaphysique de 1924, « Kant et la Société des Nations », rappelle que le Président Wilson faisait de l'Essai sur la Paix perpétuelle un de ses livres de chevet. Le 28 septembre 1939, à l'occasion du 186^e anniversaire de l'Université de Columbia, son Président, M. Nicolas Murray Butler, définissait en ces termes la nature du conflit qui aujourd'hui ensanglante l'Europe : « Les combattants ont la même origine : d'un côté, il y a Kant et le Traité de la paix universelle, de l'autre, il y a l'auteur de Mein Kampf. Exactement le contraste que Platon soulignait dans le deuxième livre de la République, entre le juste absolu et le tyran parfait. »

Voici maintenant le problème qui se pose. Si dans l'Allemagne de la fin du XVIII^e siècle, l'esprit européen est parvenu au sentiment aussi clair et aussi profond de sa vocation humaine, comment expliquer cette chute de l'intelligence et de la moralité qui finit par ne plus laisser place qu'à la brutalité de l'instinct animal ? Y a-t-il une part de responsabilité qu'il soit légitime de faire peser sur les idées elles-mêmes dans la dégénérescence d'un peuple qui, après avoir exploité, même pour de mauvaises causes les titres d'un grand passé, se plaît aujourd'hui à les renier. Nous devons songer que Platon lui-même, par l'accueil qu'il a fait aux mythes dans la République, comme par les complaisances et les compromis dont fourmillent les Lois, s'est départi de l'attitude d'intransigeance qu'il semblait s'être imposée comme la condition première de la sagesse. Nous sommes fondés à nous demander si, par rapport à la règle stricte dans la recherche du vrai qui avait présidé à l'élaboration de l'idéalisme critique, qui en avait assuré la noblesse et la solidité, l'œuvre de Kant n'accuse pas un fléchissement analogue.

Dans l'Analytique de la Raison pratique l'agent moral se donnait à lui-même la preuve de sa liberté en se détachant de ce

qui ne concerne que l'individu sensible. Mais voici que dans la *Dialectique de la Raison pratique* (ce désintéressement sublime ne sera plus que provisoire : l'homme peut ajourner l'aspiration au bonheur, il lui est impossible d'y renoncer pour toujours.) Il garde l'espérance que la vertu rencontre enfin le bonheur dont elle est digne. A la faveur de cette foi, qui chez Kant est demeurée inébranlable, dans le prolongement indéfini de la destinée de l'âme et dans la justice de la Providence divine, reparaît le réalisme de la *chose en soi*, qui survit, par le plus inconcevable des miracles métaphysiques, à la ruine de sa base spéculative.

La *Critique* avait substitué le jugement de l'*Analytique*, le *Verstand*, au dogmatisme de la *Dialectique*, à la *Vernunft*. Ou du moins, si le passage de l'entendement à la raison s'opérait, c'était uniquement sur le terrain pratique, en allant de la relativité de la loi scientifique à l'absolu de la loi morale. Maintenant la connexion de la théorie et de la pratique se trouve transportée du plan des *Analytiques* au plan des *Dialectiques*. Autrement dit, la *Dialectique* de la Raison théorique n'était négative qu'en apparence, par une sorte de feinte au travers de laquelle subsiste le droit de rétablir, sous prétexte de *croire*, cette psychologie rationnelle, cette cosmologie rationnelle, cette théologie rationnelle, qui avaient été légitimement exclues du domaine du *savoir*. « Que le monde ait un commencement, que mon *moi* pensant soit d'une nature simple et, par suite, incorruptible, qu'il soit en même temps libre dans ses actions volontaires et élevé au-dessus de la contrainte de la nature, qu'enfin l'ordre entier des choses qui constitue le monde dérive d'un être premier auquel il emprunte son unité et son enchaînement en vue de fins, ce sont là autant de pierres angulaires de la morale et de la religion. »

Dès lors, toutes les thèses du dogmatisme scolastique, prolongées par le dogmatisme de Leibniz et de Wolff, vont renaître de leurs cendres. La carrière de Kant, qui avait commencé par une révolution, s'achève en restauration. Le déséquilibre radical qui se manifeste ainsi à travers l'architecture complexe du système kantien va susciter, dans l'effervescence

romantique, sous le contre-coup aussi des événements de la Révolution et de l'Empire, le double mouvement de la philosophie post-kantienne. *Mouvement ascendant* dans la première partie de la carrière de Fichte, *mouvement descendant* chez ses successeurs, repris comme finalement il l'a été lui-même par le démon de la synthèse universelle. ✓

Né en 1762, Fichte s'attache de si près à la pensée kantienne qu'en 1792, publiant sous le voile de l'anonymat une *Critique de toute Révélation*, il eut cette surprise et cette joie que l'écrit fut attribué à Kant, qui cependant ne devait donner que quelques années plus tard les articles recueillis pour former *La Religion dans les limites de la simple raison*. En 1793, sous son nom cette fois, Fichte fait paraître les *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française*. Le titre indique qu'il s'agit de répondre à la vague de réaction romantique qui, sous l'influence du pamphlet de Burke, menaçait de gagner le Continent. Comme le remarque M. Guéronlt dans une étude approfondie, *Fichte et la Révolution française* (Revue philosophique de décembre 1939), l'élan de liberté qui soulevait le peuple français contre le despotisme des rois est, aux yeux de Fichte, le même dont dérive le surcroît d'énergie qui lui fut nécessaire pour s'affranchir de ses préjugés les plus enracinés. A la Révolution française, qui délivra l'humanité de ses chaînes extérieures, correspond, dans la *Théorie de la Science*, l'effort pour secouer le joug de la chose en soi.

Spinoza, dont l'œuvre, grâce à Lessing, avait été réhabilitée dans l'opinion allemande, enseignait que toute transcendance ontologique recouvre inévitablement un résidu de matérialité. L'immanence seule permet d'accéder à la spiritualité pure, liée à la conscience claire et certaine de l'éternité par delà l'imagination contradictoire d'une immortalité temporelle. Fichte s'est assurément souvenu de Spinoza lorsqu'il définit le problème essentiel de la philosophie par l'alternative de l'*ordo ordinatus*, ordre que nous trouvons tout inscrit dans les choses, et de l'*ordo ordinans*, celui qu'il nous appartient de concevoir et de créer. Par là en effet, il semble reprendre la distinction sur laquelle

L'Éthique avait insisté entre la *natura naturata*, ensemble des mouvements qui s'enchaînent dans l'univers, et la *natura naturans*, causalité agissante donc ces mouvements manifestent l'unité radicale. Mais parler de la nature pour aboutir à la substance infiniment infinie, c'est encore, semble-t-il, tenir le langage du réalisme spéculatif, alors même que toute l'inspiration de la doctrine spinoziste consiste dans l'intériorisation progressive de l'être. Parler de l'ordre pour aboutir au *moi* pur, c'est tenir le langage de l'idéalisme pratique. Désormais il n'y aura plus à craindre l'équivoque qui, depuis tant de siècles, a entravé la claire intelligence et l'expansion libre de l'activité proprement spirituelle. La représentation d'une chose qui serait *chose en soi*, et qui viendrait ainsi limiter de dehors le *moi*, implique, suivant Fichte, avec la conscience d'une limitation, la réflexion sur l'objet limitant. Du seul fait qu'il y porte son attention, le *moi* fini apparaît capable de dépasser sa propre limite, c'est-à-dire le *non moi*; autrement dit, le *moi* ne serait limité que pour un être qui le contemplerait du dehors; or « ce n'est pas pour une intelligence qui lui serait extérieure que le *moi* doit être limité, c'est pour lui-même. » Proposition irrécusable, dont Fichte tire la conséquence : « *Le moi se pose absolument*, il ne s'agit pas du *moi* donné dans la conscience réelle; car ce *moi* n'est jamais absolument fondé, son état a toujours pour fondement quelque chose qui est ou immédiatement ou médiatement hors du *moi*; il s'agit d'une *idée du moi* qui doit être posée nécessairement en vertu de son exigence pratique indéfinie, mais qui ne peut pas être atteinte par notre conscience, qui ne peut donc jamais se produire immédiatement en elle, qui ne peut que se présenter médiatement dans la réflexion pratique. En ce point se trouvent donc unies l'essence absolue du *moi*, son essence intelligente, son essence pratique. » C'est-à-dire, encore, que l'égoïsme spéculatif trouvera sa réfutation dans la négation pratique de l'égoïsme : « Tous les individus sont enfermés dans la grande unité de l'esprit pur. »

La destinée du *moi* fichtéen ne se sépare donc pas du destin de l'humanité tout entière. Il n'est donc plus question de nous

perdre dans l'abîme d'un je ne sais quoi qui serait au delà de la raison pratique. Fichte déclare à ses étudiants d'Iéna : « Croire en Dieu, ce n'est pas affirmer l'existence d'un être mystérieux et incompréhensible, c'est agir conformément au devoir. Telle est la religion dont bien peu d'hommes sont capables. Du moins ceux qui ont pu y parvenir ne se soucieront-ils pas d'une immortalité personnelle ; ils ont en eux la source même de la vie éternelle ; ils communient avec cet Esprit infini et absolu, supérieur aux relations du temps et par rapport auquel le temps lui-même est posé. »

Une fois de plus s'affirme avec une éclatante netteté cette connexion d'un rationalisme strict et d'un spiritualisme achevé, où déjà le vieil aède d'Ionie, Xénophane de Colophon, avait appris à reconnaître l'aspiration la plus haute de l'esprit européen. Mais une fois encore, par le fait même de cet éclat, des résistances se produisent qui auront pour résultat de faire dévier le cours de la pensée, et d'une façon bien curieuse. Si le progrès de réflexion critique et d'autonomie morale qui semblait acquis à la fin du XVIII^e siècle se trouve remis en cause au XIX^e, le paradoxe de l'histoire veut que ce revirement, qui s'est produit d'abord contre Fichte, se continue par Fichte. De nouveau le philosophe succombe à lui-même.

Les circonstances, qui ont ici joué le rôle de facteurs tout au moins occasionnels, sont multiples. Tout d'abord, lorsqu'il demande que les hommes ne se contentent pas de s'insérer dans l'ordre préétabli par la volonté toute-puissante d'un « Dieu Architecte et Législateur », lorsqu'il leur prescrit de travailler à l'avènement d'un ordre qui satisfasse à l'exigence de la conscience morale, Fichte semble renverser les rôles traditionnellement distribués entre le Créateur et la créature. (L'accusation d'athéisme, qui avait frappé jadis Anaxagore et Socrate, reparaitra pour compromettre le crédit de son enseignement, jusqu'à lui enlever sa chaire d'Iéna.)

D'autre part, l'impulsion que la fièvre romantique avait reçue de l'idéalisme de la *Théorie de la science*, se retourne contre son auteur. Il va être abandonné, pour ne pas dire trahi, par ses

premiers partisans. Les uns, tels que Novalis ou Tieck, interpréteront la souveraineté du *moi* comme le triomphe d'une fantaisie toute subjective, ils concluront à l'exaltation du rêve systématique ou de l'ironie transcendante, tandis que les autres, Schelling à leur tête, prendront prétexte de cette subjectivité pour en dénoncer l'insuffisance, pour en appeler à ce type d'intuition intellectuelle, que Kant dans la *Critique du Jugement* avouait sans doute ne pas posséder, mais à laquelle il avait cependant reconnu le privilège éventuel, conçu par analogie avec la puissance de création esthétique, de remonter à la source des secrets de la nature.

Enfin les événements politiques devaient avoir leur répercussion sur l'attitude et sur la carrière de Fichte. Il avait de toute l'ardeur de sa jeunesse célébré le rayonnement universel de la proclamation des *Droits de l'Homme et du Citoyen*. Et voici qu'à la France de la Révolution succède la France impériale. C'est pour parer à l'asservissement de sa patrie allemande que Fichte fait front contre Napoléon, comme il faisait front contre Schelling pour résister à la séduction du dogmatisme renaissant.

Mais dans quelle mesure les intentions de Fichte ont-elles été contredites par l'exécution ? Là-dessus les historiens de Fichte sont en dissentiment. Il n'y a pas à contester que les *Discours à la Nation allemande*, courageusement tenus sous la menace de l'occupation étrangère, n'aient fourni, par l'évocation du peuple primitif (*Urvolk*), de la langue originelle (*Ursprache*), quelques-uns des thèmes fondamentaux de la propagande pan-germaniste. Pas davantage encore nous ne pouvons, pour notre part, regarder Fichte comme tout à fait innocent de la frénésie dialectique qui devait succéder à la sagesse critique. (De retouche en retouche, en 1801, en 1804, en 1813, la *Théorie de la science* en arrive à perdre la netteté de la première rédaction (1794), même à en prendre assez apparemment le contrepied pour qu'on ait à se demander si la postérité n'a pas à compter avec deux philosophies de Fichte.)

