

Alain (Émile Chartier) (1868-1951)

(1939)

Idées

Introduction à la philosophie

PLATON – DESCARTES – HEGEL - COMTE

Un document produit en version numérique par Gemma Paquet, bénévole,
professeure à la retraite du Cégep de Chicoutimi
Courriel: mgpaquet@videotron.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

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

Cette édition électronique a été réalisée par Gemma Paquet, bénévole,
professeure à la retraite du Cégep de Chicoutimi à partir de :

à partir de :

Alain (Émile Chartier) (1868-1951)

**Idées. Introduction à la philosophie. Platon,
Descartes, Hegel, Comte (1939)**

Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Alain, **Alain, Idées. Introduction à la philosophie. Platon, Descartes, Hegel, Comte (1939)**. Paris : Paul Hartmann, Éditeur, 1939, 268 pages. Réimprimé par l'Union générale d'Éditions, Paris, 1960, 374 pages. Collection : Le monde en 10-18.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001
pour Macintosh.

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

Édition complétée le 25 novembre 2003 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

[Avertissement au lecteur](#), 21 avril 1939

Première partie : [Platon. Onze chapitres sur Platon](#)

- I. [SOCRATE](#) - Le plébéien. - Platon descendant des rois. - Maleutique. - Torpille marine. - L'universel. - La fraternité. - Socrate moraliste. - Socrate en Platon
- II. [PROTAGORAS](#). - Le sceptique. - L'homme d'État - La pensée. - Les cinq osselets.
- III. [PARMÉNIDE](#). - Le faux platonisme. - L'idée extérieure. - Participation. - Le jeu dialectique. - La pure logique. - L'un et l'être
- IV. [LES IDÉES](#). - Le Grand Hippias. - Idée et la chose. - La relation. - Transcendance ? - L'idée et l'image. Intuition et entendement. - L'ordre des idées. - L'idée dans l'expérience. - Le mouvement. - L'inhérence jugée
- V. [LA CAVERNE](#). - Le cube et son ombre. - Un seul monde. - L'erreur. - Les ombres. Les degrés du savoir. - L'évasion. - Le bien. L'esprit du mythe. - Une histoire vraie. - Géométrie. - La preuve d'entendement. - Pragmatisme
- VI. [TIMÉE](#). - Nos songes. - L'immuable destin. - Dieu retiré. - Le Phédon. - La vie future. - L'immuable monde. - La matière
- VII. [ALCIBIADE](#). - L'amour platonique. - Le mauvais compagnon. - Alcibiade tombé. - Le Banquet. - L'amour céleste
- VIII. [CALLICLÈS](#) - Le cercle des sophistes. - Réponse à Socrate. - La nature et la loi. - Socrate dit non
- IX. [GYGÈS](#). - Les lionceaux. - Peur n'est pas vertu. - Gygès a bien fait. - La République. - L'idée de justice
- X. [LE SAC](#). - Le lion et l'hydre. - Désir et colère. - Les vertus de l'État. Les formes dégradées de l'État. - L'homme. - La justice intime. - Rapport de la justice et des autres vertus
- XI. [ER](#). - Qui jugera du bonheur ? - L'opinion et le savoir. - Dieu ne punit point. - Le grand jugement. - L'inutile expérience. - Le choix oublié. - L'éternel à présent

Deuxième partie : [Note sur Aristote](#)

Troisième partie : [Étude sur Descartes](#)

- I. [L'HOMME](#). - Guerres et voyages. - L'homme d'action. - L'homme isolé. - Sévérité. - Portrait
- II. [LE DOUTE](#). - Doute volontaire. - Douter et croire. - Le géomètre
- III. [DIEU](#). - Fausse infinité. - Grandeur d'imagination. - Entendement et jugement. - Dieu esprit. - Deux religions. - Dieu véridique
- IV. [LE MORCEAU DE CIRE](#). - Ce qui change et ce qui reste. - L'idée d'étendue. - L'atome. - L'inhérence. - Le mouvement
- V. [GÉOMÈTRE ET PHYSICIEN](#). - Réflexion et réfraction. - Le physicien géomètre. - L'aimant. - L'arc-en-ciel
- VI. [L'ANIMAL](#). - L'animal-machine. - La mythologie. - Les passions. - L'inconscient
- VII. [L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS](#). - L'âme n'est pas chose. - L'âme et le cerveau. - La glande pinéale. - Sommaire des passions
- VIII. [IMAGINATION ENTENDEMENT, VOLONTÉ](#). - L'imagination. - Entendement et volonté. - Revue de l'entendement - La volonté dans la pensée. - L'esprit fibre en Descartes
- IX. [LA MÉTHODE](#). - L'existence et l'essence. - Les séries pleines. - Les idées et l'expérience. - L'évidence. - La vraie foi
- X. [SUR LE TRAITÉ DES PASSIONS](#). - L'esclavage de l'homme. - Conseils à la princesse Élisabeth. - Descartes, médecin de lui-même
- XI. [L'HOMME-MACHINE](#). - Les esprits animaux. - La glande pinéale. - Les traces dans le corps. - La mécanique du corps. - L'inconscient
- XII. [LES PASSIONS DE L'ÂME](#). - Les passions sont des pensées. - Sur l'admiration. - La liaison des passions au corps. - Lettres à la princesse Élisabeth et à Chanut. - Amour et haine
- XIII. [LA GÉNÉROSITÉ](#). - Le libre-arbitre. - Le héros. - La mystique rationnelle. - La puissance de l'esprit
- XIV. [REMÈDE AUX PASSIONS](#). - Puissance de l'homme sur son propre corps. - Sur ses pensées. - Aimer vaut mieux que haïr. - Que toutes les passions sont bonnes

Quatrième partie : Hegel

- I. LA LOGIQUE. - L'histoire de la philosophie. - Contradictions. - Rapport de la logique hegelienne à nos pensées. - Être, non-être et devenir. - Sens d'une métaphysique du devenir. - La dialectique hegelienne. - Hegel et Hamelin. - De la qualité à la quantité. - Monadisme et Hegelianisme. - De l'être à l'essence. - Le phénomène. - Le vide de l'essence. - Kant et Hegel. - L'extérieur et l'intérieur. - Passage à la notion. - Jugement selon la notion. - Syllogisme selon la notion. - Rapport vrai du sujet à l'attribut. - Socrate courageux. - Passage à la nature. - Aristote, Hegel et Marx
- II. LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE. - L'esprit dans la nature. - Hegel et Goethe. - La nature mécanique. - Physique et chimie. - La vie. - L'organisme. - La plante et l'animal. - La sensibilité. - Le manque et le désir. - La reproduction et la mort
- III. LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT. - Sens d'une philosophie de la nature. - Principe de la philosophie de l'esprit. - Divisions
- IV. L'ESPRIT SUBJECTIF. - L'âme prophétique. - L'humeur et le génie. - Folie et habitude. - Passage à la conscience. - Conscience malheureuse. - L'histoire hegelienne. - L'entendement dans l'objet. - Position de Kant. - Passage à la conscience de soi. - L'égoïsme destructeur. - La reconnaissance et le combat. - Maître et serviteur. - La psychologie. - Insuffisance de la psychologie
- V. L'ESPRIT OBJECTIF. - L'esprit dans l'œuvre. - L'État véritable. - Exemple tiré de la peine. - Hegel et Comte. - Le droit comme moralité existante. - Propriété et contrat Le droit abstrait. - La fraude. - Le crime. La moralité pure. - La moralité sociale. - L'amour. - Le mariage. - La société civile. - L'État. - L'histoire du monde. - La dialectique matérialiste
- VI. L'ESPRIT ABSOLU.
- VII. L'ART. - La notion et l'idée. - L'art symbolique et l'art romantique. - L'art classique, comme médiation. - Hegel et le panthéisme. - Architecture. - Sculpture. - Peinture. - Musique et poésie
- VIII. LA RELIGION. - De l'art à la religion. - La logique dans l'histoire. - Dialectique de la religion. - La religion vraie. - Histoire des religions. - La religion comme histoire
- IX. LA PHILOSOPHIE.

Cinquième partie : Auguste Comte

- I. LE PHILOSOPHE. - Clotilde de Vaux. - Maladie mentale. - Le buste. - Nouvelle religion. - Pouvoir spirituel. - Culte Positiviste. - Le Positivisme et la guerre.
- II. LE SYSTÈME DES SCIENCES. - Les méthodes. - Culture positive. - La mathématique. - Les séries. - Rapport de la mathématique à l'astronomie. - Astronomie. - Physico-chimie. - Biologie. - Sociologie. - Rapport de la sociologie aux sciences. - Morale et sociologie. - La culture encyclopédique. - Les hypothèses. - Le matérialisme. - Tyrannie de la chimie sur la biologie. - La logique réelle, - Apport des diverses sciences.
- III. LA LOI SOCIOLOGIQUE DES TROIS ÉTATS. - Empire de la sociologie. - Histoire sociologique des sciences - Hipparque et Képler. - L'humanité. - Les superstitions. - L'astrologie. - Les nombres sacrés. - La biologie métaphysique. - La commémoration. - Les prétendues sociétés animales. - Politique théologique. - Sociologie positive. - L'état théologique. - La Grèce et Rome. - Le monothéisme. - La féodalité. - Réhabilitation du Moyen Âge. - Spinoza. - État métaphysique. - Le régime Positif. - Le Positivisme constructeur
- IV. L'ESPRIT POSITIF. - La mathématique. - Le préjugé déductif. - Képler mystique. - Cours populaire d'astronomie. - Curiosités astronomiques. - La morale. - Discipline du sentiment. - L'amour de la vérité. - Utilité des sciences. - Éducation encyclopédique. - L'âge métaphysique. - L'esprit sociologique. - Dynamique et statique sociale
- V. PSYCHOLOGIE POSITIVE. - La famille, école de psychologie. - La psychologie individuelle. - La psychologie dans l'histoire. - Notre longue enfance. - L'intelligence séparée. Tableau des fonctions mentales. - Le système cérébral. - L'affectivité - Les fonctions intellectuelles.
- VI. ORDRE ET PROGRÈS. - L'histoire positive. - Conditions du progrès. - Nécessité biologique. - La féodalité. - Conditions de l'ordre. - L'ordre militaire. - Le Moyen Âge. - Le pouvoir spirituel. - Le progrès, développement de l'ordre. - Variations compatibles avec les lois stables. - La puissance humaine. - La liberté réelle. - Broussais. - Statique sociale. - Dynamique sociale.
- VII. MORALE SOCIOLOGIQUE. - La Vierge-Mère - Individualisme. - Contrat social. - Une sociologie de la famille.

Alain (Émile Chartier)
(1868-1951)

(1939)

IDÉES

Introduction à la philosophie

PLATON – DESCARTES – HEGEL - COMTE

Paris : Paul Hartmann, Éditeur, 1939, 368 pp.
Réimprimé en 1960 par l'Union générale d'Édition, Paris, 1960,
collection "Le monde de 10-18", 374 pages.

[Retour à la table des matières](#)

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Avertissement

de l'auteur

21 avril 1939

[Retour à la table des matières](#)

Au moment de réimprimer cet ouvrage je me suis proposé de faire en sorte qu'il n'y manque rien de ce qui peut donner à un étudiant le goût de la philosophie. Et, voulant mettre ici tout l'ensemble de la spéculation philosophique, il m'a paru utile de présenter, à la suite de l'étude sur Hegel, le système de Comte qui n'est pas moins complet que celui de Hegel, ni moins libre. Par cet exposé, lui-même complété comme je l'expliquerai, je pense avoir justifié le sous-titre : *Introduction à la philosophie*. Car, selon mon opinion, il n'est pas de système qui porte autant à la réflexion et même à l'invention que celui que l'on nomme Positivisme. À une condition, que je crois ici remplie, c'est que l'apparence d'un dogmatisme sans nuances soit tout à fait enlevée. J'espère avoir donné aux développements de Comte un peu plus d'air, de façon qu'il complète heureusement le système de Hegel, qui, lui, sera toujours trop fini pour éclairer l'étudiant. Je regrette seulement d'avoir trop brièvement parlé d'Aristote, le prince des philosophes, et de ne pas l'avoir présenté tout entier avec sa profondeur inimitable et son poids de nature. Toutefois, le Hegel peut tenir lieu d'Aristote, car c'est l'Aristote des temps modernes, le plus profond des penseurs et celui de tous qui a pesé le plus sur les destinées européennes.

Il faut convenir que Hegel est assez obscur et proprement métaphysique. Cette philosophie est une histoire de l'Esprit et certains passages peuvent rebuter les lecteurs rigoureux par ceci qu'ils résultent surtout d'une sorte d'inspiration poétique. Toutefois il m'a paru que cette épreuve serait utile aux apprentis, Il se trouve qu'au temps même où Hegel donnait ses fameux cours suivis par l'élite de son temps, chez nous Auguste Comte tentait la même chose avec le même succès. Par ces analogies, j'ai pu tracer un dessin de toute la philosophie réelle, capable de relever cette étude, à présent abandonnée faute de courage. En ces grands hommes que j'ai voulu faire paraître en ces pages, l'étudiant trouvera le maître qui lui convient. Ayant souvent désiré d'écrire un Traité de Philosophie, il se trouve que je l'ai écrit, et le voici.

21 avril 1939.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Première partie

Platon

Onze chapitres sur Platon

[Retour à la table des matières](#)

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Première partie : Platon

I

Socrate

L'esclave dit que Socrate restait solitaire à l'entrée et ne venait point quoiqu'on l'appelât... Laissez-le, dit Aristodème, c'est sa coutume...