(Telle est l'opinion qu'Émile Boutroux exprime dans sa *Préface* pour l'ouvrage de Xavier Léon sur la *Philosophie de Fichte* :

« Dans la première philosophie, le *moi* n'avait ni le besoin ni la possibilité de sortir de lui-même, tandis que dans la seconde, il est amené par le progrès de sa réflexion à franchir le cercle de la conscience, et il trouve en soi une faculté, la croyance, qui lui permet d'atteindre de quelque manière, avec certitude, un principe qui le dépasse infiniment. Dans la première philosophie, le *moi* se suffisait ; dans la seconde, il ne se suffit plus ; il sait que l'être véritable est hors de lui et qu'il est capable de s'y réunir. »

(On comprend alors que Hegel se soit considéré comme porté par le développement tout à la fois du cours de la pensée et du cours de l'histoire lorsqu'il demande à un système d'*idéalisme absolu* d'opérer la synthèse de l'*idéalisme subjectif*, qui aurait été d'abord celui de Fichte, et de l'*idéalisme objectif* que Schelling lui avait opposé.)

Avec Hegel, nous sommes devant la construction conceptuelle la plus grandiose qui soit sortie de la main de l'homme. De la logique à la religion, en passant par les philosophies de la nature et de l'histoire, de l'art et du droit, il n'y a guère de question qui n'ait été redevable au génie hégélien d'un renouvellement profond, la richesse du détail étant dominée par la vue d'ensemble qui le soumet à l'uniformité du rythme auquel je viens de faire allusion : thèse, antithèse, synthèse.

Tout ce qui se pose, sous quelque forme déterminée que ce soit, provoque sa propre négation ; d'où un conflit qui amène l'apparition d'un concept où les termes en présence seront aufgehoben, c'est-à-dire supprimés en tant qu'ils étaient exclusifs, conservés en tant qu'ils sont partie intégrante de la synthèse nouvelle. Ainsi, l'être pris dans la nudité de son expression, l'être en tant qu'être, l'être du réalisme dogmatique, équivaut exactement au néant ; mais être et non être se réconcilient dans le devenir.) Ainsi encore, le bouton disparaît dans la plante quand la fleur éclate ; et l'on pourra dire que le bouton est réfuté par la fleur ; à son tour le fruit proclame la fleur comme une fausse manière d'être de la plante, et en tant que vérité de la plante, il prend la place de la fleur. De cette opposition nécessaire jaillit

l'essence même de la plante, son devenir vital.] A l'autre extrémité de la pensée, le Dieu de l'Orient, qui se soustrait à toute mesure terrestre et les dieux de la Grèce qui correspondent à la perfection de la beauté humaine, accomplissent leur synthèse et leur conciliation dans la foi chrétienne de l'Europe moderne, où sont réunis l'homme et Dieu, l'infini et le fini. *Fascination D.*

Ces exemples suffisent pour comprendre l'éblouissement des contemporains de Hegel devant cette fécondité de méthode qui risque de se dissimuler sous la monotonie du rythme d'exposition.] Mais, comme le rappelle Nicolaï Hartmann dans une excellente étude qui a paru en 1931 dans la *Revue de Métaphysique*: « Parmi les centaines de raisonnements dialectiques, vous n'en trouverez pas deux qui puissent coïncider quant à la forme. »] C'est que la contradiction logique est une façon, encore superficielle sinon verbale, de traduire ce qui dans le fond est un conflit des forces et des choses. A mesure que l'on remonte plus avant dans la carrière de Hegel, ressortent les inquiétudes d'ordre moral, politique, religieux, multipliées par la perspective des temps bouleversés qui marquent la transition du XVIII^e au XIX^e siècle. Si Hegel imagine la systématisation en tant que telle, c'est-à-dire l'identité du processus rationnel et de la réalité historique, s'orientant vers la certitude d'un dénouement heureux, c'est précisément pour remédier au « déchirement de la conscience », qui est le motif central de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

Seulement, quand il s'agira de décider sur quel critère s'appuie cette certitude, marche de la logique ou marche de l'histoire, autorité du *droit* ou autorité du *fait*, il semble que la promesse de solution s'évanouisse pour ne laisser place qu'à l'énoncé cru du problème. L'équivoque reparaît, qui est enracinée dans la dualité originelle de la logique et de l'histoire, du *droit* et du *fait*. Personnellement Hegel n'a pas osé se défendre contre le péché mortel de l'optimisme, qui est de s'incliner devant le verdict de la force, d'accabler moralement celui qui n'a d'autre tort que d'être matériellement vaincu. Et il n'y a pas à compter que la raison hégélienne puisse intervenir pour

redresser le jugement : en accueillant la contradiction dont elle fait le ressort essentiel de son progrès, cette raison se réduit à un jeu de concepts plastiques et mouvants, ployables en tous sens, suivant l'expression de Montaigne et de Pascal. ✓

Tel est le malheur de l'œuvre, reflétant le « malheur » incurable d'une conscience qui s'est refusé à trancher entre le *oui* et le *non*, entre le bien et le mal. Le *droit* ne résiste plus au *fait* ; la doctrine manque d'épine dorsale. Et il est permis de se demander si ce n'est pas là un trait profond du caractère national. Du moins le trouve-t-on relevé dans ce livre *De l'Allemagne*, auquel la police de Napoléon avait reproché de ne pas être suffisamment français. M^{me} de Staël écrit : « La faiblesse du caractère se pardonne quand elle est avouée, et, dans ce genre, les Italiens ont une franchise singulière qui inspire une sorte d'intérêt, tandis que les Allemands, n'osant confesser cette faiblesse qui leur va si mal, sont flatteurs avec énergie et vigoureusement soumis. Ils accentuent durement les paroles pour cacher la souplesse des sentiments, et se servent de raisonnements philosophiques pour expliquer ce qu'il y a de moins philosophique au monde : le respect pour la force et l'attendrissement de la peur qui change ce respect en admiration. » Il est curieux de remarquer que Hegel lui-même avait été sensible à cet avertissement contre lequel pourtant il n'a pas su se mettre en garde. Nous en avons pour preuve un passage tout à fait typique de l'*Encyclopédie* : « Chez nous (*Allemands*), toute action doit être justifiée par des raisons. Mais comme on peut trouver des raisons pour toutes choses, cette justification n'est souvent qu'un pur formalisme où la pensée universelle du droit n'atteint pas son développement immanent, elle demeure une abstraction où l'on introduit arbitrairement l'élément particulier. »

Il est donc facile de prévoir que l'hégélianisme, qui aurait dû être un point d'arrivée, n'a été pour la pensée germanique qu'un point de départ. Et la sentence rendue par le tribunal de l'histoire, que Hegel lui-même invoquait, est parfaitement nette. [De nos jours, l'hégélianisme agit encore sur l'esprit européen grâce à deux dissidents : Sören Kierkegaard et Karl Marx ont

également été frappés par ce qu'il y a de profond et de tragique dans la perpétuelle mise en relief de la contradiction ; mais ils n'acceptent pas que cette contradiction se résolve par la seule vertu d'une synthèse conceptuelle. Pour Kierkegaard, la contradiction vaudra en elle-même ; elle reste attachée au secret de la révélation chrétienne : la foi se nourrit de paradoxe et de désespoir. Ou bien, avec le matérialisme économique de Karl Marx, nous ne nous reconnaitrons en état de suivre véritablement le cours des choses humaines et de dire le mot de l'avenir que si nous renversons complètement la perspective dans laquelle Hegel voulait nous persuader de l'envisager, si nous substituons la souveraineté des intérêts sous leur forme quotidienne et pressante au mirage des idées.)

Schopenhauer et Nietzsche donnent la réplique à Hegel d'un point de vue plus spéculatif. L'opposition de la *thèse* et de l'*anti-thèse* leur apparaît caractéristique d'un processus qui n'a rien de rationnel, qui est proprement vital, objet d'une intuition qui est transcendante par rapport aux démarches de l'intelligence, ainsi que l'avait indiqué déjà Schelling. La question se pose alors : que signifie, ramenée à elle-même, cette intuition de la vie pour la vie ? La réponse flotte au gré du sentiment comme dans toutes les imaginations romantiques. L'optimisme de Schelling, le pessimisme de Schopenhauer, reposent sur le même fond doctrinal, l'assimilation de l'art exercé par la nature à la « finalité sans fin » qui selon la *Critique du Jugement* est un caractère essentiel de la beauté. « La volonté (dit Schopenhauer) sait toujours, quand la conscience l'éclaire, ce qu'elle veut à tel moment et en tel endroit ; ce qu'elle veut en général, elle ne le sait jamais... Tout acte particulier a un but ; la volonté même n'en a pas. »

Nietzsche à son tour relève le défi. Au delà de tout critère qui permettrait de trancher l'alternative du bien et du mal, il annonce l'anéantissement des valeurs passées par la venue du héros futur, du *surhomme*, jusqu'au jour où son expérience lui apporte cette conviction amère qu'un homme de lettres, fût-il poète de génie, demeure impuissant à traduire les mots de son

message en réalité tangible. Au mythe du *surhomme*, apothéose de la jeunesse triomphante, il superpose le mythe antique du *retour éternel*, sagesse de vicillard désabusé qui fait rentrer pour ainsi dire le futur dans le passé. Ce que nous appelons l'avenir est simplement l'ombre d'un *déjà vu*.

Il est donc manifeste, suivant la parole d'Amiel, que « les contradictions se vengent ». Pour avoir tenté de les entraîner dans le devenir de la pensée abstraite comme dans l'histoire des peuples, le *pseudo-rationalisme* de Hegel a laissé désarmée une postérité à qui manquera désormais ce qui est essentiel et irremplaçable : la rectitude du jugement, la sincérité de l'âme. Il importe de bien se convaincre que cette condamnation de l'Allemagne du XIX^e siècle n'est pas liée aux circonstances d'aujourd'hui. Je l'appuierai donc sur le témoignage, assurément impartial, de M. Romain Rolland. Il date du moment où l'Empire de Guillaume II apparaissait dans tout son éclat. Cette page admirable fut écrite en 1899 à propos de Richard Strauss : « L'idéaliste à qui *appartient le monde* est facilement sujet au vertige. Il était fait pour régner sur son monde intérieur. Le tourbillon des images extérieures qu'il est appelé à gouverner l'affole. Il en vient à divaguer comme César. A peine parvenue à l'Empire du monde, l'Allemagne a trouvé la voix de Nietzsche et de ses artistes hallucinés du *Deutsches Theater* et de la *Sécession*. (Voici maintenant la grandiose musique de Richard Strauss. Où vont toutes ces fureurs ? A quoi donc aspire cet héroïsme ? Cette volonté âpre et tendue, à peine arrivée au but, ^{ou} même avant, défaille. Elle ne sait que faire de sa victoire. Elle la dédaigne, n'y croit plus, ou s'en lasse. Comme le *Vainqueur* de Michel-Ange, elle a posé son genou sur l'échine du captif ; elle semble près de l'achever. Brusquement, elle s'arrête, elle hésite, elle regarde d'un autre côté, les yeux distraits, incertains, la bouche dégoutée, saisie d'un morne ennui... C'est ici le ver rongeur de la pensée allemande, — je parle de l'élite qui éclaire le présent et devance l'avenir. Je vois un peuple héroïque, enivré de ses triomphes, de sa richesse immense, de son nombre, de sa force, qui étirent le monde, avec ses grands bras, qui le

→ *l'innocence des*

dompte, et s'arrête brisé par sa victoire, — se demandant : *Pourquoi ai-je vaincu ?* »

Réflexions profondes, qui se rattachent, M. Romain Rolland le rappelle, à un thème indiqué par Nietzsche dès 1886 : « L'esprit allemand qui, il y a peu de temps encore, avait possédé la volonté de dominer l'Europe, la force de diriger l'Europe, en est arrivé, en guise de conclusion testamentaire, à l'abdication. » Mais aussi prédiction sinistre, trop exactement vérifiée par l'événement. (Faute d'une norme de jugement assurée d'elle-même et capable de se définir un but, il ne reste de place qu'à un déchaînement de réflexes brutaux, qu'à la rage de détruire pour détruire.)

X

Si l'on s'en rapporte au calendrier, le XIX^e siècle prend immédiatement la succession du XVIII^e. Si l'on considère la marche des idées, ce n'est plus aussi simple. En fait, le XVIII^e siècle européen commence en 1715, au lendemain de la mort de Louis XIV, lorsque disparaissent, presque en même temps, les génies les plus représentatifs de leur époque, Fénelon, Malebranche, Leibniz. Il s'achève dans l'explosion révolutionnaire de 1789. Quant au XIX^e siècle, on peut dire qu'il date du moment où les bouleversements que la Révolution a provoqués s'apaisent avec la chute définitive de Napoléon, où l'Europe se réveille dominée par l'esprit de la Sainte-Alliance. De 1789 à 1815 l'intervalle, à peine d'une génération, forme comme une période à part, pendant laquelle l'espérance et la crainte changent perpétuellement de camp, les perspectives de l'avenir même immédiat ne cessent de se détruire et de se transformer. Alors même que des hommes demeurent fidèles à leurs principes, il arrive que, par le changement des circonstances, leur influence ira brusquement s'exercer dans un sens contraire, présentant en quelque sorte une face opposée.)

Nous avons fait allusion au cas le plus typique, celui de Burke, qui devait avoir les conséquences les plus importantes. Sincèrement libéral, il a pris vigoureusement parti pour la cause des États-Unis ; car la *Déclaration des Droits* de 1776 ne fait appel qu'aux droits reconnus du colon anglais, tandis que la *Déclaration des Droits* de 1789 procède, à ses yeux, d'un esprit tout différent : c'est une rupture du contrat séculaire que le

peuple de France avait conclu avec son monarque, un refus de loyalisme qui s'accompagne de violence contre les personnes. (Traduites en allemand, en français, en italien, les *Réflexions* de Burke sur la Révolution française devaient fournir à l'Europe le mot d'ordre contre-révolutionnaire.)

Nous avons dit dans quelles conditions l'influence de Burke avait été recueillie en Allemagne. Issu de Jean-Jacques Rousseau, formé à l'École de Goethe et de Schiller, le romantisme germanique avait commencé par suivre le courant du siècle. La première philosophie de Fichte annonce, dans le domaine de la politique comme dans le domaine de l'art et de la philosophie, l'ère heureuse où les valeurs humaines vont décidément déployer leur âme de liberté, leur vertu d'universalité. Mais, durant même la carrière de Fichte, il semble que la pensée du philosophe aille se retournant contre elle-même. Le *moi* de l'idéalisme, ouvert à l'effort généreux, à l'expansion infinie, de la raison, se replie et se ferme sous la pression de la conquête napoléonienne. C'est dans le passé que désormais le romantisme allemand va chercher sa ligne de résistance et ses chances de stabilité. Une philosophie de l'histoire s'élabore qui prendra pour centre l'image du moyen âge germanique et rêvera de le restaurer. Hegel hérite, à son tour, du préjugé national. A certains moments de sa carrière, ou tout au moins pour certains de ses partisans, l'immense construction de la dialectique, en dépit d'une apparence rigide, ne semble plus qu'un instrument forgé pour le service de l'État prussien.

A la lumière des événements, la réaction sera plus brutale encore dans la pensée française. Il est essentiel ici de prendre en considération le phénomène qui a été si profondément étudié dans les deux volumes originaux et pénétrants de M. Baldensperger : *Le mouvement des idées dans l'émigration française* (1924). Dès le lendemain de la publication posthume de l'*Esquisse* de Condorcet, la réplique lui est donnée par Bonald, et en même temps que la *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et l'histoire*, paraissent les *Considérations* de Joseph de Maistre sur la Révolution

française : Edmond Scherer a dit très justement de leur auteur qu'il est un *Voltaire retourné*. (Joseph de Maistre s'arme du sarcasme de Voltaire afin de soutenir une thèse renouvelée du *Discours sur l'Histoire universelle*.) Devant les horreurs de la Révolution, que personne n'a ressenties avec autant d'acuité, le pessimisme de *Candide* s'élargit, et s'achève en une apologie de la Providence, la plus paradoxale, la plus forcennée aussi, qu'il soit possible d'imaginer : « On ne saurait trop le répéter, ce ne sont point les hommes qui mènent la Révolution, c'est la Révolution qui emploie les hommes. On dit fort bien, quand on dit qu'elle va toute seule. Cette phrase signifie que jamais la divinité ne s'était montrée d'une manière si claire dans aucun événement humain. Si elle emploie les instruments les plus vils, c'est qu'elle punit pour régénérer. »

Châtiment et régénération dont le sens était déjà indiqué par le récit biblique de la Tour de Babel. Il s'agit, en effet, d'enlever toute confiance dans l'unité du genre humain, dans la sainte fraternité des enfants d'un même Dieu. [A la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, Joseph de Maistre opposera la parole fameuse qui ruinerait à l'avance, s'il fallait la prendre au pied de la lettre, l'espoir que naisse jamais un esprit européen : « Il n'y a point d'hommes dans le monde. J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes ; mais, quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie. » Thèse surprenante dans la bouche d'un catholique sincère et fervent.) Et il n'est que juste à cet égard de rappeler, comme le fait opportunément notre presse française, l'allocution prononcée en 1938 par Pie XI : « Les hommes sont avant tout un grand et unique genre, une grande et unique famille de vivants. Dans ce sens le genre humain est une seule et universelle race catholique. »

Résolument Joseph de Maistre se place aux antipodes. Dans les *Soirées de Saint-Petersbourg* ou *Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, il exalte la perpétuité de la guerre, à titre de phénomène, non seulement naturel, mais surnaturel : « N'entendez-vous pas la terre qui crie et demande du sang ?... La terre n'a pas crié en vain, la guerre s'allume.

L'homme, saisi tout à coup d'une fureur divine, étrangère à la haine et à la colère, s'avance sur le champ de bataille sans savoir ce qu'il veut, ni même ce qu'il fait. Ainsi s'accomplit sans cesse, depuis le ciron jusqu'à l'homme, la grande loi de la destruction vivante des êtres vivants. »)

Tels sont les emportements d'un écrivain, dont on nous assure qu'il était un excellent homme dans le privé, mais qui souffrait de ce qu'on peut appeler le complexe de Marat, qui voyait rouge devant son papier. Il était réservé à Bonald de les mettre en système ; et l'on ne saurait exagérer l'influence qu'il devait exercer sur la pensée du XIX^e siècle, en particulier sur la pensée sociologique qui reçoit de lui son aspect de discipline dogmatique et transcendante, en rupture décidée avec l'inspiration rationaliste de Montesquieu et de Condorcet.

Dans sa communication de 1911 au Congrès de Bologne, *Jugements de valeur et jugements de réalité*, Durkheim écrit : « Les jugements de valeur mettent en jeu des idéaux. Mais il n'en est pas autrement des jugements de réalité. Car les concepts sont également des constructions de l'esprit, des idéaux ; et il ne serait pas difficile de montrer que ce sont des idéaux collectifs, puisqu'ils ne peuvent se constituer que dans et par le langage, qui est au plus haut point une chose collective. » Lorsque Durkheim considère comme acquis le fait que l'idée procède du mot, il se souvient de ce qu'avait déjà dit Auguste Comte dans son *Système de politique positive* : « Par l'institution du langage le vrai grand Être nous révèle sans cesse sa propre existence, pendant qu'il nous initie à la connaissance de l'ordre universel qui le domine. » Mais, à son tour, Comte n'a fait que transcrire dans le vocabulaire qu'il a choisi pour son Église et pour son culte, *le fait absolument primitif* sur lequel Bonald n'avait cessé d'insister. ✓

« Ce fait, d'après Bonald, ne peut se trouver dans l'homme intérieur, je veux dire dans l'individualité morale ou physique de l'homme ; il faut donc le chercher dans l'homme extérieur ou social, c'est-à-dire dans la société. Ce fait est, ou nous paraît être, le don primitif et nécessaire du langage, fait au genre

humain... Tout s'explique, ou peut s'expliquer, dans l'hypothèse d'une première langue donnée à un premier homme, portée dans une première famille, et transmise de génération en génération à tous ses descendants. » Dans la réalité du langage se trouve impliquée et comme incrustée la vérité de la pensée. « Il faut croire sur la foi du genre humain les vérités universelles et par conséquent nécessaires à la conservation de la société, comme on croit sur le témoignage de quelques hommes des vérités particulières, utiles à notre existence individuelle. »

La chaîne des siècles se renouerait pour nous ramener à ce que Bonald appelle la *législation primitive*, et dont il n'hésite pas à reconnaître les traces dans les « représentations collectives » des sociétés inférieures, ainsi que le fera l'école de sociologie française, avant du moins que Lévy-Bruhl lui ait réappris les méthodes critiques de Fontenelle et de Hume : « Tous les peuples venus, ainsi que tous les hommes, les uns des autres, et toujours au sein de la société, ont retenu, dans leurs transformations successives, la tradition des notions primitives qu'ils avaient reçues, et des premiers sentiments dont ils avaient été imbus... Ainsi (poursuit Bonald) et je le dis dans le sens le plus rigoureux, une peuplade d'Iroquois, qui nomment le *grand esprit*, est pour la raison une autorité bien plus grave que vingt académies de beaux esprits qui en nieraient l'existence. » Le démenti à tout ce qui pouvait jusqu'alors caractériser et justifier la marche de la civilisation dans les temps modernes est d'une netteté radicale. Bonald le souligne avec cette aptitude au renversement des formules qui est une part de son originalité. Le siècle de Descartes avait proclamé l'autorité de l'évidence ; Bonald se plaît à invoquer l'évidence de l'autorité. Le siècle de Voltaire et des Encyclopédistes avait préparé le mouvement révolutionnaire en exaltant la philosophie de l'expérience ; Bonald réplique par l'expérience de la philosophie, telle qu'elle se dégage du spectacle de la Révolution.

Ces antithèses précisent le problème que se pose la pensée du XIX^e siècle : Est-il inévitable qu'il n'y ait désormais place sur la scène du monde que pour ces deux extrêmes de la passion,

amour de la liberté qui rejette toute discipline, crainte de l'anarchie qui se traduit par l'appel archaïque à une discipline et à une soumission tout extérieures ? Est-ce qu'il n'appartient pas au philosophe de rechercher les conditions de la synthèse qu'appellent les temps nouveaux ? A ce souci, qui avait été celui de Platon et celui de Fichte, Victor Cousin répond, dans le cours qu'il professe à la Sorbonne durant l'hiver 1828-1829, en adaptant la dialectique hégélienne à la situation de la France. « Ce ne sont pas les populations qui comparaisent sur les champs de bataille, ce sont les idées, ce sont les causes. Ainsi à Leipzig et à Waterloo ce sont deux causes qui se sont rencontrées, celle de la monarchie paternelle et celle de la démocratie militaire. Qui l'a remporté ? Ni l'une ni l'autre. Qui a été le vainqueur, qui a été le vaincu à Waterloo ? Messieurs, il n'y a pas eu de vaincus. Non, je proteste qu'il n'y en a pas eu ; les seuls vainqueurs ont été la civilisation européenne et la Charte... » Grâce à Dieu, tout annonce que le temps, dans sa marche irrésistible, réunit peu à peu tous les esprits et tous les cœurs dans l'intelligence et l'amour de cette Charte qui contient à la fois le trône et le pays, la monarchie et la démocratie, l'ordre et la liberté, l'aristocratie et l'égalité, tous les éléments de la pensée, de l'histoire et des choses... L'éclectisme n'est si vivement attaqué par le double passé philosophique qui se débat encore au milieu de nous, que précisément parce qu'il est un pressentiment et un avant-coureur de l'avenir. L'éclectisme est la modération dans l'ordre philosophique ; et la modération qui ne peut rien dans les jours de crise est une nécessité après. L'éclectisme est la philosophie nécessaire du siècle, car elle est la seule qui soit conforme à ses besoins et à son esprit, et tout siècle aboutit à une philosophie qui le représente. »

Un an après, la Révolution de Juillet donne le trône à Louis-Philippe ; l'éclectisme semble appelé à exercer le gouvernement du pays. Mais la base spéculative sur laquelle il appuyait sa promesse d'équilibre dans les idées comme dans les institutions, se dérobe. Et en effet, qu'attendre d'une métaphysique qui, ayant à combattre tour à tour comme erronés les quatre sys-

tèmes essentiels de la philosophie, sensualisme, idéalisme, scepticisme, mysticisme, prétendait reconstituer une discipline cohérente avec des éléments empruntés aux thèses qu'elle avait combattues, comme si on pouvait fabriquer la vérité en juxtaposant des morceaux d'erreur ?