Socrate, assieds-toi près de moi, afin que je profite de cette sage pensée que tu as méditée dans le vestibule.

(Le Banquet)

[Retour à la table des matières](#)

Il y eut entre Socrate et Platon une précieuse rencontre, mais, disons mieux, un choc de contraires, d'où a suivi le mouvement de pensée le plus étonnant qu'on ait vu. C'est pourquoi on ne peut trop manquer le contraste entre ce maître et ce disciple. La vie de Socrate fut celle du simple citoyen et du simple soldat, telle qu'elle est partout. On sait qu'il n'était point beau à première vue. L'illustre nez camus figure encore dans les exemples d'Aristote. Dans les plis de cette face, je vois de la naïveté, de l'étonnement, une amitié à tous offerte, enfin ce que la politesse efface d'abord. On sait par mille détails que Socrate était patient, résistant, infatigable, et qu'il n'était point bâti pour craindre. Sobre ou bon convive selon l'occasion, et ne faisant point attention à ces choses. D'où l'on comprend une simplicité, une familiarité, une indifférence à l'opinion, aux dignités et aux respects, dont on n'a peut-être pas vu d'autre exemple. Il ne se gardait jamais. Il ne prétendait point ; ses célèbres ruses ne sont pas des ruses ; nous connaissons les admirables ruses de Platon.

Socrate ne composait point. Les précieux de ces temps-là lui faisaient reproche de ces cordonniers, de ces tisserands, de ces cuisiniers, de ces cuillers de bois, qui toujours revenaient dans ses discours. Le *Phèdre* nous donne une idée de la poésie propre à cet homme sans élégance. Assurément ce n'est pas peu. Mais concevez ce poète les pieds dans l'eau, enivré de parfums, de lumière, des bruits de nature, et formant de son corps nouveau le cortège des Centaures et des Oégipans. Mythologie immédiate, et qui fut sans paroles, dans ce moment sublime où le parfait discours du rhéteur roula dans l'herbe, où le jeune Phèdre, tout admirant, participa à ce grand baptême du fils de la terre. Cette rustique poésie fut alors muette ; mais Platon, dans l'immortel *Phèdre*, en a approché par le discours autant qu'il se peut. O douce amitié, toute de pensée, et presque sans pensée ! Ce sublime silence, Platon s'en est approché, plus d'une fois approché, en ces mythes fameux qui ne disent mot. Il le contourne ; il en saisit la forme extérieure ; et lui, le fils du discours, alors, en ces divins passages, il raconte, il n'explique jamais, tout religieux devant l'existence, évoquant ce génie de la terre et cette inexplicable amitié. Nulle existence ne fut plus paisible et amie de toutes choses que Socrate. Nulle ne fut plus amie au petit esclave, au jeune maître, à l'homme de commerce et de voyage, au guerrier, au discoureur, au législateur. Cette présence les rassemblait inexplicablement.

Socrate était fait pour déplaire aux hommes d'État, aux orateurs, aux poètes ; il en était recherché. C'est dans le *Protagoras* que l'on verra le mieux comment ces Importants, en leurs loisirs, se jouaient aux poètes, et aussi comment l'esprit plébéien de Socrate renouvelait ce jeu, par cette curiosité sans armes qui lui était propre. Platon jeune l'entendit en de tels cercles. Les contraires l'un dans l'autre se mirèrent. Le jeu devint pensée et très sérieuse pensée. Platon ne s'est pas mis en scène dans ses *Dialogues* ; mais on peut voir, au commencement de *La République*, comment ses deux frères, Adimante et Glaucon, mettent au jeu leur ambition, leur puissance, tout leur avenir. Ce sont deux images de Platon jeune.

Platon, descendant des rois, puissant, équilibré, athlétique, ressemblait sans doute à ces belles statues, si bien assurées d'elles-mêmes. Il faut un rare choc de pensées pour animer ces grands traits, formés pour la politesse et pour le commandement. Leur avenir est tracé par cette sobre attention qui veille aux intérêts, aux passions, à l'ordre, et qui est gardienne et secrète. Les intimes pensées de Protagoras, que Platon nous découvrira, ne sont point de celles que l'on s'avoue à soi-même ; encore moins de celles qu'on dit. Le jour où Platon, par le choc du contraire, les reconnut en lui-même, il fut perdu pour la république. Il faut qu'un homme d'État se garde, par cet art qui lui est propre de plaider toujours contre soi. Ces jeux d'avocats, qui sont toute la pensée dans le gouvernement populaire, forment pour tous comme un monde extérieur à tous et assez consistant, discours contre discours, à la manière des choses, où l'obstacle fait soutien. Mais l'homme d'État, architecte de cet ordre ambigu, plaide d'avance et en lui-même ; il plaide en vue de deviner ; il pense comme l'autre ; et jamais il ne réfute tout à fait, parce qu'il faut bien que toute pensée trouve son remède. Tel est le fond de l'art sophistique, trop méprisé, non assez craint. Platon le percera à jour ; c'est que c'était son propre art, et tout l'avenir pour lui en sa quinzième année. Or, ce jeu intérieur et en partie secret, Socrate le joue au-dehors et de bonne foi. Il pense comme l'autre et avec l'autre ; et cela même il l'annonce à l'autre. « C'est toi qui le diras », voilà

le mot le plus étonnant de cette *Maïeutique*, art d'accoucheur, qui tire l'idée non pas de soi mais de l'autre, l'examine, la pèse, décide enfin si elle est viable ou non. Cela fut imité souvent depuis, essayé souvent ; mais on n'a vu qu'un Socrate au monde. Celui qui interroge en vue d'instruire est toujours un homme qui sait qu'il sait, ou qui croit qu'il sait. Oui, même dans le monologue platonicien, Socrate est plus souvent maître que disciple ; Socrate sait très bien où il va ; et le disciple, en ce dialogue que l'on *peut nommer* constructeur, répond toujours, -« Oui, certes », ou « Comment autrement ? » Nous aurons à suivre cet aride chemin. Socrate ici revient des morts, et sait qu'il sait. Au lieu que Socrate vivant savait seulement qu'il ne savait rien. Il accordait tout ce qu'il pouvait accorder ; il se fiait au discours, prenant tout à fait au sérieux cette langue qui lui fut mère et nourrice, où discours est le même mot que raison. Il suivait donc discours après discours, et ne s'arrêtait qu'en ce point de résistance où le discours se nie lui-même. Tu dis que le tyran est bien puissant et je te crois ; tu dis qu'être puissant c'est faire ce que l'on veut, et je te crois ; tu dis qu'un fou ne fait point ce qu'il veut, et je te crois ; tu dis qu'un homme qui galope selon ses désirs, et ses colères ne fait point ce qu'il veut, et je te crois. Maintenant tu dis que le tyran, qui galope selon ses désirs et ses colères, est bien puissant, et ici je ne te crois point, mais plutôt tu ne te crois point toi-même. « C'est toi qui le diras. »

Je ne pense pas que Socrate vivant soit allé bien loin dans cette voie. Platon, en ses développements les plus hardis, souvent nous laisse là, par une pieuse imitation, à ce que je crois, du silence socratique. Au reste on comparait Socrate à la torpille marine, qui engourdit ceux qui la touchent ; aussi à ces joueurs d'échecs qui bouchent le jeu. Certainement Socrate vivant n'était pas pressé de savoir. « Sommes-nous des esclaves, ou avons-nous loisir ? » Ce trait du *Théétète* sonne vrai. Vrai aussi ce mouvement de Socrate après les premiers discours de *La République*, lorsqu'il veut s'en aller. « Trop difficile, dit-il ; trop long ; vous m'en demandez trop. » Il lui suffit, à ce que je crois, que le discours butte contre le discours. Il lui suffit que la machine à discours arrogante et gouvernante, grince et soit bloquée. Dispensé maintenant de respecter, lui qui obéit si bien, il s'en va. Ceux qui le retiennent par son manteau, ce ne sont point les orateurs, comme Gorgias, Polos, Protagoras ; car ce sont des hommes bientôt fatigués, qui se retirent l'un après l'autre de la scène. Et peut-être ces hommes de ressource ne tiennent-ils pas tant à avoir raison. Non. Ceux qui le retiennent par son manteau, ce sont les auditeurs naïfs, dont Chéréphon est le type, naïfs comme lui, dupes depuis leur naissance, et qui admirent cet autre pouvoir qui refuse pouvoir. Ou bien ce sont les lionceaux, Adimante, Glaucon, Platon. lui-même, ambitieux à leur départ, et qui cherchent, comme Christophore, le maître le plus puissant.

Aristote, que nous devons ici croire, dit de Socrate qu'il allait à définir le genre en ces questions de morale, et que c'est cette discipline qui jeta Platon dans la doctrine des idées. Il est ordinaire que l'on se trompe id sur Platon, lui prêtant une doctrine des genres éternels ; mais c'est qu'on se trompe d'abord sur Socrate. Socrate se fiait au discours, et, voulant accorder discours à discours, il exigeait que le même mot eût toujours le même sens. Par exemple, au sujet du courage, il ne faut point nier ce qu'on en affirme ; et quel que soit le cas ou la circonstance, il faut que le courage soit toujours courage ; de même il faut que la puissance soit toujours puissance, et la vertu toujours vertu. La discussion, dès qu'elle est de bonne foi, suppose que le même mot recouvre les

mêmes pensées. Ainsi ces pensées s'appliqueront les mêmes, devront s'appliquer les mêmes, à tous les cas différents où l'on voudra employer le même mot. La définition, explicite ou implicite, suppose une idée générale ; mais il y a loin d'une idée générale à une idée immuable et éternelle. Et il est hors de doute que ce n'est point du côté des généralités empiriques que Platon veut nous conduire. Mais aussi le terme dont se sert Aristote est de ceux qui tromperont longtemps l'apprenti ; car il ne dit pas que Socrate cherchait le général, mais exactement l'universel, le catholique comme nous disons, en traduisant littéralement un mot qui aura toujours deux sens, mais deux sens dont l'un est le principal. L'universel c'est ce qui vaut pour tout esprit. Par exemple le triangle est universel ; il n'est général que par conséquence. Et au contraire l'homme est une notion qui n'est que générale, et qui est bien loin d'être universelle, car chacun définira l'homme à sa manière, et selon sa propre expérience. Aussi ne pouvons-nous pas nous vanter d'avoir une idée de l'homme, ni du singe, ni du lion, ni du lit ; mais ce sont plutôt des abrégés commodes. Aussi celui qui cherche le général peut fort bien manquer l'universel. En revanche celui qui cherche l'universel cherche aussi le général. Et, d'après la forme même de ses recherches, où l'on voit que les hommes sont présents et les choses non, Socrate cherchait premièrement l'idée universelle, voulant que tous les esprits s'accordassent sur le sens des mots courage, vertu, puissance, justice, ce qui suppose une définition que rien ne puisse rompre. Or, qu'il ne soit jamais arrivé à définir la justice et le courage comme Euclide définit le triangle, je le crois ; que nul n'y soit jamais arrivé, cela se peut. Mais de ces essais, si peu dogmatiques, il ressort une plus haute condition. Que l'esprit universel soit présent en toute discussion, c'est ce qui est évident, même par l'accord impossible, même par le désaccord sans remède ; car les esprits se rencontrent là ; et il n'y aurait point de désaccord sans cet accord sur le désaccord. De sorte qu'en un sens Socrate gagne toujours.

Or, ce raisonnement abstrait que je viens de faire est bien aisé à suivre ; toutefois ce n'est qu'une faible et abstraite pensée. Au contraire, ce qu'on n'a sans doute vu qu'une fois, c'est Socrate se confiant à l'autre, qui est n'importe qui, ou l'homme d'État, ou le petit esclave du *Ménon* ; c'est Socrate ne s'arrêtant ni à l'ignorance, ni à la mauvaise foi, ni à la frivolité ; Socrate recevant le jugement de l'adversaire, pensant comme lui, assuré de lui et de tous ; Socrate faisant sonner et écoutant sonner l'humain ; cherchant le semblable dans l'autre, ou bien plutôt le trouvant aussitôt par une amitié jusque-là sans exemple. Sans armes cachées. C'est ainsi que de la société polie il faisait aussitôt société vraie. Tout l'homme a grand besoin de ce témoin. Platon a vu et touché l'esprit universel en cet homme sans peur : c'est pourquoi désormais Socrate devait être l'assistant et le témoin de ses meilleures pensées. Et encore maintenant à travers Platon, c'est vers Socrate que nous regardons. Ce qui nous manque, c'est de croire tout à fait à l'universel ; c'est de le savoir tout présent en la moindre pensée, même qui le nie. Si nous participons nous-mêmes à cette présence de Socrate, nous comprendrons Platon.