Cependant il n'est pas indifférent, pour l'histoire de l'esprit européen, qu'une tentative semblable se soit produite. Si elle n'intéresse guère que la France, du moins a-t-elle précisé le programme qui traduit exactement l'aspiration de l'époque ; et nous le retrouvons dans une philosophie où se trouve engagée la destinée, non pas seulement de l'Europe, mais aussi du nouveau continent puisque le Comtisme a rencontré au Brésil sa terre d'élection. Ouvrons le *Discours sur l'Esprit positif* publié en 1844, immédiatement après les six volumes du *Cours de philosophie positive*. Comte y caractérise le positivisme « par une attitude spontanée à constituer directement la conciliation fondamentale, encore si vainement cherchée, entre les exigences simultanées de l'ordre et du progrès. Pour la nouvelle philosophie, l'ordre constitue sans cesse la condition fondamentale du progrès, et, réciproquement, le progrès devient le but nécessaire de l'ordre, comme, dans la mécanique animale, l'équilibre et la progression sont naturellement indispensables, à titre de fondement ou de distinction ».

Cette philosophie, dont Comte proclame la nouveauté, substitue aux vaines querelles d'une théologie rétrograde et d'une métaphysique négative l'extension de la méthode strictement scientifique à tous les domaines de la recherche spéculative et particulièrement au domaine de l'histoire humaine. Or, et c'est là un point capital, une semblable extension est par elle-même une solution du problème puisqu'elle nous fait assister, durant le cours des siècles, à la succession irréversible des trois stades de notre civilisation : *stade théologique*, *stade métaphysique*, *stade positif*. L'attention à l'enseignement de l'expérience, qui se manifeste dès les premières notions mathématiques, et leur coordination en un système de relations abstraites comme celui dont la géométrie cartésienne a donné le modèle, définissent la

base à partir de laquelle s'est poursuivie l'élimination de toute la causalité transcendante, soit qu'elle s'incarne nommément dans les dieux des religions, soit qu'elle se réduise au schéma scolastique de l'essence ou de la faculté.

Comte apparaît ainsi comme l'héritier des Encyclopédistes. Il se réfère expressément à *l'aphorisme de Pascal*, développé par Fontenelle, qui met en relief l'analogie entre la suite des générations et les âges de l'individu. Turgot qui n'avait alors que vingt-cinq ans, s'en inspirait pour porter l'idée à sa dernière précision : « Avant de connaître la liaison des effets physiques entre eux, il n'y eut rien de plus naturel que de supposer qu'ils étaient produits par des êtres intelligents, invisibles et semblables à nous ; car à quoi auraient-ils ressemblé ?... Quand les philosophes eurent reconnu l'absurdité de ces fables, sans avoir acquis néanmoins de vraies lumières sur l'histoire naturelle, ils imaginèrent d'expliquer les causes des phénomènes par des expressions qui cependant n'expliquaient rien... Ce ne fut que bien tard, en observant l'action mécanique que les corps ont les uns sur les autres, qu'on tira de cette mécanique d'autres hypothèses, que les mathématiques purent développer et l'expérience vérifier. »

Seulement, entre Turgot et Auguste Comte, il y a Saint-Simon, dont l'ascendant a été si fort sur la jeunesse de Comte. Ému de l'échec de la Révolution et des souffrances de tout genre qui en étaient résultées, Saint-Simon n'a cessé de méditer les conditions à remplir pour remettre en équilibre la société européenne. Et la première de ces conditions devrait être l'institution d'un pouvoir spirituel qui prendrait en main la marche du progrès. Sur les moyens dont disposerait ce pouvoir, sur les classes mêmes où il se recruterait, mathématiciens ou physiologistes, banquiers ou prêtres, Saint-Simon n'a pour ainsi dire cessé de varier. M. Charléty a pu résumer sa carrière en ces mots : « Le penseur qui fut d'abord épris de mathématiques au point de chercher la solution du problème social dans la gravitation et de confier l'autorité suprême à un comité de savants, et qui demande ensuite cette solution à l'étude dans le passé et dans le

présent des faits sociaux, ce philosophe de la science et de l'histoire devient fondateur de religion. »

Ce revirement complet, qui a les apparences d'un renoncement, a exercé sur Auguste Comte une sorte de fascination, contre laquelle il aura tout fait pour se défendre avant d'y céder presque malgré lui. Le positivisme finira par devenir en plein XIX^e siècle, comme le pythagorisme le fut dans l'antiquité, la source d'un double mouvement contradictoire : École attachée à la rigueur de la démonstration scientifique, Église soumise à la fantaisie d'une discipline « totalitaire ».

Ce qu'Auguste Comte promettait à ses premiers auditeurs, ce qui constituait en effet la raison d'être et l'originalité de son entreprise, c'était l'unité de méthode. Le volume initial du *Cours de Philosophie positive* est destiné à faire ressortir la vertu conquérante de l'analyse, grâce à laquelle Descartes, Lagrange, Joseph Fourier, avaient résolu les problèmes de la géométrie, de la mécanique, de la théorie de la chaleur. Si donc une étude positive des sociétés est à fonder, il était permis de présumer qu'elle demeurerait fidèle à la même inspiration. Condorcet n'avait-il pas donné l'exemple en désignant sous le nom de *mathématique sociale* l'heureuse application du calcul des probabilités contre les misères, contre les maladies, contre les lendemains d'une mort prématurée ?

Seulement, par une bizarrerie de son tempérament despotique, Auguste Comte a jeté l'anathème sur le calcul des probabilités. Aussi transformera-t-il la *mathématique sociale* en *physique sociale*, qui elle-même récuse les méthodes propres à la physique. La science pour laquelle Comte proposera, et imposera, le mot de *sociologie*, se modèle non plus sur la physique, mais sur la biologie ; et, prenons-y garde, sur la biologie interprétée à la manière romantique, suivant le schéma imaginé par le D^r Burdin et dont Auguste Comte hérite à travers Saint-Simon. Loin de poursuivre la réduction du complexe au simple, la biologie devra s'installer d'emblée dans le sujet humain, et de là redescendre peu à peu les degrés de l'organisation. Comme la pensée allemande, la pensée française connaîtra donc la fatalité

de réaction qui est inhérente au romantisme du XIX^e siècle, et qui va développer dans la vie et dans l'œuvre d'Auguste Comte toutes ses conséquences logiques, encore aggravées par la série de déceptions qui attendaient Comte du côté des savants, et aussi par les répercussions si touchantes de sa rencontre avec Clotilde de Vaux.

Le sens de la sociologie se renverse. Tandis que la « paternité spirituelle » de Condorcet, invoquée par Auguste Comte dans la première partie de sa carrière, tendait au primat de la dynamique sociale, fondée sur la marche nécessaire de l'intelligence humaine, l'influence d'un Joseph de Maistre et d'un Bonald ira croissant jusqu'au moment où progrès et analyse, accusés de donner toute liberté à l'égoïsme, seront délibérément écartés au profit de la *synthèse subjective* et de l'*ordre statique*, en concordance avec la souveraineté du sentiment, avec l'élan de l'*altruisme*. Comte avait, durant quatorze ans, professé gratuitement un *Cours populaire d'astronomie*, parce qu'à ses yeux, la norme de la conduite se règle sur la norme de l'objectivité, sur l'effort victorieux de l'homme pour redresser la perspective sensible du monde. Et c'est le même Comte qui, dans le *Système de Politique positive*, va railler lamentablement l'une des plus belles preuves que la raison ait jamais données de sa parenté avec la nature lorsque par le seul génie du calcul, Le Verrier a pu préciser le lieu du ciel où la lunette permettrait d'apercevoir une planète inconnue : la découverte de Neptune « n'aurait dû vraiment intéresser que les habitants d'Uranus ». Ce qui désormais est à redouter sur terre, c'est que la curiosité de l'intelligence fasse obstacle à l'avènement de l'amour universel. Comte écrit, dans le premier volume de la *Politique positive* : « Quelque réelle que soit, sans doute, la satisfaction attachée à la seule découverte de la vérité, elle n'a jamais assez d'intensité pour diriger la conduite habituelle... Lors même que l'impulsion mentale résulterait, en effet, d'une sorte de passion exceptionnelle pour la pure vérité, sans aucun mélange d'orgueil ou de vanité, cet exercice idéal, dégagé de toute destination sociale, ne cesserait pas d'être profondément égoïste. »

Comment expliquer l'écart sans cesse grandissant du positivisme par rapport à l'esprit réellement positif, jusqu'à ce mépris final de la science et de la vérité ? Sans doute y a-t-il eu dès le début un malentendu radical sur la destination de la philosophie des sciences. C'était simplement un moyen au service du rêve de réorganisation sociale que Saint-Simon avait légué à Comte. Le moyen se dérobe, la fin subsiste. A la certitude d'harmonie spontanée qui devait jaillir du seul progrès des connaissances, succède la volonté d'harmonie systématique réalisée dans les cadres d'une société religieuse que Comte imagine toute semblable à l'administration de l'Église catholique et dont les dogmes fondamentaux se relieront au souvenir du « fétichisme primitif » pour en invoquer l'appui paradoxal.

Tout autre, assurément, est l'attitude du philosophe qui ne se tourne vers la science qu'en lui demandant ce qu'elle est en droit et en pouvoir de lui apporter : la base de référence solide pour une recherche humble, patiente, scrupuleuse, de la vérité. A cet égard, la pensée française du XIX^e siècle est propre à nous instruire de la manière la plus éclatante et la plus utile par le contraste entre la carrière d'Auguste Comte et celle d'Augustin Cournot. En effet, pour Cournot, il ne s'agira plus de régenter les diverses disciplines scientifiques, en définissant une fois pour toutes leurs principes, leurs procédés, leurs résultats, en fixant les limites hors desquelles il serait sacrilège qu'elles s'aventurent. La philosophie des sciences est essentiellement la critique de l'esprit humain, qui prend conscience plus exacte de lui-même à mesure qu'il réfléchit sur les résistances que lui oppose la nature des choses, sur les détours qu'il est conduit à prendre pour en triompher peu à peu. Cependant, Comte et Cournot sont à peu près des contemporains ; le premier est né en 1798, le second en 1801. Ils sont entrés tous deux dans des Écoles scientifiques, qui par un curieux rapprochement ont été l'une et l'autre licenciées au cours de leurs études, Polytechnique en 1815 et Normale en 1822 ; leur point de départ est également dans la mathématique, conseillère d'ordre et d'harmonie.

Seulement, Cournot va directement au centre du problème que Comte s'était dissimulé par sa prévention inexplicable contre le calcul des probabilités. En dehors de la régularité des formes qui correspondent aux combinaisons de l'arithmétique ou aux constructions de la géométrie, Cournot montre qu'il faut compter avec l'événement singulier, donnée de l'expérience, élément temporel historique, qui demeure irréductible à la pure raison comme sont par exemple les particularités du système solaire, qui ne peuvent se résoudre dans la loi universelle de la gravitation : sens du mouvement de la terre, anneau de Saturne, satellites de Jupiter. Bien plus, le hasard s'installe à l'intérieur du déterminisme rigoureux ; des séries causales, qui déroulent chacune pour soi leur nécessité propre, se rencontrent à un certain moment, et cette rencontre ne peut évidemment se déduire de l'analyse d'aucune des séries prises à part. Cournot cite l'exemple classique de Boèce : « Si en creusant un champ, on trouve un trésor, la découverte est vraiment fortuite ; il a fallu que l'un ait enfoncé le trésor, que l'autre ait creusé la terre, chacun dans deux intentions différentes. »

Par le calcul des probabilités, Cournot reprend l'héritage de Condorcet. A nouveau l'esprit de finesse s'introduit dans la mathématique à côté de l'esprit de géométrie : « Il y a une théorie mathématique du hasard, application la plus vaste de la science des nombres, et celle qui justifie mieux l'adage : *Mundum regunt numeri*. » Avec la loi des grands nombres nous assistons à la création d'un nouvel ordre qui naît de la considération d'une multitude croissante d'éventualités que l'on a le droit de supposer identiques par cela seul qu'elles sont laissées à l'état d'indétermination.

Si aujourd'hui, avec les travaux mémorables de Mendel et de M. Louis de Broglie, le calcul des probabilités est devenu l'instrument par excellence de l'investigation la plus hardie et la plus minutieuse dans le domaine des facteurs constituants de la vie et de la nature, il y a intérêt à rappeler qu'il doit son origine aux réflexions de Fermat et de Pascal sur les jeux de hasard, sa première application aux rentes sur la vie. C'est sur le terrain

de l'économie politique que Cournot se place en 1838 dans ses *Recherches sur les Principes mathématiques de la théorie des richesses*, œuvre de début qui est aussi une œuvre de génie, ouvrant la voie à une des branches les plus fécondes de la science actuelle.