Qui tient le Platon des idées ne tient pas encore tout Platon, comme on verra. Qui n'aperçoit pas le bien au-delà des idées perd même les idées. Ce grand point de perspective, et plus qu'essentiel, oriente toutes nos avenues, et de plusieurs manières, qui sont toutes vraies. Il faut premièrement savoir que le Socrate qui interroge, qui ne sait rien, qui ne prétend point, qui se résigne à ignorer, qui veut loisir, qui bientôt s'échappe, n'est encore que l'extérieur, le

Socrate qui participe aux jeux du discours, soucieux seulement de ne s'y point laisser prendre comme dans un piège. Le vrai Socrate, c'est d'abord un homme sans peur, et un homme content. Sans richesse, sans pouvoir, sans savoir, et content. Mais il y a bien plus en ce douteur. Comme le doute est déjà le signe d'une âme forte, et assurée de penser universellement, ainsi l'indifférence aux biens extérieurs et à l'opinion est le signe d'un grand parti bien avant toute preuve. Cette fermeté qui se tient au centre des discours est représentée dans le *Gorgias*, et au commencement de *La République*. Le plus puissant discours des hommes d'État exprime aussi leur illusion, si l'on peut dire, substantielle, c'est que la vertu est un rapport d'un homme aux autres hommes, un échange, un commerce, une harmonie enfin de la cité, une composition des actions et des réactions, un compromis entre les forces. Et quant à cette autre vertu, qui serait propre à un homme et à lui intérieure, elle apparaît comme quelque chose de sauvage et d'indomptable à ces hommes gouvernants, qui n'ont jamais gouverné que contre l'homme. La nature ici est excommuniée. Selon la nature, il n'y a d'autre vertu que la puissance. Et il faut remarquer que ce sentiment à double visage, qui est le secret de l'ambitieux, est aussi ce qui nourrit l'idée d'ordre, qui serait par elle-même assez froide. Or, Platon, de premier mouvement, a pensé d'abord et toujours selon ces idées ; il n'y a point de doute là-dessus. Aucune thèse n'est plus brillante, plus inspirée, plus souveraine que celle de Calliclès. Le Calliclès de Platon est l'éternel modèle de l'ambitieux. Mais puisqu'on voit que cette doctrine de la puissance a été étendue jusqu'au sacrilège par l'impétueuse pensée de Glaucon et d'Adimante, c'est une raison encore plus forte ; Platon se peint ici tel qu'il aurait pu être, tel qu'il a craint d'être. En revanche le Socrate qui dit non à ces choses est peint pieusement et fortement. Les raisons viendront ensuite, surtout dans *La République*, alors lumineuses, et telles que je les crois invincibles. Si elles sont toutes de Platon, ou si Socrate en pressentait plus d'une, c'est ce qu'on ne peut savoir ; ou plutôt on a des raisons de penser, car il y eut d'autres Socratiques que Platon, et notamment les Cyniques, que la doctrine propre à Socrate se traduisait ici par de sobres maximes sur le gouvernement de soi ou par des raisonnements courts du genre de ceux-ci : Celui qui n'est pas maître de lui-même n'est maître de rien ; ou : Qui ferait marché d'avoir à lui tous les biens, sous la condition d'être fou ? La meilleure raison de penser que cette doctrine intérieure ne s'est amplement développée qu'en Platon, c'est qu'en Platon elle trouvait à vaincre son contraire, et son contraire fortement retranché. Toujours est-il que ce que Platon nous représente d'abord en Socrate, ce n'est pas un homme devenu sage par des raisons ; bien plutôt c'est le plus assuré des hommes avant toutes les raisons ; le plus assuré de ceci, c'est que l'homme qui attend et saisit l'occasion de manquer à la justice, quand il réussirait en tout, est au fond de lui-même bien malade, bien faible, et bien puni par cet intime esclavage. Qui voudrait être injuste ? Mais demandez plutôt qui voudrait être malade. On comprend ici tout le sens du « Connais-toi », maxime Delphique que Socrate jugea suffisante. D'où le célèbre axiome : « Nul n'est méchant volontairement », qui paraît plus d'une fois dans les entretiens socratiques, qui résonne si juste en tout homme, mais qui aussi, développé par cette raison abstraite que tout homme veut le bien, et le mal toujours en vue du bien, devient aussitôt impénétrable. Ce serait assez si je faisais voir, en ces chapitres, comment Platon l'a tout à fait éclairé. Socrate a vécu, s'est conservé, et finalement est mort, se conservant encore, d'après cette idée que le méchant est un maladroit, ce que le mot dit si bien, méchant. Par cette même prudence, qui, disait-il, lui conseillait de faire retraite en combattant, au lieu de tourner le

dos, Socrate n'enviait point le tyran, il le plaignait. Et remarquez comme cette idée est vacillante en nous tous, quoiqu'elle ne veuille point mourir. Tout parle contre elle ; et, comme dit Socrate, on n'entend que cela. Or je crois que Platon vint à penser qu'on pouvait prouver ces affirmations incroyables de Socrate du jour où il connut que Socrate en était assuré ; et cela, comme il est de règle, ne parut tout à fait que par la mort que chacun connaît, et qu'heureusement il n'est pas utile de raconter. Dans le *Phédon* et dans le *Criton* apparaissent cette certitude retirée en elle-même, cette fermeté sans emportement, cette volonté d'obéir, et ce mépris aussi de l'obéissance, cet esprit enfin qui n'a pas obéi pour se sauver, et qui n'obéit que pour se perdre. Se perdre, se sauver, ces mots à partir de là eurent un sens nouveau. Socrate mort apparut tout entier. Platon n'était plus seulement lui-même, il portait en lui son contraire, et longues années s'entretint en secret avec ce contraire qui était plus lui que lui-même. Il est sans doute permis d'ajouter que, par l'âge, Platon finit par se retrouver quelquefois seul, et redevint politique selon sa nature, et par les moyens ordinaires du pouvoir, quoique par d'autres principes. Les Lois sont le beau couchant de ce génie solaire ; et les aventures Siciliennes seraient, aux yeux de Socrate, cette punition et purification de Platon par lui-même, qui acheva l'Immortel.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Première partie : Platon

II

Protagoras

« Il y a chance que lui, qui est plus vieux que nous, soit aussi plus sage ; et s'il surgissait ici de terre jusqu'au cou, il aurait bientôt réfuté ruses faibles pensées, et toi qui les approuves, et aussitôt rentrerait sous terre. »

(Théétète.)

[Retour à la table des matières](#)

Le personnage que je veux évoquer maintenant, et qui doit nous éclairer en son centre même la réflexion platonicienne, ce n'est pas l'homme cultivé, bien disant, un peu retenu et secret, que l'on voit dans le Protagoras. Il s'agit du Protagoras qui revit dans le *Théétète*, de ce penseur redoutable qui, trop peu soutenu par un disciple d'occasion, à la fin, et sur l'appel de Socrate, sort de terre jusqu'au cou, et, disant cette fois ce qu'on ne dit jamais, détruit à ras de terre toute vérité, tout savoir et toute bonne foi. Aucun résumé ne dispense de lire ce *Théétète*, qui semble ne pas conclure, mais qui fait voir le plus franc combat de l'esprit contre lui-même, et aussi la plus éclatante victoire, et la plus positive. Et cette manière, qui est propre à Platon, de montrer ce qui est jeu, de cacher ce qui est pensée, enfin d'avancer fort loin sans que le lecteur s'en doute, et d'éclairer soudain des précipices de profondeur, cela même est tellement mesuré sur notre puissance d'attention, sur nos courts efforts, sur cette timidité et même cette pudeur qui nous détourne de tout dire, qu'il est certainement impossible de comprendre Platon par procureur ; toutefois, peut-

être par procureur on peut commencer à l'aimer. Sachez donc qu'une fois, en cette courte et belle histoire de la pensée occidentale, une fois seulement, Protagoras a tout dit ; une fois il a retourné comme un sac le système sans espérance et sans amour. Une fois et une seule fois, à cette extrême pointe de l'audace, l'esprit s'est retrouvé par son contraire, et s'est soutenu et sauvé sans aucun secours extérieur, sans hypothèse aucune, sans pieux mensonge, sans enchantement, par une lumineuse présence à lui-même. Mais c'est assez annoncer.

La science, c'est la sensation. Voilà la thèse, ou plutôt l'antithèse, puisqu'elle se développe en intrépides négations. Connaître c'est éprouver ; c'est se trouver à la rencontre de la chose qui nous aborde et de nous qui l'abordons. Mélange. Mais ici paraît Héraclite, le poète de l'insaisissable. Mélange de deux tourbillons, car tout change, tout vieillit, tout s'écoule, et tu ne te laves pas deux fois dans le même fleuve. Ainsi, toi qui connais, tu es fleuve ; tu ne reviens jamais, tu fuis ; tu n'es jamais ceci ; tu passes à cela ; et l'objet de même, autre fleuve ; ce qu'il allait être, déjà il ne l'est plus ; et le soleil lui-même s'éteint. Il est bien plaisant de vouloir que le mélange de ces deux flux soit un seul moment ceci ou cela ; que couleur soit ceci ou cela, que chaleur soit ceci ou cela. Toutes nos propositions sont fausses, parce qu'elles ne peuvent courir avec leur objet. Ce vrai, que tu fixes et arrêtes, est faux par cela seul que tu le fixes et l'arrêtes. Le temps d'ouvrir la bouche, déjà ce que tu vas dire, si scrupuleusement que tu le dises, ne correspond plus à rien. Reste donc bouche ouverte ; ou bien dis par précaution : « Pas plus ceci que cela ; d'aucune manière ; nul moyen. » Voilà la pensée droite ; et la pensée droite, c'est qu'il n'y a pas de pensée droite.

Très bien. Mais nous vivons. Les cités se forment par tous genres de commerce et d'entreprise ; elles demandent des lois à Protagoras et elles s'en trouvent bien. Que signifie ? C'est qu'il y a des opinions qui réussissent. Non qu'elles soient vraies. Comment voulez-vous qu'elles soient vraies ? Mais elles font que l'on dure, que l'on s'accroît, que l'on triomphe, et que Protagoras survit en des statues honorées. Et comment Protagoras a-t-il saisi et retenu ces opinions salutaires ? C'est qu'au lieu de chercher le vrai, et fort de ceci qu'il est fou de chercher le vrai, il a observé seulement les hommes et les peuples en leur histoire, remarquant les effets, mais sans vains efforts pour les expliquer. Les opinions estimées ne sont que d'avantageuses coutumes. Et que vous importe qu'elles soient vraies ou fausses ? Toutefois je devine, pauvres gens, que cela vous importe ; et soit. L'homme d'État a pour fonction propre de prouver que ces opinions utiles sont vraies. Telle est la fin de l'éloquence, qui ainsi trompe les hommes pour leur bien. Idée qui retentit en nous tous, par mille souvenirs qu'elle réveille, d'esclavage, d'indignation, de résignation. Pascal aussi a rebondi sur cette idée ; mais c'est qu'il en a eu peur. « Il ne faut point dire au peuple que les lois ne sont pas justes. » Et combien d'autres, avant ou après Pascal, ont eu occasion de se conseiller eux-mêmes, selon la même prudence : « Il ne faut pas dire au peuple qu'il est utile de croire à l'enfer ; il faut leur dire qu'il y a un enfer. » Et nous, imitant de même cette forme, et la rapprochant de nos propres soucis : « Il ne faut point dire au peuple qu'il n'y a point de guerres justes. » Qui n'a pas pensé cela, parmi ceux qui donnent des lois à leur patrie ?

Mais plutôt personne ne le pense ; personne ne s'ouvre à lui-même jusque-là. Personne ne se le permet, dès qu'il fait métier de persuader. Comment persuader si tu ne crois pas ? Et, par une suite de ton beau système, n'est-il pas avantageux de croire soi-même ce qu'on veut prouver aux autres ? Ne vas-tu pas faire un grand serment à soi-même, de désormais penser comme vraies les opinions avantageuses ? Et, comme nous voyons dans nos, guerres, s'il est avantageux de croire qu'on a raison, pourquoi le sophiste, qui sait faire croire cela, se priverait-il de le croire lui-même ? On ne trouve guère de ces politiques qui ont deux pensées, l'une pour le peuple et l'autre pour eux-mêmes. Rien plutôt sont-ils sincères à croire que ce qui leur est avantageux est vrai ; car quoi de plus sincère que l'ambition ? Aussi ce que Protagoras ose dire ici, il ne l'a point pensé. Mais c'est Platon, en son dialogue avec son contraire qui est aussi lui-même, c'est Platon ; qui s'est délivré de honte ; c'est Platon qui a parlé vrai contre le vrai. Hé oui, cela même, est vrai et irréfutable qui va contre tout genre de vrai et d'irréfutable. Point extrême, où, de sa propre mort et de son propre bûcher, comme le Phénix, la pensée va renaître toute. Protagoras n'est vivant que mort. Les voyages des âmes, image familière et toujours présente en Platon, figurer vont cette condition étrange en toutes nos idées, de mourir souvent, pour renaître à une meilleure existence. Dialogues des morts, Le même Héraclite, surnommé l'Obscur, disait que nous vivons la mort des dieux, et que les dieux vivent notre mort. Platon seul a su nous suspendre dans le temps vrai, où les idées meurent et renaissent, car aucun temps n'est que par celui-là., Et par, cette magie, il renaît tout, et ses renaissances renaissent toutes, à chaque fois qu'on le lit. Ainsi, l'immortel est le vrai ; il est vrai que qui a pensé pensera, et que penser c'est penser cela même, immobile et mobile. Platon est, comme on sait, le plus grand poète peut-être de cette autre vie, dont nos pensées sont l'étoffe et, qui ne peut en aucun sens ni commencer ni finir. Chacun pressent que cette autre vie est la vraie vie, s'il y a du vrai au monde. Aussi l'imagination est déjà rassurée par ces images, de l'éternité. Nous voilà heureux de ces contes, et c'est ce repos qui nous fait enfants. Toutefois ce bonheur est un grand signe aussi pour les hommes. Soyez tranquilles, Platon va nous payer de strictes raisons.

Concevons le célèbre cheval de bois ; donnons-lui des yeux, des oreilles, des narines, et que les choses y fassent empreinte. Ce n'est pas ainsi que nous pensons ; l'odeur n'est pas ici et la couleur là ; mais la couleur et l'odeur sont pensées ensemble dans l'objet. Me voilà donc à rassembler mes sens en quelque sens commun, cerveau ou comme on voudra dire, où les sensations soient ensemble. Mais c'est encore cheval de bois. Les parties de ce sens commun font encore qu'une sensation n'est point où est l'autre ; ou bien, s'il n'a pas de parties, nous sommes à la pensée, à l'âme, enfin à ce qui n'est point chose. Mais ce genre d'argument ouvre le chemin à d'étonnantes remarques, qui font entrevoir l'idée. Car, s'il vous plaît, cette pensée que les sensations sont différentes, cette pensée aussi que la vue n'est point l'ouïe, où est-elle ? Et cette pensée que les sensations sont plusieurs, où est-elle ? Et cette pensée que les parties du sens commun sont plusieurs, où est-elle ? Mieux, cette pensée de plusieurs est-elle elle-même plusieurs ? Nous voilà ramenés aux cinq osselets, humble exemple. Mais Socrate dit dans le Phédon quelque chose qui est encore plus simple et plus désespérant, par cette évidence qu'il fait paraître et qu'aussitôt il cache. Car, dit-il, il ne savait plus comment deux et deux pouvaient faire quatre ; bien pis, il ne savait plus comment un et un pouvaient faire deux. Est-ce le premier un qui devient deux, ou le second, ou quoi ?

Mais est-il possible que un devienne deux ? Et enfin, ces cinq osselets, comment sont-ils cinq ? Le cinquième fait cinq, mais ce n'est pas lui qui est cinq ; ni lui, ni aucun des autres. Le cinq est en tous et comme posé sur eux, indivisible. Le cinq est sans parties ; le cinq n'est pas une chose ; le cinq ne périt point ; il ne devient point ; il ne vieillit point. Le cinq, c'est une pensée. Mais ce n'est pas assez dire ; car ce n'est pas parce qu'on y pense que le cinq est cinq. Il était cinq avant, il est cinq encore après. Dans les nombres il a sa place éternelle, et sa nature que rien ne corrompt. C'est une idée.

Ici sans doute je me trompe, par aller trop vite, par ne point suivre cette loi de patience et de précaution que les Dialogues nous enseignent. Je veux faire monnaie et chose de ce qui n'est ni monnaie ni chose. J'ai trop vite conclu que le cinq est fils du ciel ; car il est fils de la terre aussi, par ces osselets. Je les fais sauter, je les disperse, je les rassemble ; ils sont toujours cinq. Mais sans ces différences qu'ils jettent à mes sens, sans cette autre loi qui les repousse et les déplace les uns par les autres, de façon qu'ils soient toujours séparés et chacun en son lieu, penserais-je cinq ? Et dans ce cinq, qui les fait cinq, n'est-ce pas le même un que je retrouve aussi en quatre, en trois, en deux, par qui deux est un nombre, trois, un nombre, quatre, un nombre ? Et comment cet un peut-il être deux, et trois, et quatre ? Par sa nature ? Par la rencontre ? Toujours est-il que cet un du plusieurs n'est pas un par le plusieurs. Bien plutôt c'est le plusieurs qui est plusieurs par l'un. Car c'est l'un qui rassemble. Mais tous les uns ainsi rassemblés sont un.

En ces étranges et invincibles pensées, j'entrevois seulement que l'un n'est pensé dans le nombre que par son rapport à lui-même, par cette opposition et distinction qui fait qu'il est le même en tous et pourtant autre. Non pas en même temps le même et en même temps autre ; mais plutôt il semble que l'un se meut et se transporte, selon un ordre qui fait naître les nombres, éternellement naître les nombres. Et puisqu'il y a ici quelque loi de production qui fait naître toujours les mêmes nombres selon le même ordre, en cette loi serait la vérité éternelle des nombres, et peut-être l'idée. Ainsi il se pourrait bien que l'idée de cinq ne soit pas elle-même cinq, et que cinq ne soit nombre que par tout l'ordre des nombres. Finalement, ce jeu énigmatique, que Platon me laisse ici le soin de mener comme je pourrai, me fait connaître, ou tout au moins soupçonner, que l'idée est toujours hors d'elle-même, toujours autre chose que ce que je connais d'elle, et que penser c'est se dépasser en cette réflexion, toujours cherchant l'idée de l'idée, ce qui est ne point se prendre à la chose ni se laisser tromper à la chose, peut-être. Une pensée n'est point comme une pierre. Ainsi que le *Théétète* me laisse comme suspendu, cela même, m'instruit.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Première partie : Platon

III

Parménide

J'ai approché l'homme, moi bien jeune et lui bien vieux , il m'a paru avoir une profondeur de tout à fait grande race.

(Théétète.)

[Retour à la table des matières](#)

Ce qu'il y a de plus beau dans le célèbre Parménide, c'est que Socrate y est jeune encore ; ainsi Platon n'est pas né ; quelque chose de la doctrine s'élabore avant lui, sans lui. Ce sont comme des pensées laissées à elles-mêmes, et qui préparent sa venue. Se chercher soi tel qu'on était avant de naître, c'est le mouvement humain car nous ne nous risquons à penser d'abord que sous le masque de nos prédécesseurs. Pensées météoriques. Un ciel orageux d'abord, où percent quelques rayons ; et puis tout rit, l'éther se creuse ; ce sont des pensées de ce pays-là.

D'abord, sur les idées, sur la participation des choses aux idées, sur le rapport des idées à Dieu, ce sont des échanges à demi-mot entre Socrate et les deux autres, Parménide, le philosophe de l'Un, et Zénon, le Zénon de la flèche et de la tortue. Toutefois ces deux illustres laissent un moment leur doctrine propre, comme s'ils en étaient rassasiés, et s'entretiennent des idées éternelles par allusion, comme d'un sujet cent fois débattu, et déjà tombé au lieu commun.

C'est par les idées que les choses sont ceci ou cela, grandes ou petites, belles ou laides, mais comment cela se peut-il, si les idées forment, elles aussi, comme un monde de choses éternelles et incorruptibles ? Comment chaque idée, étant unique, peut-elle se joindre à plusieurs choses ? N'est-ce point par la ressemblance que se fait cette union, et la ressemblance n'est-elle pas une autre idée, distincte de l'idée et de la chose ? Ou encore l'idée commune à l'idée et à la chose n'est-elle pas une idée, et ainsi sans fin ? Il y aurait donc idée d'idée, et alors quand penserons-nous ? Quel terme fixe, quel point de secours et de certitude, si nous nous laissons aller à penser ce que presque tous pensent, à savoir que les idées ressemblent aux choses, et sont comme des modèles dont les choses seraient d'imparfaites copies ? En vérité ce monde des idées est aussi fuyant que l'autre. On y soupçonnerait une sorte de mouvement et de génération. Mais quoi de plus absurde, en ces pensées de Dieu ? Au reste ce monde supérieur se suffit à lui-même, et il le faut bien. Ce qui a rapport à l'essence du maître, c'est l'essence de l'esclave, et non point l'esclave ; en revanche l'esclave ici n'est point l'esclave d'une idée comme serait l'essence du maître ; mais il est l'esclave d'un maître de chair, soumis comme lui au changement de toutes les choses périssables. Par cette même raison l'idée de commandement suprême, qui est celle de Dieu, ne peut commander ici, de même que l'idée de savoir suprême, qui est encore celle de Dieu, ne peut savoir ici. Immenses difficultés, connues, éprouvées, épuisées par la plupart de ceux qui se sont risqués en ces chemins. Un Platonisme s'en va mourant et Platon n'est pas né.

Là-dessus, que devons-nous comprendre, nous qui lisons ? Ces difficultés nous semblent lestement présentées, pour ne pas dire de peu de poids. Ce qui nous paraît difficile, c'est de soutenir en notre pensée ce monde des formes séparées de monde de modèles qui doit ressembler à notre monde, le refléter jusqu'au détail, donc engendrer en lui-même éternellement, (mais comment possible ?) jusqu'aux changements insaisissables, jusqu'aux choses éphémères et de peu que nous voyons ici-bas. Car enfin, il faut bien que ce monde des idées soit la vérité du nôtre. Et notre objection n'est pas : « Comment se joindra-t-il au nôtre ? » Mais plutôt : « Comment se distinguera-t-il du nôtre ? » Ajoutons à cela que s'il s'en distingue quoiqu'il y ressemble, l'idée même de ce rapport entre les deux mondes formera un troisième monde encore, égal à ces deux, mais plus riche qu'eux de leur différence. Parménide annonce à Socrate bien d'autres difficultés que celles qu'il énumère comme en courant. C'est donc à nous d'errer ici, chacun à notre manière, en ce Platonisme faux que l'on ne peut tuer. Il est bien plaisant de remarquer que c'est Platon lui-même qui nous avertit, et qui nous montre, en ce grand préambule, quelle est l'erreur que nous devons premièrement secouer de nous, si nous voulons savoir plus avant. Mais quelle erreur ?

En Platon la réponse se trouve toujours, et fort proche de la question, mais toujours aussi sans lien avec la question. Cet auteur sans cesse se délie, imitant de Socrate ces digressions, ces ruptures, ces fuites, ces soudains changements de prise qui contrastent si fort, en tous les *Dialogues*, avec la suite serrée des demandes et des réponses. L'avertissement se trouve au commencement de l'entretien, lorsque Parménide demande à Socrate, si curieux du bien en soi et de la vertu en soi, s'il croit qu'il y ait une idée aussi, une idée

éternelle, de l'homme, du feu, de l'eau. Et quant aux choses viles, comme cheveu, boue et crasse, qu'il y en ait l'idée éternelle là-haut, Socrate n'ose pas le dire. « C'est que tu es jeune encore, Socrate ; c'est que la philosophie ne t'a point saisi, comme je crois qu'elle fera quelque jour, quand tu ne mépriseras plus aucune chose. » Énigme, si l'on s'attache à vouloir que l'essence de chaque chose soit éternellement et à part de la chose. Énigme, si l'on veut que chaque chose soit comme la copie d'une idée. Énigme, si l'on veut que l'idée ressemble à la chose, et, pour mieux dire, soit une autre chose. Que l'idée existe et soit objet, que les idées se limitent, se heurtent, se mélangent comme font les choses, se ressemblent ou diffèrent comme font les choses, et soient enfin juxtaposées, comme sont les choses, en un mot qu'elles existent comme les choses existent, ces suppositions définissent un idéalisme trop prompt, non assez délié des apparences, et, en un autre sens, trop pressé de mépriser l'apparence, et cherchant, au-delà de l'apparence, quelque autre monde qui expliquerait terme pour terme l'apparence. Mais l'autre côté de la chose est encore chose, et l'autre monde est encore ce monde-ci. J'avertis le lecteur, par anticipation, de ceci, que les idées en Platon n'ont nullement forme de choses, ni fonction d'en donner la ressemblance ou le modèle,

Aristote, disciple ingrat, dit que Platon a changé seulement les mots dans le système de Pythagore. Pythagore disait que les choses imitent les nombres ; Platon dit que les choses participent aux idées. Quand on aura compris comment les choses, telles qu'elles paraissent, supposent le rapport, qui leur est substantiel, quoiqu'évidemment il ne soit point d'elles, on jugera que ce changement de mot n'était pas un petit changement. Et, d'après les exemples déjà tirés du *Théétète*, on soupçonne que le rapport se montre dans la chose, et même s'en sépare, mais que, pris en soi autant que le discours permet cette abstraction, il ne garde rien de la chose, et se dérobe à l'imagination. Et l'erreur est ici d'imaginer au lieu de penser, d'imaginer un modèle de l'homme auquel l'homme ressemblerait plus ou moins. Métaphores. Mais il faut convenir aussi que l'erreur était difficile à éviter, puisqu'Aristote ne semble pas avoir saisi l'importante différence entre imitation et participation. Ce n'est pas que le second de ces mots soit par lui-même assez clair, mais c'était beaucoup d'écarter le premier, qui, lui, est trop clair. Cet aveuglement d'Aristote fait scandale dans l'histoire des idées. On voudrait dire qu'Aristote, écoutant Platon, suivait déjà en son esprit l'autre philosophie, qui est une philosophie de la nature, au regard de laquelle l'idée, aussi bien que le nombre, n'est qu'artifice de représentation. Revenant au *Parménide*, sachons bien que Platon ne nous en dit pas si long, ni dans ce dialogue, ni ailleurs. Nulle part il ne se laisse entourer ni lier. Il échappe comme l'idée toujours échappe. Du moins nous apprenons un mouvement de poursuite qui est de l'esprit, non des mains.