En procédant ainsi, Cournot aborde l'étude des hommes en société par le biais auquel Comte répugnait le plus. Il est aisé de prévoir que leur attitude à l'égard de la philosophie de l'histoire sera aussi différente qu'à l'égard de la philosophie de la science. Cournot est avant tout défiant des généralités, attentif à l'accident qui interdit de tracer a priori une courbe simple d'évolution. Il est vrai que, d'après sa conception même des rapports entre l'ordre et le hasard, les accidents qui ne sont que des accidents se neutralisent en quelque sorte par leur incohérence, qu'ainsi on sera autorisé à dégager de la succession des siècles ce que Montesquieu dans les *Considérations sur la grandeur et la décadence des Romains* appelait l'allure principale. Seulement, cette « allure principale », dont la détermination est obtenue par un calcul de moyenne grâce à un effacement progressif de ce qui est singulier et exceptionnel, ne répond nécessairement pas à l'idéal d'ordre et d'harmonie que la raison porte en elle.

[A travers la Révolution et l'Empire, par delà « cette grande cause de troubles » qui, au jugement de Cournot, aurait plutôt amené « un retard qu'une avance dans les solutions finales », le devenir régulier de la civilisation européenne lui semble se dessiner et s'accroître dans le sens d'une égalité de niveau, d'une uniformité de masse.] Rappelant dans ses propres *Souvenirs* le rôle qu'il jouait auprès du maréchal Gouvion de Saint-Cyr, qu'il a aidé à publier des *Mémoires*, Cournot écrit : « Il semble conforme à la marche générale des sociétés humaines, aux temps où nous vivons, qu'en toutes choses, et par conséquent aussi dans la guerre, le mécanisme prévale de plus en plus sur l'art. » C'est qu'en effet, « plus les sociétés vieillissent, plus elles se dépouillent des qualités qui leur appartenaient à titre d'organismes vivants, pour se rapprocher du genre de structure et se prêter au mode de perfectionnement que le mécanisme comporte ».

Le même don de pénétration clairvoyante apparaît d'une façon saisissante dans une autre page des *Souvenirs*, à propos des événements de 1848. Lors des élections pour la Présidence de la République, Cournot n'hésite pas à voter pour Cavaignac. Mais le neveu de Napoléon, le futur Napoléon III est élu ; ce qui est à ses yeux un moindre mal. Et si quelques-uns protestent, il répond par ces lignes prophétiques sur le recrutement futur des chefs de gouvernement : « Nulle famille plébéienne ne pourra dorénavant acquérir une illustration qui lui donne le rang princier : un général, d'extraction noble ou bourgeoise qui aura gagné une ou deux batailles, sera encore un général noble ou bourgeois, il faudra donc pour que les soldats et les paysans acclament un dictateur militaire, le jour où le besoin d'une telle dictature se fera sentir, et pour qu'ils y placent leur confiance, que ce dictateur sorte des rangs des soldats et du peuple. Voilà la solution à laquelle je m'attendais avant le coup d'État, au cas que le coup d'État ne fût pas risqué, ou qu'il échouât ; et comme on parlait beaucoup d'un certain Boichot (*un simple sergent*), député à l'Assemblée Nationale, je disais aux opposants : « *Vous ne voulez pas d'un Empereur Napoléon, vous aurez l'Empereur Boichot.* » Combien n'avons-nous pas vus d'Empereurs Boichot surgir au milieu des agitations du monde américain ! Et quelle prétention que de nous croire gens de trop bonne compagnie pour supporter de telles élévations quand nous faisons tout ce qu'il faut pour les rendre nécessaires ! » *Erreur sans doute en deçà du Rhin et des Alpes, mais vérité au delà.* ✓

Cela ne signifie cependant pas que Cournot se résigne à se laisser lâchement submerger par le mouvement parti d'en bas. Cournot est trop averti par l'expérience des siècles pour s'abandonner à la séduction de la morale sociologique, et là encore il prend le contrepied de la position comtiste. « Vainement des philosophes habitués à vivre dans un monde d'abstractions s'obstineraient-ils à placer au même niveau de moralité la personne humaine et les sociétés humaines, l'histoire serait là pour leur donner un perpétuel démenti. N'a-t-on pas maintes fois remarqué que les peuples chez qui la rigoureuse probité

dans les rapports de la vie civile règne le plus, ne sont pas ceux qui s'accroissent le moins de la maxime « que le salut ou l'avantage du peuple est la suprême loi ? » ✓

La chute de l'humanité dans la platitude d'un mécanisme généralisé ne pourra donc être conjurée que par l'appel d'une réalité qui transcende le plan où travaillent les forces ordinaires de l'histoire et de la société : « Tandis que les facultés rationnelles de l'homme par lesquelles il s'élève au-dessus de l'animalité, se développent et se perfectionnent, les facultés instinctives qui lui sont communes avec les animaux semblent perdre de leur finesse et de leur sûreté, comme un sens qui s'émousse quand il n'est plus autant exercé et qu'un autre sens le remplace jusqu'à un certain point ; mais l'homme n'est jamais entièrement privé du secours de l'instinct animal, et il ne saurait s'en passer. Il n'y a donc point lieu d'être surpris si l'homme ne peut non plus se passer de la foi et d'enthousiasme que d'instinct animal. Il faut que la raison (qui toujours se comprend elle-même et se suffit théoriquement à elle-même) s'aide dans la pratique, aussi bien d'une faculté supérieure qu'elle ne comprend pas, que d'une faculté inférieure qu'elle ne comprend pas davantage et dont personne ne songe à nier l'existence. »

Dans les dernières pages du livre *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme*, où il rassemble et résume toute sa doctrine, Cournot reprend la question : « Y a-t-il dans la nature humaine quelque chose de supérieur encore à l'intelligence ? La religion, l'honneur, le patriotisme, la charité, le dévouement, l'amour sous toutes les formes, répondent : *oui*, il y a quelque chose de meilleur, de préférable, car il y a l'âme... Pour le philosophe aussi bien que pour le vulgaire, le sens habituel du mot *âme* semble indiquer que l'on considère comme ce qu'il y a de capital dans la nature de l'homme, dans la personne humaine, non l'intelligence qui l'éclaire, mais la vie qui l'anime, vie fort supérieure à la vie animale, et dont les instincts (s'il est vrai que l'instinct soit séparable de la vie) doivent être estimés fort au-dessus des instincts de la chair et du sang. De cette âme, de cette vie supérieure, la science ne sait rien, la philosophie critique ne peut

rien dire avec une autorité suffisante.; mais les besoins de l'âme sont là, ses instincts la sollicitent ; l'homme y cède ou y résiste, entraîné qu'il est d'ailleurs par les sollicitations des sens ou par l'orgueil de sa raison. Si l'âme succombe dans la lutte, c'est tantôt la brute qui reste, au grand péril de la société, tantôt la pure intelligence, *νοῦς*, avec cette apathie sereine, cette superbe indifférence tant vantée par la philosophie antique et que l'analogie des situations porte à glorifier de nouveau, comme dans ce personnage olympien de Goethe dont les Allemands sont si fiers.»

Cet appel, qui couronne une philosophie d'origine scientifique, il serait superflu de dire quel écho il trouve dans la pensée française dominée aujourd'hui par l'œuvre de M. Bergson où nous trouvons l'expression la plus profonde et la plus glorieuse du mouvement qui traverse tout le XIX^e siècle français. Il suffit de retenir les deux noms de Maine de Biran et de Félix Ravaisson. Biran, dont l'influence s'est accrue à travers les années et à mesure que son œuvre posthume a été divulguée, a été, comme son contemporain Bonald, associé à l'œuvre politique de la Restauration. Il n'avait pas moins dénoncé, avec une netteté irréprochable, le fond de matérialisme qu'impliquait le réalisme tout sociologique de l'école théocratique, et, tandis qu'Auguste Comte rayait la psychologie de la liste des disciplines positives, sous prétexte qu'il était impossible à l'homme de se dédoubler pour s'observer lui-même, c'est aux données de l'expérience personnelle, depuis le déploiement de l'effort organique jusqu'à l'évidence ressentie de la grâce, que Biran demande le secret de la réalité véritable. A son tour Félix Ravaisson s'appuie sur Biran pour approfondir la notion de la spiritualité, et corriger aussi ce qu'il y avait encore de superficiel et de sec dans l'éclectisme de Cousin, se réservant cependant de féconder l'observation psychologique par le souvenir de l'intuition qu'avait préconisée Schelling dont il avait suivi les cours à Munich. Par Biran et Ravaisson passe cet invisible courant dont parle M. Bergson dans l'Introduction à la métaphysique, « qui porte la philosophie moderne à hausser l'âme au-dessus de l'esprit ».

XI

Dans la période que nous avons commencé d'étudier, l'apport de la pensée française à l'esprit européen se situe aux deux extrémités du monde philosophique, caractérisées l'une par l'œuvre d'Auguste Comte, l'autre par l'œuvre de M. Henri Bergson.

(Chez Comte, la philosophie apparaît chose positive au même titre, au même degré, que la science elle-même ; en ce sens, Auguste Comte continue l'Encyclopédie.) L'originalité du *Cours de Philosophie positive* serait d'étendre le bénéfice de la méthode au domaine proprement humain, en remplaçant définitivement la métaphysique par la sociologie, jusque là encore incertaine de ses ressources et de son orientation. Il semblait, en effet, qu'elle fût partagée entre la doctrine du progrès qui de François Bacon à Condorcet exprime l'espérance de notre civilisation et la réplique violente d'un Bonald et d'un Joseph de Maistre qui lui opposent la nécessité de l'ordre.

Auguste Comte, après Victor Cousin, se propose expressément de mettre fin au scandale de cette opposition radicale ; il tente d'opérer une conciliation. Tâche impossible ; car on ne peut pas demander aux sociétés qu'elles marchent à la fois en avant et en arrière ; l'équilibre se rompt fatalement. (La « seconde carrière » de Comte, où le positivisme se constitue comme Église, sera en contradiction évidente avec la première, où le positivisme se définissait comme un relativisme strictement scientifique, tel que John Stuart Mill l'a compris, tel que Littré l'a popularisé.)

(Le rythme de la pensée bergsonienne sera aussi différent qu'il est possible. D'abord la base de la spéculation est dans la psychologie, dont Comte contestait le droit à l'existence ; et si dans les *Deux Sources de la Morale et de la Religion*, M. Bergson rencontre la sociologie, c'est pour en souligner les postulats et pour en marquer les limites.) Le contraste s'accroît encore par la continuité de développement qui est essentielle au bergsonisme. Les ouvrages de M. Bergson, solidaires dans leur succession comme les parties d'une même symphonie, se répandent en ondes de plus en plus larges jusqu'aux sonorités d'un final de Beethoven. De l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* aux *Deux Sources*, on a la joie de suivre un approfondissement et un enrichissement de l'expérience intérieure selon l'exigence de méthode que M. Bergson s'est prescrite à lui-même et dont nous empruntons l'expression à une lettre de décembre 1935, publiée par M. F. Delattre dans la *Revue anglo-américaine* de juin 1936 : « Philosopher pour de bon consisterait ici à *créer* la position du problème, et à *créer* la solution. Comment en serait-il autrement ? Ne voit-on pas que, si le problème est posé depuis longtemps et non encore résolu, c'est parce qu'il comporte, sous la forme où il est posé, deux ou plusieurs solutions également possibles qui s'excluent réciproquement ? Le philosophe proprement dit ne peut pas, ne doit pas en rester là. J'appelle donc *amateur* celui qui choisit entre des solutions toutes faites, comme on choisit le parti politique où l'on se fera inscrire. Et j'appelle *philosophe* celui qui crée la solution, alors nécessairement unique, du problème qu'il a posé à nouveau par cela même qu'il faisait effort pour le résoudre. » Il est permis aux hommes de remplir une tâche définie ainsi en termes héroïques, parce que l'idéalisme apparent repose sur un fond de réalisme irréductible : « visiblement une force travaille devant nous, qui cherche à se libérer de ses entraves, et aussi, à se dépasser elle-même, à donner d'abord tout ce qu'elle a et ensuite plus qu'elle n'a : comment définir autrement l'esprit ? »

Le spiritualisme classique avait fait fausse route en spéculant sur l'idée de substance qui, suivant la remarque de Cournot,

« a constamment embrouillé sa philosophie ». Le préjugé de l'âme ^{maine de Biran} ~~substance~~ égare des penseurs comme Malebranche, comme Kant, jusqu'à ce paradoxe de nous refuser l'accès de notre intimité. C'est au delà du seuil de la conscience, au delà de l'acte qui émane de notre décision libre, que résiderait, pour Malebranche ou pour Kant, ce qui est à l'origine et au dénouement de notre destinée. Sans doute Maine de Biran n'avait cessé de protester contre la confusion entre la substantialité prétendue de l'âme et sa spiritualité. Mais les analyses de Biran demeurent toujours tendues et laborieuses comme si la psychasthénie de leur auteur les maintenait sous la menace d'un échec, tandis que la grâce bergsonienne a le secret de nous apporter plus encore que la possession, la jouissance de notre propre réalité. Affranchis de tout ce qui fait pression du dehors et qui nous impose de nous-même une image conventionnelle et déformée, nous devenons transparents à nous-mêmes, témoins de la féerie intérieure qui se renouvelle à chaque moment de la durée pour un enchantement nouveau. Ce que l'art promet par intermittence à ses privilégiés serait acquis à titre perpétuel, par la reprise de contact avec notre *moi profond* qui est à la source de toute personnalité. ✓

Cependant, après l'*Essai*, on a pu se demander si le *moi* ne risque pas de s'épuiser en quelque sorte dans les intuitions successives du présent, comparables aux notes d'une mélodie qui sont à la fois toutes gonflées de notes immédiatement précédentes et déjà penchées sur les notes à venir. La réponse est fournie dans *Matière et Mémoire* : le *Moi* brise les barrières où la critique idéaliste prétendait l'enfermer ; il découvre, comme condition même de la conscience et de la conduite, la double virtualité d'une « perception pure », et d'un « souvenir pur » qui sont adéquats l'une à l'infinité de l'univers, l'autre à la totalité du passé. Seulement il arrive que la nécessité de vivre contraint souvenir pur et perception pure à interférer en s'adaptant aux besoins quotidiens, de telle sorte qu'ils ne nous apparaissent plus que limités et mutuellement contaminés. Il faut que l'intuition redresse et renverse la pente naturelle de la pensée pour

que soit restitué l'absolu du monde extérieur comme l'absolu de notre propre passé.