Voici maintenant que tout change, et que le vieux Parménide consent à donner quelque idée, au jeune Socrate, des exercices auxquels on doit se livrer préliminairement, si l'on veut espérer de saisir, en lieu précieuse vérité, le beau, le bon et le juste. Ici commence un jeu de discours, le plus abstrait et le plus facile, et qui semble le plus vain, le plus sophistique le plus inutile, le plus creux qui soit. Pour conduire le disciple à prendre au sérieux ce jeu, juste assez, mais non point trop, il est utile de rappeler ce qu'était Parménide, et quels paradoxes il jeta dans le monde. Rien n'est plus aisé à comprendre dès que l'on s'en tient au discours. L'être est et le non-être n'est pas, tel est l'axiome initial. D'où l'on tire que l'être est un ; car s'il était deux, un des deux

ne serait pas l'autre ; et n'être pas ne peut se dire de l'être. Indivisible aussi ; car par quoi divisé ? Par un autre être ? Même impossibilité. Un donc, sans semblable, sans parties, tel est l'être. Tout ce qui est, il l'est. Ce qui n'est pas n'est rien ; et donc n'a aucune puissance d'être jamais ; ce qui n'est pas ne sera pas. L'être ne deviendra donc jamais ce qu'il n'est pas. Absolument il ne peut devenir, ni changer en aucun sens. Il est immuable. Immobile encore plus évidemment. Le mouvement des parties y est impossible puisqu'il n'a pas de parties ; le mouvement du tout n'a pas de sens, puisque l'être est sans rapports avec quoi que ce soit. Zénon, le disciple, est célèbre pour avoir prouvé directement, s'attaquant à l'apparence même, que le plusieurs n'est point et que le mouvement n'est point. Ces derniers arguments sont les mieux connus, et ne se laissent point mépriser ; c'est même par la flèche et l'Achille qu'on apercevra quelque résistance logique en ces aériennes constructions. De Parménide on sait bien ce qu'il concluait ; on tire aisément ses preuves de ce que Platon lui fait dire. Quel genre de preuves ? Logique au sens rigoureux du mot, c'est-à-dire fondé uniquement sur le discours. Que la loi du discours soit la loi des choses, c'est la supposition peut-être la plus téméraire qui soit ; mais il est difficile de la bannir tout à fait de nos pensées. Après les sévères leçons de Kant, nous nous posons maintenant de belles questions. « Quand je construis le triangle et que je le perçois, suis-je sur le chemin de l'idée ? Ne sont-ce pas plutôt mes discours invincibles, invincibles à partir d'une hypothèse, qui me rapprochent de l'idée ? » Il semble que la chose nue ne puisse porter la preuve, ni non plus le discours nu. On verra, on soupçonne déjà que Platon interrogeait de même le triangle, le carré, le cercle. Et il faut savoir que cette querelle de l'esprit avec lui-même n'est pas réglée. La pure logique se cherche toujours et prétend toujours.

Il y eut sans aucun doute une ivresse de discours en ce monde Grec, où le principal pouvoir venait de persuader. Quelques-uns, qui usaient fort bien de ce jeu, le surmontaient par un autre jeu. Gorgias passe pour avoir soutenu, en des preuves alternées, que l'être est, puis que le non-être est ; qu'ainsi l'être n'est pas ; mais de nouveau que l'être est. C'était comme un pur art de plaider. Et la preuve en cette fragile dialectique était, autant que nous savons, celle-ci que l'on retrouve aussi dans Platon, c'est qu'on ne peut pas dire de quoi que ce soit qu'il n'est pas s'il n'est absolument pas, car alors on n'en penserait rien du tout. On peut mépriser ce genre d'argument, qui étonne à peine, et qui n'éclaire point. Convenons pourtant que c'était une première réflexion. L'esprit se retire des choses et cherche ses propres lois. Il ne trouve rien de solide ; il se moque ; il rit. C'est quelque chose de rire ; et ce qui fait rire a paru digne encore de ce beau nom d'esprit. Si l'on veut se garder ici de trop de sérieux, il faut lire, avant le *Parménide*, l'*Euthydème*, qui est une bouffonnerie sans malice, où l'on trouve des raisonnements comme celui-ci : ta chienne a des petits ; elle est mère, elle est tienne ; donc elle est ta mère. Socrate ne fait que rire devant ces grossières apparences ; on ne réfute point ce qui n'est que jeu de mots. Toutefois je soupçonne que l'art profond et toujours très caché de Platon veut ici nous faire entendre qu'en d'autres sujets, et quand la conclusion nous plaît, nous savons bien faire arme de raisonnements qui ne valent guère mieux que celui-là. On verra, par d'autres exemples, que Platon excelle à faire entendre, sous l'apparence d'un simple jeu, ce qu'il importe le plus de savoir. On se demande si Platon n'aurait point pesé et jugé cette logique du prétoire, qui prouve si aisément ce qui plaît, et enfin s'il n'a pas saisi, dans sa forme pure, cet art de plaider qui savait si bien se moquer de lui-même. Certes il ne

faut pas oublier que c'est Platon qui a nommé dialectique cet autre art, sérieux et profond entre tous, qui permet, de remonter aux pures idées et peut-être d'en redescendre. Mais tout nous dit qu'il n'a rien montré, en ses *Dialogues*, de la vraie dialectique. Sa constante méthode est, au contraire, de nous dessiner quelque tableau énigmatique où soudain nous nous reconnaissons, nous et nos pensées. Ainsi avertis, et libres à l'égard du discours, nous pouvons aborder la deuxième partie du *Parménide*. Donc, et sur le modèle de ces raisonnements que j'ai reproduits plus haut, on cherche, en posant que l'un est, ce qui en résulte et n'en résulte pas pour l'un et pour les autres choses. L'un est indivisible, sans parties, sans forme, sans mouvement, sans changement, sans âge, c'est-à-dire sans rapport au temps. On reconnaît la thèse de Parménide. Mais ici il prouve ensuite tout le contraire, d'après cette remarque que, si l'un est, on n'a plus, seulement l'un, on a aussi l'être, qui est autre que l'un, et encore l'autre, qui fait, si l'on peut dire, un troisième personnage, et enfin tous les nombres, les parties, le changement, le mouvement, l'âge. Après quoi l'on revient, et l'on suppose que l'un n'est pas. Mais il importe de tout lire, puisque Parménide nous a avertis qu'il s'agit seulement d'un exercice. On remarquera que ce jeu est joué avec un sérieux étonnant. Il serait sans fin ; il cesse sans que l'on sache pourquoi. Encore une fois Platon nous laisse là.

Cette sorte de nébuleuse est-elle grosse d'un monde ? Faut-il voir ici les premières articulations d'un système où les idées de nombre, d'espace, et de temps naîtraient de l'un indéterminé, par une division intérieure, par une opposition et corrélation à la fois, qui serait la loi cachée de toutes nos pensées ? On peut le croire, malgré l'apparence de simple exercice, annoncée d'abord, et encore marquée dans la suite par le changement de l'hypothèse. Et, quoique Platon semble vouloir nous fatiguer d'une métaphysique qui prouve ce qu'elle veut, il est permis de chercher en ce dialogue comme le fantôme d'une doctrine secrète. Car la négligence de Platon est souvent étudiée. Il n'annonce jamais ce qui importe, et même nous détourne quelquefois de nous y jeter, comme s'il ; craignait par-dessus tout la prise brutale des mains. Mais quand le système y serait, quand on pourrait ici deviner, sous le jeu des contradictions, quelque chose de, cette méditation pythagorique qu'Aristote rapporte de Platon, et qui faisait naître toutes les pensées et toutes les choses de l'un et du deux, il reste, de ces entretiens entre Platon et Socrate, qui sont tout notre Platon, une leçon cent fois redite, et qui a plus de prix que le système. Mais qu'est-ce que c'est donc ? Une légèreté de touche, une précaution devant la preuve, un retour au commencement, un art de tendre, et de détendre, de nouer et de dénouer le fil ténu, une défiance à l'égard de cette pensée terrestre, qui tire de l'essence les propriétés comme d'un tonneau ; une attention, au contraire, à l'univers entier des relations, oppositions, répulsions, attractions, qui font un ciel mouvant de formes, d'impalpables et d'instables nuées, légères de secrets, d'aventures et de créations. N'y pas trop croire. N'a-t-il pas dit aussi qu'il faut toujours quelque contraire de Dieu ? Il nous contera d'autres mythes, ceux-là chargés de matière, et de vies sans commencement. Ici, à l'opposé, l'esprit sans mémoire, l'esprit neuf et trop libre, qui se refuse à continuer. Ici le mythe de l'entendement pur, peut-être.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Première partie : Platon

IV

Les idées

... Car pour les incorporels, qui sont ce qu'il y a de plus beau et de plus grand, ils se montrent par le discours seulement, et ils ne se montrent clairement par aucun autre moyen.

(Le Politique.)

[Retour à la table des matières](#)

Dans le *Grand Hippias*, jeu terrestre où Socrate est aux prises en apparence avec un personnage bien sot, mais plutôt avec d'impénétrables exemples, et en réalité avec son propre esprit, ce qui fait deux dialogues en un, se montre à la fin une forte et étonnante distinction. Il y a, dit Socrate, des idées qui sont telles que tous deux ensemble y convenons et ne sommes un exemple, mais qui ne conviennent point à l'un de nous, ni à l'autre, ainsi l'idée que nous sommes deux. Car ensemble nous sommes deux, mais cette propriété d'être deux ne se divise point ; nul de nous ne la possède et ce n'est donc point à vrai dire une propriété. Joignons d'autres exemples à celui-là, d'autres exemples qui paraissent ici et là dans d'autres dialogues, afin d'épuiser si nous pouvons, le sens de cette précieuse remarque, encore neuve maintenant. Le grand et le petit ne sont point non plus des manières d'être que l'on puisse rapporter à un sujet ; sans quoi il faudrait dire que Socrate, comparé à

plus grand que lui, puis à plus petit que lui, est devenu plus petit, et puis plus grand, sans changement aucun. Étrange conclusion. En sorte qu'on rirait de celui qui voudrait penser le grand en soi, et le petit en soi. Il n'est point de petit qui ne doive aussitôt être dit grand, ni de grand qui ne soit en même temps petit. Ces qualifications nous jettent aussitôt hors d'elles-mêmes, et passent dans leur contraire. Il en est autant de l'aigu et du grave, du léger et du lourd, du froid et du chaud, du rapide et du lent. Ce sont des attributs qui n'appartiennent en propre à aucun être, et, bien mieux, qui ne s'appartiennent pas à eux-mêmes. Réellement je ne pense pas qu'une chose est froide si je ne pense pas en même temps qu'elle est chaude, et ainsi du reste. Pareillement, pourrions-nous dire de Socrate et d'Hippias, cette propriété qu'ils ont chacun, d'être le même que lui-même et autre que l'autre, n'appartient qu'aux deux. En chacun d'eux, et comme attachée à lui elle périrait ; car ce n'est que par rapport à l'autre que je suis autre que l'autre, et, en regardant de plus près c'est encore par rapport à l'autre que je suis le même que moi.

Nous n'avons pas fini de développer et de mettre en *ordre* ces rapports d'opposition, qui sont aussi de corrélation. Nous n'avons pas fini. Platon, qui ne *cesse* de tisser nos vies futures, mais qui se garde aussi de les achever, nous lance sans secours en ces aventures, qui sont déjà assez près de terre, je dirais même qui s'en rapprochent, qui descendent, car c'est là le mouvement platonicien. Mais, laissant encore cette prise, revenons à notre Grand Hippias, et à l'autre exemple, qui semble fait pour nous ramener. La beauté est bien une idée commune à deux choses belles, et qui leur convient à toutes deux ; toutefois elle convient aussi à chacune d'elles ; elle se divise *en un* sens, mais chacune des choses la possède tout entière. Cette autre clarté ne brille qu'un moment. Socrate prend congé. Silence. Maintenant il nous est bien permis de loger une pensée en ce creux ainsi préparé. Chacun sait que la beauté d'un temple n'appartient pourtant pas aux parties du temple, ni aux parties de ces parties. La poussière du Parthénon n'est point belle. Les parcelles d'or et d'ivoire ne retiendraient point la beauté de la statue chrysoléphantine. Plus avant, et à la poursuite de ces idées de vertu, que Socrate cherchait, et dont il approchait quelquefois, sans peut-être savoir qu'il les cherchait, disons que l'idée de la tempérance ne peut convenir qu'à un homme divisé, partagé entre ce qui désire et ce qui règle, sans oublier ce qui fait, et qui souvent s'emporte. Et comment justice, sans un rapport et une harmonie dans l'homme entre ce qui convoite, ce qui fait, et ce qui mesure ? En sorte qu'on pourrait bien dire que la justice enferme son contraire, et que la tempérance enferme son contraire ; aussi qu'elles sont communes aux parties de l'homme prises ensemble, mais qu'elles ne conviennent à aucune de ses parties ; car ce n'est point la convoitise qui est juste, ni la colère qui est tempérante ; et disons même que ce n'est point la raison qui est juste, ni la raison qui est tempérante. Que Platon ait pensé ainsi, cela ne fait point de doute dès qu'on a lu *La République*. Ainsi la vertu, et la beauté non plus, ne trouvera point des êtres auxquels elle soit inhérente, je veux dire des êtres qui la possèdent en chacune de leurs parties. Et il est vrai de dire, en suivant le mouvement du Grand Hippias, que la raison, la colère et le désir peuvent être tempérants pris ensemble, mais ne le sont point chacun. De même pour la justice, elle est l'attribut d'un tout, mais ne convient pas aux parties séparées. La colère n'est pas plus juste seule qu'un des cinq osselets n'est cinq. En sorte que l'idée de justice, ou de beauté, qui à première vue rassemble tous les êtres justes, ou toutes les choses belles, rassemble encore, mais d'une tout autre manière, les puissances de l'être juste,

ou les parties de la chose belle, cette fois sans convenir aux parties. Et cette remarque nous rapproche de nos véritables pensées, car il faut bien, comme dira Aristote, que la justice de Socrate soit propre à lui, mais il ne se peut point, et Platon ne cesse de nous le faire entendre, qu'elle ne se sépare de, lui, comme le cinq se sépare des cinq osselets. Séparable ; inséparable.

Aristote, qui devait mettre sur pie la doctrine de l'inhérence, a médité sur ce point-ci au moins une vingtaine d'années, avant de prendre parti. Par les analyses platoniciennes, dont le lecteur forme maintenant quelque notion, il est clair que l'idée se sépare. Elle se sépare, parce qu'on ne peut se la représenter étalée sur la chose, et partie contre partie. Le cinq n'est pas inhérent aux osselets. Mais l'idée se joint aussi à la chose, bien plus étroitement que ne le ferait un modèle, par ceci que le même rapport exprime autant que l'on veut les différences, comme les mathématiciens le savent bien. Une formule n'est pas seulement commune à tous les problèmes qu'elle permet de résoudre ; elle est propre aussi à chacun d'eux. Par exemple, toutes les variétés possibles dans la vitesse de plusieurs coureurs, dans le sens de leurs mouvements, dans le temps et le lieu de leurs rencontres, une seule formule les peut exprimer. C'est pourquoi, en disant que les formules sont générales, on ne dit point tout, on ne leur prête que l'identité immobile de l'idée du lion, commune à tous les lions. Une telle idée ressemble à la chose ; elle est elle-même une sorte de chose ; elle est semblable à d'autres idées, différente d'autres idées ; elle forme avec toutes les autres idées un autre monde d'existences qu'il faut dire imaginaires, et qui, par le même raisonnement, en suppose un autre et un autre, et ainsi sans fin. Toujours est-il que, par le rapport extérieur que l'imagination emporte avec elle, ces idées se séparent et même s'envolent ; elles sont quelque part là-haut ; elles sont transcendantes. Attention ici. La métaphore est presque partout dans Platon ; elle emporte, elle élève le lecteur ; elle étend et élargit le monde ; elle nous y jette, elle nous y promène, comme en une patrie qui convient à nos natures composées. Mais j'espère montrer aussi que la métaphore est toujours telle, en ce poète de la poésie, qu'elle ne peut jamais nous tromper, et que, comme la parabole évangélique, elle nous renvoie invinciblement à une idée, mais à une idée qui est devant nous, dans la métaphore même. Je suis assuré que Platon a surmonté ces idées qui sont objets, et qu'il a au moins entrevu, et c'est trop peu dire, ces autres idées qui sont les idées et que l'imagination ne peut saisir.

La doctrine de Platon portait plus d'avenir qu'aucune autre ; et sans doute est-il plus facile aujourd'hui d'entendre Platon qu'il ne le fut jamais. La formule, qui nous est maintenant familière, donne à l'idée une sorte de corps délivré de ressemblance, et qui laisse mieux deviner l'idée que ne fait la figure géométrique, visage ambigu. Mais, d'un autre côté, la figure géométrique nous est une épreuve plus sévère, et que peu surmontent, car il est plus agréable de voir la géométrie que de l'entendre. Et toutes les difficultés, ou plutôt les facilités, que l'on trouve à Descartes et à Spinoza, résultent de ce que l'on n'a pas bien surmonté l'épreuve propre au géomètre. Or, là-dessus, au sixième livre de *La République*, Platon a dit ce qu'il faut dire, et mieux que personne. La figure géométrique n'est qu'un reflet, une image de l'idée. L'œil la perçoit, et de cette perception l'esprit reçoit un certain secours, comme de police, par rapport à la partie épaisse et violente de notre nature. Mais, en même temps qu'il perçoit l'image, le géomètre fait continuellement attention à ceci, que l'image n'est point l'idée. Dont témoignent les démonstrations elles-mêmes,

qui sont, comme Spinoza dira, justement les yeux de l'âme, par lesquels elle connaît ces choses. Aussi les démonstrations vont-elles bien au-delà de la figure, saisissant dans le triangle cette relation indivisible des angles, qui est au-dessus de leurs valeurs, et qui explique d'avance, en leur totalité, une variété illimitée de valeurs et de figures. Mais la démonstration signifie exactement ceci, qu'il est vain d'espérer de voir l'idée, et qu'il faut l'entendre.

On tâtonnera longtemps, et sans doute vainement, à la recherche d'une intuition intellectuelle. Cette métaphore, tirée de la vue, porte avec elle non pas certes des couleurs et des formes, mais la notion d'un objet qui subsiste et qui s'offre. Au lieu que l'entendre ne nous instruit que par un mouvement et un progrès. Ce n'est pas alors un objet que la pensée découvre, mais c'est plutôt elle-même qu'elle découvre, en un passage, en une suite de passages, en une délivrance, en une succession de moments dépassés. Et il se peut bien que ce mouvement de pensée soit le tout de l'idée, et qu'il n'y ait point du tout d'objet intellectuel, ou, si l'on veut, d'existence, de donnée, qui mérite le nom d'idée. Et quand on dit, en bon disciple de Kant, que la dialectique ne fera jamais exister un objet, peut-être marque-t-on fort bien, et selon la doctrine platonicienne, la distinction de l'idée et de l'objet. Et c'est ce que le triangle et le nombre devraient nous apprendre ; mais l'idole chérie c'est l'idée existant, et saisie comme par les yeux. L'idée, ainsi que Platon l'a dit et redit, est saisie seulement par une suite de discours, qui est dialectique ; dialectique, c'est enchaînement de propositions. La dialectique géométrique est seulement incomplète, par l'hypothèse, fille de nature, que nous propose quelque hasard du monde. De la même manière, on ferait comprendre que le nombre cinq n'est lui aussi, qu'un reflet de l'idée, en cinq osselets, en cinq bœufs, en cinq points. Maintenant, cette idée est-elle cinq ? L'idée de deux est-elle deux ? Mais n'est-elle point plutôt commune à tout ce qui est pair ? Mieux, n'y a-t-il pas une loi des nombres qui est l'idée de tout nombre ? Il est vrai qu'ici nous n'allons pas loin, puisque la suite des nombres premiers, après tant de recherches, est encore un simple fait pour presque tous, et peut-être pour tous. On voit cette suite, on ne l'entend point. Toutefois qui oserait soutenir que nul ne l'entendra jamais, qu'on ne peut l'entendre ? Platon est unique par ce mouvement au-delà du visible, même sans moyen et sans objet. Platon était loin de savoir ce que savent nos docteurs. Toujours est-il qu'Aristote nous rapporte de lui qu'il considérait les nombres comme des intermédiaires entre les choses et les idées. Platon avait donc l'expérience de cette réflexion intrépide, qui toujours dépasse, qui toujours dépose l'objet, même abstrait, de ce rang d'idée auquel il prétend toujours, par notre nature mêlée de terre. Et puisque ce retour à l'opinion vraie, cette descente, cette chute d'entendre à voir, est notre lot, l'autre mouvement, si difficile qu'il soit, et souvent sans moyens, comme je disais pour les nombres, est pourtant le mouvement vrai. Comme disait un mathématicien . « Nous jetons du lest ; nous ne pouvons pourtant pas nous jeter nous-mêmes. » En ce mouvement tient peut-être toute la doctrine de l'idée. Platon, en ses Dialogues, a divinement trouvé ce qu'il nous faut, par cette admirable insuffisance que ses mythes nous jettent au visage.

Si l'on demande maintenant quel est l'ordre vrai, non pas dans ces reflets qui sont les notions mathématiques, mais dans les idées impalpables, invisibles, sans corps, inaccessibles à presque tous et peut-être à tous, on demande, il me semble, plus que ce que l'homme peut tenter. Il se peut bien que,

dans ses leçons orales, un Platon pythagorisant se soit risqué à quelque système de dialectique par l'un et le deux. Dont Aristote a pris de l'humeur ; mais convenons pourtant que l'humeur d'Aristote devant la doctrine platonicienne est quelque chose d'inexpliquable ; cas la présence de l'homme, le ton, le geste devaient obtenir indulgence pour les plus hardies anticipations. En revanche, comme Platon lui-même nous en a avertis, les œuvres écrites sont trop solides, trop objet, trop abandonnées ; il y faut mieux mesurer ce que l'on sait, ce que l'on suppose, ce que l'on voudrait ; il y faut fixer, si cela est possible, quelque chose de ce discours parlé, changeant, fluide, et qui va toujours se corrigeant et se dévorant lui-même. Et, parce que Platon a rassemblé en ses écrits justement ce qu'il faut d'espérance, de foi, de doute, pour élever nos faibles pensées, on l'a surnommé le divin, et bien nommé. Mais que dire enfin, d'après ses œuvres, de ce système d'idées qu'il esquissait, qu'il entrevoyait, qu'il soupçonnait ?

Mettant au sommet l'un et le deux, d'après le témoignage d'Aristote, il faudrait y joindre l'être et le non-être, le fini et l'infini, le repos et le mouvement. Ce sont, comme on l'a compris, des relations et des corrélations, les plus abstraites qui soient, et qui, par la distance même où elles se trouvent de ces relations que nous pensons dans les choses particulières, comme l'éclipse ou la course des planètes, sont pour nous rappeler une étendue d'idées entre la source pure et le lieu des applications. Sans doute les sévères analyses du *Sophiste*, qui est comme une réflexion sur le *Parménide*, ont pour fin de nous séparer à jamais de cette opinion que les idées sont des êtres. Toujours est-il qu'une déduction à proprement parler, qu'une suite vraie de ces formes abstraites, manque tout à fait dans le *Sophiste*, et aussi bien dans le *Philèbe*, où elles se montrent selon un autre ordre, et enfin ne se trouve dans aucun autre dialogue. Quant à une vue directe sur l'application de ces idées à l'expérience, et sur ce que pourrait être l'expérience sans elles, je vois surtout à remarquer, avec l'analyse mouvante du *Philèbe*, un passage du *Politique*, presque perdu, mais sans doute à dessein, dans ce dialogue énigmatique, où, encore plus que dans le *Sophiste*, il semble que Platon veuille définir le personnage extérieur par les moyens extérieurs, ce qui égarerait tout à fait sur les vrais moyens de fixer l'expérience en nos pensées. Je dois dire ici en passant ce que j'ai fini par croire de ces deux dialogues désespérants, c'est que ce sophiste et ce politique représentent deux degrés de l'opinion, et déterminés par les deux degrés de l'opinion, le premier, homme d'apparence, et le second, homme d'expérience. Mais voici un meilleur objet ; voici la nature toute seule, sans le pli de coutume. Voici l'aigu et le grave courant à travers les sons, comme courent en d'autres expériences le chaud et le froid, le rapide et le lent, le grand et le petit, chacun retrouvant partout son contraire à côté de lui, et son contraire en lui-même. Ici, et aussi loin que possible des formes incorruptibles, ici, dans cette partie de l'expérience qui est le plus expérience, c'est encore l'idée qui porte le monde. Car la diversité sensible prend aussitôt la forme du deux, ou comme on dit, de la dyade, et aussitôt ce deux s'enfuit d'une fuite qui n'est plus Héraclitéenne, mais qui est mieux, puisqu'elle fait comparaître tout l'univers des degrés, et toute la qualité possible dans une qualité. Ici l'idée même du changement, fixé par son contraire, la mesure. Héraclite gardait la raison droite comme témoin du changement, mais hors du changement. Cet esprit défait ; il ne fait rien. Platon nous laisse ici entrevoir les formes de l'esprit dans le tissu même de l'expérience, et créant à proprement parler l'apparence

du monde, selon la belle parole d'Anaxagore citée dans le *Phédon* : « Au commencement tout était ensemble ; mais vint l'esprit, qui mit tout en ordre. »

Bref, que serait le monde sans les idées ? Non seulement il ne serait pas compris ; mais c'est trop peu dire ; il ne serait rien ; il n'apparaîtrait même pas. En ce flux indéfini, c'est le fini qui fait paraître la chose. Et observez comment c'est Héraclite lui-même qui se change en Platon, comme Zénon aussi, qui niait le mouvement ; mais c'est peut-être ici le seul cas où, selon le courage socratique, l'adversaire a été pensé d'après la bonne foi. En ce tableau sommaire des formes les plus abstraites se trouve le mouvement au niveau du repos. Il a fallu Héraclite et Zénon ensemble en Platon pour surprendre l'idée dans le spectacle même, et l'immobile dans le mouvement. Car il est assez clair, par cette double négation, que le mouvement n'est point dans les choses ; mais plutôt le mouvement c'est le changement pensé d'après le même, et par la mesure. En disant seulement, et en passant, que le mouvement est une idée, Platon dit beaucoup ; car il est vrai que nous pensons le mouvement comme un tout, et comme un modèle du changement, que le changement ne nous dicte point ; un modèle selon l'esprit, non selon la chose. Il suffit à Platon de nous avertir ; il n'entre point dans ses fins de nous donner le savoir, car, frappant ainsi sur notre cuirasse mortelle, il vise un autre salut plus précieux que le pouvoir, et plus précieux que le savoir. Le fait est que nous ne voyons point d'abord l'idée dans la chose, quoique l'idée y soit ; et la connaissance par les sens n'est point la connaissance vraie. Si les idées forment la trame même de l'expérience, comment se peut-il faire que l'homme ignore si aisément cela ? Les idées ne sont pas loin ; elles ne sont pas ailleurs ; elles sont devant nous. Il n'y a pas une qualité, le rouge, le chaud, le lent, qui ne soit pensée la même, quoiqu'elle ne le soit point. Il n'y a pas de qualité qui ne soit pensée par une autre, par l'autre. Il n'y a point de contraire qui ne soit pensé par son contraire. Le nombre n'est point dans les choses ; la grandeur n'est point dans les choses ; le mouvement n'est point dans les choses ; bien mieux la qualité elle-même n'est point dans les choses. Mais cela ne signifie point que quelques-uns voient seulement les choses, et que d'autres connaissent aussi les idées, car les choses, sans les idées, sont aussi impossibles sur les ombres dans les choses dont elles sont les ombres. L'inhérence, certes, est surmontée ; l'idée du grand et du petit n'est ni dans Socrate ni dans Théétète quand je juge que l'un est plus grand que l'autre ; et l'idée de mouvement n'est ni dans le mobile, ni dans le témoin immobile par rapport auquel le mobile se meut. Toutefois ce monde Héraclitéen, où il n'y a que changement pur et simple sans aucun mouvement, où la chose n'est ni grande ni petite, ni chaude ni froide, nul ne l'a jamais vu. L'apparence n'apparaît que par les idées. Seulement ces idées sont comme perdues, méconnaissables dans l'apparence sensible. En vain nous ouvrons de grands yeux. Le fait est que nous pensons, et que nous n'en savons rien. Il faut un long détour avant que nous puissions penser explicitement l'idée dans la chose, et, par exemple, ce qui importe le plus, l'idée de l'homme dans l'homme. Et peut-être, j'y insiste de nouveau après tant d'analyses concordantes, qui frappent toujours là, peut-être toute l'erreur consiste-t-elle à croire que le modèle de l'homme ressemble à l'homme. La doctrine de la justice, telle qu'on la trouvera dans *La République*, est inintelligible tant que l'on cherche la justice hors de tel homme, et comme dans un autre homme plus parfait que lui. Car à chacun sa justice, mais justice pourtant universelle. Il y a donc un secret, encore bien caché aujourd'hui même à ceux qui l'ont surpris. Platon a bien des disciples, mais il est neuf. Il

est périlleux, il est presque inconnu, et cela fuit celui même qui le sait, d'enseigner selon Platon. C'est que Platon n'a pas livré son secret, mais plutôt une autre énigme, la plus belle au monde ; et nous y voilà.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Première partie : Platon

V

La caverne

... afin que nous passions du songe à la réalité de la veille.