Dans l'*Évolution Créatrice* la vie est à son tour ce sur quoi porte l'effort d'intuition : nous devons remonter jusqu'à l'origine commune de l'instinct et de l'intelligence, sympathiser avec l'« élan » primordial d'où divergent les lignes d'évolution qui aboutissent ici aux sociétés animales et là aux sociétés humaines. Si formidable, enfin, que soit la poussée d'évolution par la solidarité de tous les vivants dans une « chevauchée » dont l'homme prend la tête, et qui serait capable de tout bousculer, même la mort, le bergsonisme dispose d'une telle puissance créatrice qu'il ne s'y arrête pas. Par delà l'élan vital il connaît cet autre élan auquel l'expérience des grands mystiques chrétiens apporte une base de réalité. L'homme aime Dieu d'un amour pur et désintéressé parce qu'il y a un Dieu qui est amour. Et, magnifiquement fidèle à elle-même, la doctrine s'achève par le retournement de la psychologie commune. « Quand on reproche au mysticisme de s'exprimer à la manière de la passion amoureuse, on oublie que c'est l'amour qui avait commencé par plagier la mystique, qui lui avait emprunté sa ferveur, ses élans, ses extases ; en utilisant le langage d'une passion qu'elle avait transfigurée, la mystique ne fait que reprendre son bien. »

Si nous pouvions déborder le cadre des *Leçons* de cet hiver, nous aurions évoqué les courants parallèles au bergsonisme, celui qui aboutit avec Guyau à l'*Irréligion de l'avenir*, titre que dément dans une large mesure le contenu de l'ouvrage, ou encore celui qui a son point de départ dans la célèbre thèse de M. Maurice Blondel sur l'*Action* : nous ne devrions pas négliger non plus les œuvres fécondes d'auteurs qui se réclament expressément de la révolution bergsonienne, tels Georges Sorel ou M. Édouard Le Roy. Contentons-nous de souligner la générosité de l'inspiration, et l'appui direct qu'elle trouve dans les données les plus précises et les plus subtilement interprétées de la psychologie et de la biologie. Le bergsonisme évite ainsi la catastrophe à laquelle s'est condamnée la « métabiologie » du romantisme allemand, issue de Schelling, soit par l'absurdité fondamentale

du *vouloir-vivre* chez Schopenhauer, soit par le *déjà vu* du retour éternel chez Nietzsche.

Le développement de la pensée anglo-saxonne au XIX^e siècle nous offre un dernier axe de référence pour l'analyse de l'esprit européen. Nous avons eu l'occasion de dire comment, deux fois, l'Angleterre avait été l'initiatrice des idées nouvelles sur le continent. C'est de Locke que procèdent les philosophes des lumières, c'est Burke qui donne l'impulsion au mouvement contre-révolutionnaire par lequel se caractérisera le XIX^e siècle. Il est curieux de remarquer que Locke et Burke, dont l'influence s'exerce en des sens radicalement inverses, se déclarent tous deux *empiristes* ; mais leur attitude à l'égard de ce que l'un et l'autre appellent *expérience* est en réalité toute différente. Dans l'école de Locke il s'agit d'une analyse analogue à l'analyse chimique, qui se débarrasse de l'histoire et de la tradition pour mettre à nu le simple, l'immédiat ; au contraire, l'école de Burke va s'attacher au concret, au composé, pour la garantie de durée et de stabilité que le passé nous fournit ; elle entreprendra l'apologie de la coutume et de la tradition, jusqu'à essayer de rapprocher le droit et la prescription. On comprend alors le revirement qui caractérise le tournant des siècles, XVIII^e et XIX^e, et qu'Élie Halévy précise de façon significative : Le *principe d'utilité* par lequel Hume et Adam Smith préludent à l'activité réformatrice de Bentham et au radicalisme philosophique du commencement du XIX^e siècle, « bifurque en quelque sorte chez Burke », pour susciter l'*empirisme théologique* qui se développera chez nous avec Joseph de Maistre, en Allemagne avec Haller et qui trouvera sa place en Angleterre même dans la métaphysique d'un Coleridge.

Or, ces deux moitiés de l'empirisme britannique, Spencer s'est efforcé de les réunir dans une doctrine qui, après le double échec de l'hégélianisme et du positivisme, apparaît comme la troisième tentative du siècle pour opérer la synthèse définitive de la connaissance de l'univers et des données de l'histoire. Rien qui réponde aussi parfaitement que la pensée d'Herbert Spencer

à l'idéal de la création, tel que Leibniz avait cru autrefois pouvoir en ramener la formule à un calcul de *maximum* et de *minimum* : simplicité absolue du principe, richesse des applications. (Le passage de l'homogène à l'hétérogène par une intégration de matière et une dissipation constante du mouvement régit l'évolution du monde physique avant qu'elle devienne la loi générale de la vie, avant qu'elle commande le développement de l'individu et de la société. Suivant l'énumération que nous empruntons à M. Paul Mouy, la conservation de l'énergie, l'hypothèse nébulaire de Laplace, le transformisme de Lamarck, la doctrine du Progrès, toutes les grandes conquêtes de l'esprit moderne, viendront comme d'elles-mêmes remplir les cadres que la doctrine a préparés.)

Pourtant, le succès de cette systématisation n'a pas été moins éphémère que celui de Hegel ou de Comte. Et en effet, lorsque nous l'interrogeons sur son orientation foncière, elle aussi nous met en présence d'une ambiguïté inextricable. Tandis que Spencer, pour son compte personnel, demeure un libéral impénitent, la métaphore de l'organisme social devait, ainsi qu'Élie Halévy l'a fait observer, se retourner assez naturellement contre le préjugé de l'individualisme et se laisser exploiter dans le sens d'une conception apparentée au communisme. (Dès sa thèse de 1899, *La Dissolution opposée à l'Évolution*, M. André Lalande, remontant jusqu'aux principes de la construction spencérienne, a mis en un relief lumineux tout ce que son auteur a été amené à dissimuler par un parti pris proprement évolutioniste.) Le principe de Carnot n'introduit-il pas dans les phénomènes physiques un amortissement continu des différences de niveau ? Et cette tendance à l'équilibre final ne préfigure-t-elle pas la marche vers l'égalité entre les classes, entre les sexes, entre les peuples, qui est un des traits les plus caractéristiques des temps modernes ? *L'Évolution créatrice* enfin apporte à Spencer le même hommage d'une contradiction tout à la fois directe et féconde.

D'autre part, et spécialement dans le monde anglo-saxon, qui ne se limite pas à l'Europe, Herbert Spencer a exercé une

influence capitale par la démarche imprévue qui faisait retomber une doctrine d'allure positive dans le sillage du réalisme métaphysique, et par là devait l'amener à proposer un nouveau traité d'alliance entre le savoir scientifique et la foi religieuse. Je n'ai qu'à rappeler quelques-unes des formules qui, pendant la seconde moitié du XIX^e siècle, ont servi de textes ou de prétextes pour un rajeunissement, tout au moins ^{momentané} momentané, de l'apologétique : « La pensée n'étant possible que par relation, la réalité relative ne peut être connue comme telle que par rapport à une réalité absolue... Si la religion et la science peuvent être un jour conciliées, la base de la réconciliation sera ce fait, qui est le plus profond, le plus large et le plus certain de tous les faits, à savoir que la Puissance qui nous est manifestée par l'univers est inscrutable. » ✓

Malgré le ton d'assurance dogmatique et de simplicité naïve il y a là un paradoxe difficile à soutenir. « Qu'admirez-vous dans la divinité, demandait Malebranche, si vous n'en connaissez rien ? » Mais, à l'abri de l'*Inconnaissable* spencérien, le pragmatisme répondra immédiatement : « *Tout ce que vous voudrez, pourvu que cela vous donne plus de force pour vivre et pour aimer.* » Et c'est ce qu'à fait William James dans les *Variétés de l'Expérience religieuse*, chef-d'œuvre de curiosité qui eût ravi un Montaigne, qui l'eût aussi inquiété ; car, suivant la remarque de Pascal, Montaigne est tantôt *pour* les miracles tantôt *contre* les miracles. Or, le pragmatisme de James, du fait précisément qu'il est suspendu à l'agnosticisme de Spencer, refuse tout critère de discernement. L'ombre du malin génie se dresse de nouveau ; il nous contraint à redouter qu'un être surnaturel n'abuse de son pouvoir et n'abandonne au prince des ténèbres le gouvernement des alternatives d'extase et d'angoisse qui se partagent les heures de la nuit mystique.

« Ainsi se précise la question sur laquelle l'esprit européen joue actuellement son destin. Sommes-nous revenus à l'époque où Shakespeare, songeant à l'enseignement de l'École, laissait dire par son *Hamlet* : « Il y a plus de choses dans le ciel et dans la terre que dans toute votre philosophie », où toutes les crédulités

et toutes les incrédulités se rencontraient dans une confusion sans borne et sans issue ?) Ou bien existe-t-il, pour la direction normale de la pensée, une méthode liée à la constitution de la science véritable et qui nous donne le droit à la certitude, tranquillement exprimée par Descartes dans le *Discours*, de « n'être plus sujet à être trompé ni par les promesses d'un alchimiste, ni par les prédictions d'un astrologue, ni par les impostures d'un magicien, ni par les artifices ou la vanterie d'aucun de ceux qui font profession de savoir plus qu'ils ne savent ». ✓

Il est difficile d'apercevoir comment résoudre une telle question, comment même comprendre la manière dont elle se pose, si nous ne sommes pas en état de nous référer à une discipline du jugement. Le mystique, dès qu'il prend conscience de soi, est le premier à éprouver la nécessité de séparer, pour reprendre les expressions de M. Bergson, le *mysticisme vrai* de ses *contre-façons*. Et dire d'un mysticisme qu'il est vrai, c'est, selon nous du moins, reconnaître que ce mysticisme ne peut pas se dispenser d'une norme de vérité, que l'effort d'intériorité spirituelle est, comme le voulait déjà Platon, tendu vers la pleine clarté de l'intelligence. Il s'appuiera donc sur la science, qui est le lieu de la vérité, à la seule condition que nous parvenions à nous faire une idée vraie de la science vraie. En d'autres termes, pour user d'un langage que les *Deux Sources* nous ont rendu familier, quand on aura rejeté l'image illusoire d'une science *statique* au nom d'une religion *dynamique*, ou l'image illusoire d'une religion *statique* au nom d'une science *dynamique*, il restera encore à confronter, dans le dynamisme radical qui les fait paraître solidaires, la réalité authentique de la science et la réalité authentique de la religion. Par là les préoccupations essentielles du temps présent, qui ne sont pas uniquement d'ordre spéculatif, se rattachent aux problèmes que nous avons rencontrés au centre de la pensée du XIX^e siècle.