(Le Politique.)

[Retour à la table des matières](#)

Si nous regardons par la tranche une roue qui tourne, et qui porte en un de ses points un signal, nous croyons voir le signal allant et revenant, plus vite au milieu de sa course, moins vite aux extrémités ; et nous ne pourrions comprendre ce mouvement tant que nous ne saurons pas ce qu'il est en réalité, c'est-à-dire le mouvement d'une roue. C'est à peu près ainsi que nous voyons la planète Vénus aller et venir de part et d'autre du soleil ; et cette apparence est inexplicable jusqu'au jour où nous supposons un mouvement de cette planète à peu près circulaire autour du soleil. Toutefois ce premier mouvement, dont la première apparence est comme l'ombre ou la projection, est lui-même en quelque sorte illisible, tant que nous ne savons pas y retrouver des mouvements plus simples, dont nous sachions compter la vitesse. Étrange condition que la nôtre ! Nous ne connaissons que des apparences, et l'une n'est pas plus vraie que l'autre ; mais si nous comprenons ce qu'est cette chose qui apparaît, alors par elle, quoiqu'elle n'apparaisse jamais, toutes les apparences sont vraies. Soit un cube de bois. Que je le voie ou que je le touche, on peut

dire que j'en prends une vue, ou que je le saisis par un côté. Il y a des milliers d'aspects différents d'un même cube pour les yeux, et aucun n'est cube. Il n'y a point de centre d'où je puisse voir le cube en sa vérité. Mais le discours permet de construire le cube en sa vérité, d'où j'explique ensuite aisément toutes ces apparences, et même je prouve qu'elles devaient apparaître comme elles font. Tout est faux d'abord et j'accuse Dieu ; mais finalement, tout est vrai et Dieu est innocent. Je me permets ces remarques, qui ne sont point dans Platon, mais qu'il nous invite à faire lorsqu'il compare nos connaissances immédiates à des ombres ; car toute ombre est vraie ; mais on ne peut savoir en quoi elle est vraie que si l'on connaît la chose dont elle est l'ombre. Il y a une infinité d'ombres du même cube, toutes vraies. Mais qui, réduit à l'ombre, borné là, pourra comprendre que ces apparences sont apparences d'un même être ? L'ombre d'une équerre sera quelquefois une ligne mince. L'ombre d'un œuf sera quelquefois ronde. C'est de la même manière qu'un ballon qui s'élève dans l'air, ou un liège qui s'élève dans l'eau, semblent tout à fait différents d'une pierre qui tombe. Mieux, la pierre qui s'élève et la pierre qui tombe, n'est pas le même mouvement uniforme qui se continue, joint au même mouvement accéléré qui se continue ? Ces exemples étaient mal connus des anciens, et sans doute aussi de Platon. Le miracle est ici qu'on n'a point trop de toute notre science, et même de ses plus profondes subtilités, si l'on veut comprendre tout à fait la célèbre allégorie de la caverne. Retenons l'exemple facile du cube, de ce cube que nul œil n'a vu et ne verra jamais comme il est, mais par qui seulement l'œil peut voir un cube, c'est-à-dire le reconnaître sous ses diverses apparences. Et disons encore que, si je vois un cube, et si je comprends ce que je vois, il n'y a pas ici deux mondes, ni deux vies ; mais c'est un seul monde et une seule vie. Le vrai cube n'est ni loin ni près ni ailleurs ; mais c'est lui qui a toujours fait que ce monde visible est vrai et fut toujours vrai.

Ouvrage pur d'une éternelle cause.

Ces remarques préliminaires font comprendre ce que c'est qu'erreur. Platon se plaît à montrer, dans le *Sophiste*, et dans *Le Théétète*, que nul ne peut penser le faux, puisque le faux n'est rien. En ces deux dialogues, comme en tous, il ne se presse pas de conclure ; et l'on peut même remarquer que cette difficulté ne l'inquiète guère. C'est que toutes les touches sont indirectes, en ces œuvres qui visent d'abord à nous éveiller. Et cette impossibilité que l'erreur soit n'a plus d'effet si l'on rassemble, comme il faut faire, les ombres et les idées. Car les idées ne changent point les ombres ; mais plutôt par les idées on comprend que les ombres sont vraies, qu'il n'y a point à les changer, et, pour citer une grande parole de Hegel, que ce monde nous apparaît justement comme il doit. Mais c'est le sophiste qui manque au monde. C'est le sophiste qui ne veut point que l'apparence soit vraie. Les degrés du savoir, pour dire autrement, ne sont point entre des objets, les uns, qui sont idées, se montrant comme au-dessus des autres. Dans le fait il ne manque rien aux autres, aux apparences, que la réflexion de l'esprit sur ce qu'il pense en elles. Le sophiste perçoit un cube comme nous le percevons ; mais il ne veut pas penser qu'il le pense. Ainsi, cherchant l'idée séparée, il ne lui trouve point d'objet ; et, pensant l'objet séparé, il n'en trouve point d'idée. Rien n'est pour lui ; tout est faux. Mais rien n'est faux. On aperçoit que le salut de, notre pensée n'est pas loin de nous. Autant faudra-t-il dire, en termes plus émouvants, du salut de

notre âme. Mais qu'un long détour, et une sorte de voyage à travers le discours, soit ici nécessaire, nous devrions le savoir mieux que Platon ; et, au contraire, il semble que le soleil de cet heureux temps soit de jour en jour plus loin de nous et plus étranger. Patience ; tout sera expliqué, et par Platon lui-même. Ces préliminaires sont pour faire attendre la plus fine, la plus achevée, la plus profonde des leçons que l'homme ait reçue de l'homme. On jugera si c'est trop dire.

Nous sommes donc semblables à des captifs, nous qui recevons ainsi le vrai à la surface de nos sens, à des captifs qui seraient enchaînés, le dos tourné à la lumière, et condamnés, à ne voir que le mur de la caverne sur lequel des ombres passent. Et décrivons d'abord ce monde des captifs et cette vie des captifs en cette cave, supposant qu'ils parlent entre eux ; et n'oublions pas aussi que ces ombres leur apportent plaisir, douleur, maladie, mort, guérison. On aperçoit que le plus grand intérêt de ces captifs est de reconnaître ces ombres, de les prévoir, de les annoncer. D'abord ils appelleront objets et monde véritable ces ombres, car ils ne connaissent rien d'autre. Et puis si quelques-uns, par une mémoire plus sensible, remarquent certains retours et certaines ressemblances, et ainsi annoncent ce qui va arriver, ils nomment sages et chefs ces hommes-là. Non sans disputes ; non sans méprises, puisqu'il suffira qu'un même objet soit tourné autrement devant la flamme pour que son ombre soit prise pour un nouvel être, comète, éclipse. D'où un grand tumulte en cette prison, des sortes de preuves, des maladroits et des habiles, une gloire et des acclamations ; enfin des hommes qui auront raison, étrange manière de dire, par le souvenir et les archives, comme on sait que les Égyptiens annonçaient les éclipses sans savoir ce que c'était qu'éclipse. Grand pouvoir, mais petit savoir. Il faut un long détour avant que l'on sache l'éclipse, par mouvements composés. Comprenez pourtant que, dans cette prison, et parmi ces hommes attachés par le cou, et incapables de tourner seulement la tête vers les choses véritables, il y aura des écoles, des concours, des récompenses, des degrés, des triomphes. Que les uns vivront selon la première apparence, comme ces sauvages qui croient que la lune est malade, au lieu que d'autres, inscrivant mieux les apparitions, et comme en une cire plus fine, connaîtront les retours et annonceront la terreur et la joie. Il y aura une science dans cette caverne, et des instituts. Il y aura même une réflexion et une critique. Protagoras finira par soupçonner qu'il est enchaîné comme les autres, et il le prouvera à ses amis ; mais il prouvera au peuple, par les effets, que c'est une admirable chose que le savoir. Suivons l'idée ; rendons-nous-la familière. Il y aura une sorte de justice dans cette caverne, et une sorte d'injustice, par des opinions utiles ou nuisibles ; et l'on mettra sans doute en prison quelques-uns de ces prisonniers, parce qu'ils auront mal prévu le retour des ombres.

Ici paraissent les degrés du savoir. Car ces captifs vivront presque tous selon la nature, c'est-à-dire se laisseront aller aux mouvements de précaution que provoque toute apparence, même nouvelle ; ils se disposeront comme d'instinct pour saisir ou pour repousser, et telle sera leur pensée. Voilà le vraisemblable, qui est le plus bas degré du savoir, et le plus bas degré aussi de l'opinion. Mais les sophistes, en cette cave, jugeront par plus longue mémoire et même d'après les communes archives ; ainsi ils perdront moins de leurs forces à craindre et à espérer ; ils agiront selon la coutume, selon le croire ; et ces deux degrés composent ensemble cette connaissance des captifs, que l'on nomme l'opinion. Et qu'il puisse y avoir une opinion vraie, c'est ce qui est

évident, en ce sens que ceux qui annoncent l'éclipse d'après les archives Égyptiennes l'annoncent aussi exactement que ceux qui savent ce que c'est qu'éclipse selon la loi et la preuve. Au-dessus s'étend la science ; et l'on a déjà entrevu deux degrés aussi dans ce savoir. Car, celui qui entend la preuve du géomètre, il est encore bien loin d'avoir réfléchi sur la différence qu'il y a entre ce savoir et l'opinion vraie ; il ne sait pas encore ce que c'est qu'idée ; encore moins ce que c'est que pensée. Toutefois les captifs ne formeront nullement cette science par leur expérience ; et la raison en est que leur expérience suffit, comme on dit que la géométrie empirique suffisait aux Égyptiens. Il faudra donc quelque événement d'esprit, quelque rupture de cette coutume, et l'idée étonnante de ne plus regarder les ombres, mais de regarder en soi. Telle est l'évasion.

Donc je délivre l'un d'eux ; je le traîne au grand jour. Il voit le feu ; il voit les objets dont les ombres étaient les ombres ; il voit tout l'univers réel, et le soleil même, père des feux et des ombres. Mais admirez. Il se bouche d'abord les yeux ; il crie qu'il ne voit plus rien ; il veut revenir en sa chère caverne, et retrouver ses chères vérités, et ce demi-jour qu'il nommait raison. Cependant je l'adoucis en ménageant ses yeux. Je lui fais voir les choses au crépuscule, ou bien dans le reflet des eaux, où les clartés sont moins offensantes. Et puis le voilà assez fort pour contempler les objets eux-mêmes, à la pleine lumière du soleil. Comme il a hâte de revenir dans la caverne, où sans aucun doute il sera roi, puisqu'il sait maintenant de quoi les ombres sont faites ! Mais Platon le tire encore et le dresse, jusqu'à ce qu'il ait pu contempler au moins un petit moment le soleil lui-même. Alors seulement tu seras roi, pour le bien de tous et pour ton propre bien.

Transposons. Les ombres de la caverne, ce sont ces apparences sur le mur de nos sens. Les objets eux-mêmes, ce sont ces formes vraies, comme du cube que nul œil n'a vues ; se sont les idées. Cette délivrance se fait par le discours. Ces reflets moins difficiles à saisir, pour un regard moins accoutumé, ce sont ces figures dessinées selon l'idée, et qui soutiennent le discours du géomètre. Les objets du monde réel, ce sont les rapports intelligibles qui donnent un sens aux apparences, mais dont l'apparence, au rebours, ne peut donner le secret. Ce voyage du captif délivré, c'est le détour mathématique, non pas seulement à travers les reflets ou figures, qui sont encore des sortes d'ombres, mais jusqu'à ces relations sans corps que le discours seul peut saisir, jusqu'à ces simples, nues et vides fonctions, qui sont le secret de tant d'apparences et qui sont grosses de tant de créations ; jusqu'à cette pure logique, déserte aux sens, riche d'entendement ; admirable au cœur, puisque l'homme ne s'y soutient que par le seul souci du bien penser, sans autre gain. Mais le soleil ? C'est ce Bien lui-même qui n'est point idée, qui est tellement au-dessus de l'idée, tellement plus précieux que l'idée ! Et de même que le soleil sensible, non seulement fait que les choses sont vues, mais encore nourrit et fait croître toutes les choses et les fait être, de même le Bien, soleil de cet autre monde, n'est pas seulement ce qui fait que les idées sont connues, mais aussi ce qui les fait être, Et certes celui qui aura contemplé un peu les idées, s'il revient dans la caverne, saura déjà prédire à miracle, on le nommera roi ; ce ne sera pourtant point un roi suffisant, parce qu'il n'aura pas contemplé le Bien.