L'antithèse de la science statique et de la science dynamique n'est pas, en effet, une fausse façade pour la symétrie. Elle exprime les tempéraments contraires, les attitudes inverses,

d'Auguste Comte et de Cournot. Elle se retrouve, plus saisissante même, dans l'opposition entre deux ouvrages qui se succèdent à peu d'années d'intervalle et se répondent très exactement. (L'un, c'est le livre de Taine paru en 1870, intitulé, presque par antiphrase, *De l'Intelligence* ; l'autre, au titre prophétique, *De la Contingence des Lois de la Nature*, thèse soutenue en 1874 par Émile Boutroux.)

Taine s'inspire à la fois de la logique de Condillac et de l'histoire naturelle de Cuvier, pour remonter de généralité en généralité jusqu'à une « raison explicative » qui ne réclame rien de plus que la forme de l'identité. Ainsi serait réalisé le rêve scolastique d'un Raymond Lulle, celui que dès le début de sa carrière Taine évoque en termes exaltés : « Au suprême sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible, se prononce l'axiome éternel ; et le retentissement prolongé de cette formule créatrice compose par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'univers. » *Formule créatrice*, association de mots qui sonne étrangement aux oreilles d'aujourd'hui. Nous avons peine à saisir le lien des épithètes dans le développement qui suit : « L'indifférente, l'immobile, l'éternelle, la toute-puissante, la créatrice, aucun nom ne l'épuise, et quand se dévoile sa face sereine et sublime, il n'est point d'esprit d'homme qui ne ploie, consterné d'admiration et d'horreur. »

Ce qui nous intéresse dans de semblables déclarations, c'est le singulier choc en retour qui fait qu'elles ont contribué, non pas sans doute à déclencher, mais à justifier, à fortifier, le mouvement de réaction antirationaliste. (En effet, admettons que *l'Intelligence* de Taine reflète fidèlement les traits de l'intelligence humaine, supposons, comme le fera Émile Meyerson dans ses admirables travaux d'épistémologie, que la raison ait pour rôle essentiel et exclusif de découvrir sous la diversité apparente des notions ou des phénomènes le seul rapport d'identité, alors toute démarche originale de l'esprit qui témoigne de la fécondité inventive des mathématiciens, qui met le physicien au contact de l'expérience, attestera, non pas le triomphe, mais l'échec

de la raison, la présence d'un *irrationnel* à quoi elle se heurte comme un navire qui rencontre un iceberg.)

Rien n'est typique à cet égard comme l'interprétation de la thermodynamique dans *Identité et Réalité*. Plus d'un siècle auparavant Kant avait fait ressortir de façon lumineuse et irrécusable le rôle concourant du *principe de permanence* et du *principe de causalité* pour rendre compte du changement. Nous ne comprenons le changement que comme le changement de quelque chose qui lui sert de sujet, demeurant identique du point de départ au point d'arrivée ; mais il n'y aurait pas de changement s'il ne fallait pas en outre considérer le rôle de ce qui intervient pour faire que l'état présent diffère de l'état passé suivant le flux irréversible du temps. Ces deux principes, nettement définis et magistralement déduits dans la *Critique de la Raison pure*, prennent corps, au XIX^e siècle, d'une part dans l'inégalité fondamentale que Sadi Carnot énonça en 1832, qui est devenue le *principe de la dégradation de l'énergie*, (d'autre part dans l'égalité proclamée par Robert Mayer en 1842, *principe de la conservation de l'énergie*.) Grâce à leur connexion la thermodynamique s'est constituée en discipline positive. Or, Émile Meyerson porte hardiment la hache sur cet édifice dont la complexité cependant assure la cohérence et la solidité. Il décide que le principe de Robert Mayer est seul avoué par la raison. Dès lors ce qui ne satisfait pas à l'exigence de l'égalité, c'est-à-dire au fond le monde lui-même, tel qu'il s'offre à nous et tel aussi qu'il existe dans son écoulement irréductible, va être rejeté hors des prises de l'intelligence.

Ainsi, par l'excès de son ambition, par sa fidélité à un « faux idéal », la raison apparaît tout entière d'un côté, le côté où n'est pas la réalité. Meyerson reconnaît qu'elle ne trouverait de satisfaction pleine et définitive que dans l'anéantissement de toute chose. Pour résister au vertige, la pensée humaine n'aura plus que la ressource désespérée de se suspendre à l'irrationnel, sous quelque forme qu'il lui plaise de l'imaginer.

N'est-ce pas un enseignement analogue qui nous est proposé par l'évolution de M. Bertrand Russell ? Du rêve démesuré de

« réalisme analytique », qui était encore le sien en 1911, il est passé à un nominalisme radical, qui supporte d'autant mieux la floraison, le fourmillement, des *axiomatiques* qu'il enlève à l'axiome toute illusion d'évidence intrinsèque. Et c'est par une courbe du même genre que se figure le destin de l'école phénoménologique. Son intention première avait été de barrer la route au progrès du *psychologisme*, de pousser l'objectivité jusqu'à *l'intuition des essences*. Mais la mise en œuvre des méthodes a révélé à quel point elles étaient plastiques ; sous le couvert du réalisme initial, nous avons vu naître et croître toutes les fantaisies, « problématiques et métaproblématiques », de la *philosophie existentielle*.

Là encore le XIX^e siècle témoigne pour le XX^e. Si le livre *De l'Intelligence* pousse à l'extrême l'exclusivité rigide et aveugle de l'esprit géométrique, il était réservé à la *Contingence des Lois de la Nature* d'expliquer, après Cournot, tout ce que comporte l'avènement de l'esprit de finesse. Il ne s'agit pas de rompre, comme l'avait fait peut-être trop brutalement Renouvier, avec le déterminisme de fait qui règne dans la nature, mais d'en serrer de près le caractère subtil et complexe qui résiste à toute tentative de déduction analytique. La science ne va pas du général au particulier. « Le progrès de l'observation révèle de plus en plus la richesse de propriétés, la variété, l'individualité, la vie, là où les apparences ne montraient que des masses uniformes et indistinctes. Dès lors, n'est-il pas vraisemblable que la répétition pure et simple d'une même quantité, cette chose dépourvue de beauté et d'intérêt, n'existe nulle part dans la nature et que la quantité homogène n'est que la surface idéale des choses ? » On confond rigueur et raideur, lorsqu'on raisonne comme « si l'on connaissait toutes les conditions mécaniques des phénomènes physiques. Mais il s'agit de savoir « si le concept *toutes les conditions* répond à quelque chose de réel, s'il existe pour les phénomènes physiques un nombre fini de conditions mécaniques entièrement déterminées ».

Que de telles remarques aient été jugées, non seulement paradoxales, mais, pour dire le mot, fâcheusement réactionnai-

res par les lecteurs de 1874, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Ce qui nous étonne bien plus aujourd'hui, c'est qu'elles aient pu atteindre à cette époque un tel degré de précision. Le *principe d'incertitude*, qui de nos jours a bouleversé la perspective dans laquelle les savants se représentent leur science, est anticipé de façon saisissante par le philosophe : « La forme de l'ensemble ne peut être contingente que s'il y a dans les parties un élément indéterminé. Mais, si la contingence des lois générales n'amène que de faibles variations pour des masses immenses et des périodes de temps considérables, comment les éléments de ces variations apparaîtraient-ils à l'expérimentateur qui opère pendant quelques instants sur quelques parcelles de matière ? » Il y a presque trois quarts de siècle qu'était ainsi dessinée avec fermeté la physionomie de la période que la science traverse à la suite des plus mémorables découvertes dans le domaine de l'énormément petit comme dans celui de l'immensément grand. Nous avons déjà eu occasion de citer ces lignes : « Ce n'est pas la nature des choses qui doit être l'objet suprême de nos recherches scientifiques, c'est leur histoire. »

Cette conception de la nature comme histoire est l'œuvre d'une raison qui se développe dans l'histoire. Émile Boutroux, qui a toujours témoigné d'une indulgence exquise à l'égard de William James, dénonce pourtant le procès de tendance que le pragmatisme implique. « A en juger par son langage, on pourrait croire parfois que James réduit la raison, même dans la totalité de ses manifestations et jusque dans son essence, à n'avoir d'autre objet que l'absolu, l'un et l'immobile. » En fait, William James demeure victime de Taine, de son contresens initial sur l'intelligence, et cela d'autant plus qu'il fait davantage effort pour réagir contre lui. Mais si on se libère du préjugé scolastique, partagé à la fois par Taine et par James, on s'aperçoit, et je cite encore Émile Boutroux : « que la Raison est un être qui vit, elle se forme, se cultive, se perfectionne, s'agrandit, s'enrichit, en se nourrissant de réalités ou s'adaptant de plus en plus complètement aux choses. Elle s'assimile le *non-être* avec Platon, la

liaison synthétique avec Descartes, le moral avec Kant, l'évolution avec Hegel

Il semble que nous ne puissions mieux conclure notre enquête sur l'esprit européen puisque, aussi bien, c'est la meilleure justification de la méthode que nous avons pratiquée après Boutroux et d'après Boutroux. Sans doute, nous n'aboutissons pas à un système où l'avenir serait prédéterminé, qui nous permettrait d'être prophètes, comme disait Leibniz, avec la même facilité qu'on est géomètre. Mais, depuis le pythagorisme qui érige le nombre en absolu et se refuse à prendre acte de sa propre découverte des quantités soi-disant *irrationnelles*, nous avons pu nous convaincre que, malgré leur promesse d'établissement définitif, les dogmatismes qui se sont succédé figuraient seulement des étapes dans la marche d'un progrès qui paraît illimité. On nous donne à choisir entre le réalisme trop tôt fatigué d'Aristote qui supplie qu'on s'arrête quelque part, et le spiritualisme de Malebranche aux yeux de qui nous avons toujours du mouvement pour aller plus loin. Mais au fond, et quand l'homme prétendrait choisir, la nature ne le lui permettra pas. Songez qu'Henri Poincaré s'était risqué à prédire que la géométrie euclidienne, en vertu de son privilège de simplicité, demeurerait à jamais l'instrument du physicien pour la mise en équation de l'univers ; Einstein a démenti le pronostic d'un savant qui ne passait pas cependant pour un esprit conservateur et timoré. La théorie de la relativité générale fait appel à la géométrie non euclidienne afin de rendre compte victorieusement des anomalies de Mercure. Et, pour y arriver, il a fallu refondre les notions classiques de temps et d'espace, bouleverser ainsi les conditions fondamentales qui président à la coordination rationnelle des phénomènes donnés dans l'expérience.

Maine de Biran disait avec profondeur : « Les obstacles de la science (et ceci est bien remarquable), les obstacles, dis-je, font partie de la science. » En effet, ils obligent la pensée à rebondir sans pourtant se modeler sur eux, inventant et exploitant les

formes de combinaisons, de plus en plus paradoxales et subtiles, que multiplie de nos jours le génie des mathématiciens pour les mettre au service de l'investigation physique.

(L'esprit européen est un esprit qui ne se repose jamais. Son histoire consiste dans une série de crises ; et chacune de ces crises nous a montré la nécessité de rectifier sans cesse et de purifier notre idée du savoir. L'homme a commencé par rêver qu'il lui était donné de saisir immédiatement les choses telles qu'elles sont. Or, de découverte en découverte, de siècle en siècle, il a substitué au chaos des apparences sensibles le tissu cohérent des relations intellectuelles, qui atteste l'originalité créatrice de la raison. C'est ce que méconnaît la fausse science, ou si l'on préfère, une image simpliste et chimérique de la science, tandis que de la science véritable il convient de dire, cette fois encore, avec Émile Boutroux : « La science véritable n'est pas un système de compartiments, construit une fois pour toutes, où doivent venir se ranger, de gré ou de force, tous les objets qui se rencontrent dans la nature. La science est l'esprit humain lui-même, s'efforçant de comprendre les choses, et, pour y parvenir dans la mesure du possible, se travaillant, s'assouplissant, se diversifiant, de manière à dépasser, dans sa vision, les aspects superficiels et uniformes des êtres, pour pénétrer en quelque sorte leur individualité. ») ✓

Rendue ainsi à sa vérité, la science sera donc ce qu'elle a été au temps de Platon, de Descartes, de Kant, la voie d'accès à la spiritualité vraie. Formule qui ne laisse pas d'apparaître comme un paradoxe tragique dans l'épreuve de la guerre, devant la menace que le développement de la technique, issue de la science, fait peser sur l'existence même du continent européen. Formule opportune cependant, et à cause de cela même. Comme disaient les Stoïciens, toute chose a deux anses. Il n'est que trop manifeste qu'il est possible d'envisager la science de l'extérieur et d'en bas pour l'utiliser en faveur, non seulement des besoins organiques, mais des pires instincts de notre nature. Mais alors, et nous en sommes assurés d'après le témoignage des siècles, on demeure étranger à l'inspiration de la science, aux vertus de

désintéressement, de patience, de scrupule, qui ont fait les Archimède et les Galilée, les Newton et les Einstein, comme les Harvey et les Lavoisier, les Darwin et les Pasteur. Ces vertus que la science implique, elle ne les confère pas du dehors par une simple répétition de paroles. Elles sont liées à la pratique même que nous ont léguée les auteurs des révolutions à la suite desquelles s'est redressée peu à peu notre conception du monde et de la vie. Nous acquérons ainsi une conscience des droits et des devoirs de l'intelligence, qui nous rend impossible de redescendre au-dessous du niveau humain ; ou plutôt nous sommes cette conscience, une et indivisible, sous ses aspects de conscience intellectuelle, de conscience morale, de conscience religieuse. ~~18~~

Sur ce point décisif l'idéalisme des maîtres de notre génération, d'un Lachelier et d'un Lagneau, rejoint l'élan qu'il y a vingt-cinq siècles Socrate a donné jadis à l'esprit européen, lorsqu'il inculquait à chacun la nécessité d'être lui-même pour lui-même *l'artisan de sa philosophie*. La paresse et l'orgueil sont constamment aux aguets, nous invitant à l'acceptation de formules toutes faites qui nous épargneraient l'initiative. Or, comme le disait fièrement Euclide à Ptolémée qui réclamait une sorte de « coupe-file » pour accéder à la mathématique sans passer par les lenteurs du raisonnement, il n'y a pas de voie royale en géométrie. Du moins le plus ignorant sait-il que la géométrie existe, que l'humanité a conjuré la malédiction de la tour de Babel ; elle a triomphé de la confusion des langues en traduisant les phénomènes de la nature inanimée et de la nature organique dans un système de symboles clairs et distincts, de relations transparentes pour l'intelligence. Ce système s'est constitué à partir de l'arithmétique où déjà les Pythagoriciens plaçaient toute l'espérance du salut. Est-ce à dire que ceux-là seuls doivent participer au progrès de la vie spirituelle, qui auront eu le loisir de passer par les détours de l'éducation mathématique, qui auront suivi l'extension déconcertante du savoir dans le sens de l'infiniment grand comme dans le sens de l'infiniment petit ?

Un coup d'œil sur l'enquête que nous avons menée nous apporte les éléments d'une réponse. Lorsque Socrate disait *la vertu est science*, il ne visait certainement pas le contenu de la science, lui qui professait ne rien savoir si ce n'est les choses de l'amour. Il pensait à l'attitude des savants qui nous apprennent à regarder le monde, non plus avec les yeux du corps, mais avec les yeux de l'esprit, dans un détachement complet à l'égard de nos préjugés d'enfants ou de notre avantage personnel. Le secret de la valeur de la science n'est pas d'ordre mathématique, il est d'ordre moral ; il est dans la spiritualisation progressive du *moi* qui le rend capable d'élargir infiniment l'horizon de sa générosité, plaçant toujours plus haut le centre de son intérêt véritable. Ce sont là les titres de noblesse de l'homme européen.

Nous avons essayé de les recueillir à travers et par delà les systèmes qui ont tendu à en exprimer l'aspiration intime, qui, du fait même de cette expression, se sont exposés à la limiter, par suite aussi à la trahir. Là dialectique de l'amour dans le *Banquet* de Platon est également à l'origine de la sérénité stoïcienne des *Pensées* de Marc-Aurèle et de l'inquiétude chrétienne des *Confessions* de saint Augustin. Lorsque au XVII^e siècle se renoue la tradition de l'intelligence véritable, assurée désormais de son accord avec la réalité de la nature, Descartes appuiera la conscience claire et distincte du progrès moral à la conscience claire et distincte de la raison spéculative. J'en prends à témoin ce qu'il écrivait à la Princesse Élisabeth : « Bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque sorte distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier. » Le même élan de raison, qui construit en nous le tout de l'univers physique, constitue en nous le tout de la famille, de l'État, de la société humaine, manifestant la présence irrécusable comme la fécondité inépuisable du divin.

Telle sera la pensée commune de Malebranche et de Spinoza. Pour Malebranche, le mouvement de la volonté vers l'universa-

lité du bien est parallèle au mouvement de l'intelligence vers l'universalité du vrai ; l'ordre des rapports de perfection correspond à l'ordre des rapports de grandeur. Seulement dans le plan pratique il arrive que nous manquions de force pour suivre jusqu'à son terme cette exigence de la raison. Nous nous arrêtons en route, détournant sur les biens particuliers et temporels ce qui n'est dû qu'à l'infini et à l'éternel. En cela consiste notre liberté, en cela aussi notre péché, dont seule l'intervention du Verbe, le sacrifice du Dieu fait chair, aura la grâce de nous racheter. Parlant ainsi, Malebranche se croit, et il est assurément, très loin de Spinoza. Cependant la différence des professions religieuses ne nous dissimule ni l'identité du but ni la convergence des moyens essentiels. L'application de l'algèbre à la géométrie et de la géométrie à la physique montre sur quel fond solide repose le passage de la représentation sensible à la transparence pure de l'intelligible, par lequel dans l'*Éthique* l'être intérieur se transforme au point d'atteindre en Dieu l'expérience immédiate, la conscience pleine, d'une éternité qui n'attend pas l'heure de la mort pour se sentir supérieure aux atteintes du temps, par delà l'espérance ou la crainte d'une immortalité future. ✦

De même, si c'est un véritable drame philosophique qui s'est engagé entre le dogmatisme de Leibniz et la critique de Kant, il reste que le contraste du style laisse transparaître un accord fondamental sur ce qui demeure et pour l'un et pour l'autre la raison d'être de l'entreprise philosophique ; l'avènement du règne des fins, de la République des esprits. En refusant la superstructure de la *Théodicée*, en dénonçant la fragilité de l'ontologie leibnizo-wolffienne, Kant ne vise qu'à dégager les ressources dont la raison pratique dispose pour traduire dans les faits l'impératif de la loi morale ; il souligne ce qu'il y a d'absolu dans une volonté attachée au respect du devoir pour le devoir, et il se place ainsi sur le terrain de l'humanisme où viennent le rejoindre, exprimant chacun à leur façon le tempérament intellectuel de leur pays, l'utilitarisme de Bentham et le positivisme de Condorcet.

Quel que soit le trouble qui devait résulter de l'échec de la Révolution française, quelle que soit la force des courants de réaction *irrationalistes* qui se sont développés au XX^e siècle, en Grande-Bretagne, en Allemagne, en France, il est donc permis de conclure qu'il y a un esprit européen inscrit dans l'histoire, comme il y a, déposée dans les *Éléments* d'Euclide, une science géométrique. Toutefois, ce n'est là qu'une cause occasionnelle. Un livre, de lui-même, ne suffit pas à former des géomètres qui sont, selon le mot de Malebranche, tenus de gagner le pain de l'esprit à la sueur de leur front. Il en est de même dans l'ordre moral. La culture européenne existe si l'on entend par là l'ensemble des moyens que l'homme a préparés pour l'homme, afin de rendre plus douce la condition de sa vie quotidienne, d'établir par des institutions appropriées une règle pacifique et juste des rapports entre individus et entre peuples, de leur faciliter la jouissance de toutes les richesses accumulées dans les domaines de la pensée et de l'art, de les faire participer à ce qu'il y a de plus profond et de plus exaltant dans la méditation des sages, dans les exemples des héros et des saints. Mais la culture demeure inerte et morte tant qu'elle se borne à rôder en quelque sorte autour des âmes, tant qu'elle n'a pas suscité l'effort de la conscience pour se posséder elle-même et se conquérir dans son autonomie essentielle, c'est-à-dire tant que la matière de la culture n'a pas servi à la réalité de la civilisation, tant que l'Europe *expression géographique* ne s'est pas transformée en Europe *communauté spirituelle*. Je n'ai pas besoin d'insister pour vous persuader qu'il ne s'agit pas d'autre chose. } ~~2-3-4~~

Leçons professées en Sorbonne
 Décembre 1939 - Mars 1940.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE VINGT MAI MCMXLVII
PAR L'IMPRIMERIE PAUL ATTINGER S. A.
A NEUCHÂTEL - SUISSE

ÊTRE ET PENSER

12^e CAHIER DE PHILOSOPHIE — AOUT 1945

LÉON BRUNSCHVICG

DESCARTES ET PASCAL

LECTEURS DE

MONTAIGNE

MONTAIGNE — DESCARTES — PASCAL

Cet ouvrage est le dernier que Léon Brunschvicg ait publié de son vivant. Le célèbre auteur des *Étapes de la philosophie mathématique* et du *Progrès de la conscience* nous donne ici une étude approfondie de trois philosophes, éminents représentants de la diversité et de l'universalité du génie de la France. « *Je doute, je sais, je crois*, à aucune époque et dans aucun pays ces mots, qui expriment les attitudes fondamentales de la pensée, n'ont eu plus de densité en eux-mêmes, plus de résonance lointaine, que prononcés par un Montaigne, par un Descartes, par un Pascal. »

Montaigne, le premier, réagit, négativement surtout, devant la décadence philosophique où la scolastique avait fini par entraîner le moyen âge. — Descartes et Pascal subirent son influence, mais donnèrent des solutions opposées aux questions que l'auteur des *Essais* avait posées. « L'étude parallèle de leurs réponses, radicalement divergentes et en même temps étroitement solidaires l'une de l'autre, nous a semblé offrir une chance sérieuse de préciser les termes du problème auquel la pensée française s'est attachée à l'issue du moyen âge et d'en découvrir les caractères essentiels. » — Ce problème métaphysique n'a pas essentiellement changé au cours des siècles. C'est ce que Léon Brunschvicg, dans les dernières pages de son livre, nous montre, en un raccourci fulgurant de l'histoire de la philosophie et des sciences, de Malebranche à Louis de Broglie.

ÊTRE ET PENSER

16^e, 17^e, 18^e ET 19^e CAHIERS DE PHILOSOPHIE

JUIN 1946 - MAI 1947

E. BAUDIN

ÉTUDES HISTORIQUES ET CRITIQUES

SUR

LA PHILOSOPHIE DE PASCAL

- I. Sa philosophie critique :
PASCAL ET DESCARTES
- II. Sa philosophie morale :
PASCAL, LES LIBERTINS ET LES JANSÉNISTES (2 vol.)
- III. Sa critique de la casuistique et du probabilisme moral :
PASCAL ET LA CASUISTIQUE

Revision intégrale de la pensée pascalienne, qui apparaît ici sous un jour nouveau et inattendu, cette étude s'impose autant par son originalité que par la rigueur de sa démarche. L'auteur, s'appuyant sur une analyse serrée de l'œuvre de Pascal et sur une confrontation minutieuse des doctrines en présence, propose de distinguer de certaines influences dogmatiques héritées de l'extérieur le « rationalisme critique » qui fait, à ses yeux, l'originalité foncière de la philosophie de Pascal.

Il n'est donc pas exagéré de dire que les quatre volumes de l'abbé Baudin renouvellent la critique pascalienne. Ils attestent en tout cas que le débat est loin d'être clos et que les penseurs d'aujourd'hui demeurent suspendus à l'œuvre de cette intelligence de génie.

लाल बहादुर शास्त्री राष्ट्रीय प्रशासन अकादमी, पुस्तकालय
L.B.S. National Academy of Administration, Library

मुसूरी
MUSSOORIE 100839

यह पुस्तक निम्नांकित तारीख तक वापिस करनी है ।
This book is to be returned on the date last stamped

| दिनांक Date | उधारकर्ता की संख्या Borrower's No. | दिनांक Date | उधारकर्ता की संख्या Borrower's No. |
|----------------|---|----------------|---|
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |

GL 190
BRU



100839

190
Bru

अवाप्ति सं० 100839
ACC. No. ~~1173~~.....

वर्ग सं.

पुस्तक सं.

Class No.....

Book No.....

लेखक

Author..... Brunshvicg, L.

शीर्षक

L'Esprit European.

90
Bru

LIBRARY
LAL BAHADUR SHASTRI

~~1173~~

National Academy of Administration
MUSSOORIE

Accession No. 100839

1. Books are issued for 15 days only but may have to be recalled earlier if urgently required.
2. An over-due charge of 25 Paise per day per volume will be charged.
3. Books may be renewed on request, at the discretion of the Librarian.
4. Periodicals, Rare and Reference books may not be issued and may be consulted only in the Library.
5. Books lost, defaced or injured in any way shall have to be replaced or its double price shall be paid by the borrower.

Help to keep this book fresh, clean & moving