Ici s'élèvent des interprétations pieuses et belles, auxquelles il faut d'abord que l'on s'arrête. Il s'est fait en beaucoup d'hommes comme un reflet de

Platon, qui est déjà assez beau. Et afin d'imiter un peu la prudence platonicienne, et de soulager l'attention, développons d'abord une idée assez facile. Il se peut que l'homme qui sait se plaise maintenant à cet autre monde ; il se peut qu'on soit forcé de le traîner de nouveau dans la caverne. Il se peut que, de nouveau enchaîné, il ne sache plus d'abord discerner les ombres, et que d'abord il soit ridicule, parmi ces captifs qui de longtemps savent si bien tout ce qu'un captif peut savoir. Donc il voudra s'évader encore ; mais c'est ce qu'il ne faut point permettre, sinon juste autant qu'il est utile pour faire revue des idées et ne les pas oublier. C'est ainsi que les chefs après une guerre, après une croisière, après quelques années d'administration, devraient retourner à l'école, ou plutôt au monastère de méditation, mais non pas pour s'y enfermer à toujours. C'est dire que l'homme doit revenir, et instruire et gouverner, et en même temps s'instruire et se gouverner. Entendons que dans cette caverne, et parmi ces captifs, et le carcan au cou, c'est la vie vraie, et qu'il n'y en a point d'autre. Ou plutôt, c'est cette vie-là qui doit être l'autre vie et la vraie vie. Platon excelle, par la poésie qui lui est propre, à rassembler et disperser les idées et les ombres comme sur une scène éternelle, faisant paraître, à chaque détour de pensée et de passion, un éclair de paradis sur une caravane d'ombres misérables. Et tout cela ensemble a justement la couleur de notre réelle pensée. Car qu'est-ce que vivre, ô crépuscule ? Mais que n'est-ce pas aussi que penser ? Ici peut être le sens des religions ; et toute la *Divine Comédie* est en la moindre de nos pensées. Toutefois, puisqu'il faut que le sévère entendement circoncrive cette métaphore, et la sauve elle-même de mourir, c'est pour cela que j'avais écrit un si long préambule ; car il faut savoir qu'il n'y a plus rien de faux dans les ombres, dès qu'on y voit les idées ; et c'est ce monde-ci qui est le plus beau et le plus vrai, et, bien mieux, qui est le seul. Le sage est celui qui sauve jusqu'à ses ombres, et sa propre ombre. Mais les hommes se tiennent rarement à leur poste d'homme. Les uns se réfugient aux idées pures et au monastère d'esprit ; les autres trop tôt reviennent à l'action comme dans un rêve où le vrai n'est plus que souvenir. Je veux maintenant conter une histoire vraie. Il n'y a pas quarante ans, les matelots de Groix savaient bien aller à La Rochelle. Par quelle rencontre avaient-ils su l'angle de route qu'il fallait suivre ? Toujours est-il qu'ils avaient cette opinion vraie. Et, une fois rendus à La Rochelle, ils suivaient les autres pêcheurs jusqu'à un banc connu et fameux. Mais aucun d'eux n'eut jamais l'idée qu'un autre angle de route devait les mener tout droit sur le lieu de la pêche. Là-dessus, on institue une école de pêche, et l'on enseigne aux petits garçons, par géométrie empirique, par reflets des idées, l'art de trouver la route et de faire le point. Aux vacances, tous ces mousses allèrent à la pêche avec leurs pères, et firent l'essai de leurs talents. Les résultats parurent si merveilleux que plus d'un père voulut garder son fils avec lui, comme un savant pilote, et que plus d'un fils s'enivra d'exercer ce nouveau pouvoir, au lieu de revenir à l'école de pêche, aux calculs, aux leçons. Et au rebours on peut imaginer que le mieux doué de ces enfants alla d'école en école, donnant leçon d'idée après l'avoir reçue, et méprisant désormais la pêche et la navigation. Ainsi Platon a bien dit qu'il faut supplier le sage et même le forcer, s'il oublie ses compagnons.

Il reste à expliquer ce Bien, qui n'est pas une idée, et qui est la source des idées. Et l'on peut entendre que c'est trop peu de savoir, si l'on ne se propose point, soit en son savoir, soit dans les actions que le savoir rend possibles, quelque fin supérieure ; et qu'enfin c'est la volonté bonne qui seule donne prix et valeur aux idées. Au reste, puisque ce Bien ou ce Parfait est le plus être des

êtres, il va sans difficulté que c'est lui qui fait être les idées, comme aussi tous les êtres pensants et toutes les choses.

Au sujet de cette théologie, qui a couvert une partie du monde, il faut reconnaître que Platon a dit, ici et là, de quoi nourrir des siècles de pensée mystique, par exemple, dans le *Théélate*, que le travail du sage est d'imiter Dieu. Je ne méprise point cette sagesse ; et j'accorde qu'elle est d'une certaine manière dans Platon ; seulement elle en recouvre une autre, bien plus pressante, bien plus positive, bien plus près de nous. Et, quoique la mystique chrétienne offre des profondeurs mieux que métaphoriques, je n'ai pas l'opinion qu'elle ait jamais touché au plus intime notre bien et notre mal, comme Platon a fait. Cela paraîtra, je l'espère, assez dans la suite. Mais dès maintenant nous devons rendre compte de ceci, qu'il manque beaucoup à la science, et même tout, si, remontant cette route d'intelligence qui va des choses aux idées, elle n'aperçoit pas un bien substantiel aux idées, de même ordre qu'elles, quoiqu'en valeur il les surpasse infiniment. Toute imagination surmontée, cette condition doit paraître dans le problème positif de la connaissance humaine ; d'où s'élèvera la foi des incrédules, qui est la plus belle. Et voici comment je l'entends.

Nos idées, par exemple de mathématique, d'astronomie, de physique, sont vraies en deux sens. Elles sont vraies par le succès ; elles donnent puissance dans ce monde des apparences. Elles nous y font maîtres, soit dans l'art d'annoncer, soit dans l'art de modifier selon nos besoins ces redoutables ombres au milieu desquelles nous sommes jetés. Mais, si l'on a bien compris par quels chemins se fait le détour mathématique, il s'en faut de beaucoup que ce rapport à l'objet soit la règle suffisante du bien penser. La preuve selon Euclide n'est jamais d'expérience ; elle ne veut point l'être. Ce qui fait notre géométrie, notre arithmétique, notre analyse, ce n'est pas premièrement qu'elles s'accordent avec l'expérience, mais c'est que notre esprit s'y accorde avec lui-même, selon cet ordre du simple au complexe, qui veut que les premières définitions, toujours maintenues, commandent toute la suite de nos pensées. Et c'est ce qui étonne d'abord le disciple, que ce qui est le premier à comprendre ne soit jamais le plus urgent ni le plus avantageux. L'expérience avait fait découvrir ce qu'il faut de calcul et de géométrie pour vivre, bien avant que la réflexion se fût mise en quête de ces preuves subtiles qui refusent le plus possible l'expérience, et mettent en lumière cet ordre selon l'esprit, qui veut se suffire à lui-même. Il faut arriver à dire que ce genre de recherches ne vise point d'abord à cette vérité que le monde confirme, mais à une vérité plus pure, toute d'esprit, ou qui s'efforce d'être belle, et qui dépend seulement du bien penser.

Je trouverai un exemple simple dans ce mouvement de réflexion qui a marqué les dernières années du XIX^e siècle. L'illustre Poincaré fut amené à dire son mot là-dessus justement au sujet d'une preuve bien connue de cette proposition, que l'on peut intervertir l'ordre des facteurs sans changer le produit. Cette preuve pour les yeux, qui consiste à proposer des points bien rangés, par exemple quatre rangées de trois points chacune, enlève toute espèce de doute, semble-t-il, par ce genre d'expérience que l'on nomme intuition. Mais Poincaré rappela que la science rigoureuse refuse cette preuve, remontant de la multiplication à l'addition, et encore des nombres à l'unité, pour recomposer ensuite et par degrés la proposition dont il s'agit à travers

plusieurs pages de transformations assez difficiles à suivre. Cet exemple est propre à faire voir qu'un esprit scrupuleux sait encore douter de ce qui ne fait pas doute, et prendre le chemin le plus long comme Platon aime à dire. Il ne suffit donc point, qu'une proposition soit vraie selon la chose ; il faut, encore qu'elle soit vraie selon l'esprit. Et, bref, ici se montre la règle du bien penser, qui repose sur elle-même. Cela revient à dire qu'il y a un devoir de bien penser, et advienne que pourra. L'esprit est ici sa propre fin et son propre bien.

Platon, dans *La République*, s'explique assez là-dessus ; il s'agit seulement de penser ce qu'il dit. On peut aller en deux sens, à travers les idées. On peut descendre de l'hypothèse aux conséquences, en prenant l'hypothèse pour vraie ; on marche alors vers l'expérience et les applications ; mais on peut et même on doit, si l'on prétend à l'honneur de penser, remonter au contraire d'hypothèse en hypothèse, jusqu'à ce qui est premier et catégorique. C'est voir ou entrevoir, ou tout au moins soupçonner l'esprit, source des idées, et cette manière de prouver qu'il tire tout de soi. Celui-là seul qui s'est tourné par là connaît les preuves comme preuves. Et qu'est-ce donc que Protagoras ? Ce n'est point un ignorant ; nous supposerons même qu'il sait autant qu'homme du monde. Seulement il ne se sait point esprit. Les yeux toujours tournés vers ce royaume inférieur qui lui est promis, il considère seulement en quoi les idées s'appliquent à l'expérience ; il glisse aisément à prendre pour une hypothèse seulement commode ce qui s'accorde avec la loi de l'esprit. Ayant laissé se perdre ce côté du vrai, il perd aussi l'autre, disant qu'il n'y a que des idées utiles ou nuisibles, non point des idées vraies ou fausses. Et, puisqu'il ne faut point dire au peuple qu'il n'y a ni vrai ni faux, parce qu'il n'y aurait plus alors ni juste ni injuste, le voilà qui s'accommode à la fois à la moyenne et à la basse opinion, trahissant deux fois sa propre pensée dans le moindre de ses discours. C'est sauver son corps et perdre son esprit ; cela faute d'avoir aperçu le Bien au-delà des idées. Et ce qu'il faut surtout remarquer, c'est que ce genre d'esprit n'a jamais fini de descendre, par cette faute des fautes qui consiste à rabaisser l'esprit au rang de moyen ; ce qui, de mille manières, et par divers chemins, conduit le politique à ce niveau où nous le voyons toujours. Il en est du vrai comme du juste. Si vous n'êtes pas juste pour le principe, vous n'êtes plus juste du tout. Si vous méprisez la vraie preuve, vous n'êtes plus esprit du tout. Telle est l'histoire étonnante de nos chutes ; et la mythologie n'y ajoute jamais que des métaphores.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Première partie : Platon

VI

Timée

Une image mobile de l'éternel...

Dieu sensible, image du créateur, très grand, très bon, très beau, tel est le ciel unique.

(Timée.)

[Retour à la table des matières](#)

En haut, en bas, métaphores qui expriment ces élévations et ces chutes, ces pardons et ces recommencements qui sont notre lot. On n'oserait pas dire que l'immense existence est décrite comme elle est dans les célèbres images du *Gorgias*, du *Phédon*, de *La République*. Mais aussi Platon a bien su nous dire que ces visions de passé, d'avenir, de morts, de renaissances, ne sont point le monde tel que Dieu l'a fait. Le *Timée* n'offre point de ces nuages, de ces couchants, de ces crépuscules. Au contraire, d'une clarté fixe, il éclaire le royaume des ombres. Ici est le vrai soleil, au regard de qui l'effrayante éclipse n'est rien. Mais, comme il n'est pas mauvais de faire jouer encore l'ombre qui nous fit peur, de même nous devons, encore une fois et plus, nous dessiner à nous-mêmes l'apparence de ce qui fut et de ce qui sera. Ces voyages de mille ans, ces épreuves, ces nouveaux choix, ces résurrections sans souvenir, ces célèbres tableaux qui imitent si bien la couleur des songes, tout cela représente à mer-veille notre situation humaine, et ce sérieux frivole, ce mélange de boue et d'idées, et encore cette âme insaisissable, indicible, qui veut que tout cela

soit, qui s'évertue, qui s'égare et à chaque instant se sauve et de nouveau se perd, toujours naïve et de bonne foi. Car nous sommes ainsi faits, de ce mélange, qu'il n'y a point de chute sans rebondissement, ni non plus de sublime sans rechute. Chaque jour nous retombons dans l'enfer des songes, et toujours plus bas que nous ne croyons, par ce mépris de penser. Chaque jour le plus sage des hommes détruit et dévore, et ne peut même se délivrer du plaisir, moins incommode que la douleur, mais plus humiliant quelquefois. Heureux peut-être celui qui ne trouve pas trop de plaisir à redescendre. Heureux celui qui est d'abord puni. Mais, comme disait Socrate, ce sera donc toujours à recommencer ?

Tout recommence ; tout fut plus beau ; tout fut pire. Toutes les vertus ont fleuri ; toutes les fautes sont faites. Mais l'oubli, cette mort, recouvre nos expériences. Aussi l'on voit les âmes du *Gorgias*, sur le chemin de l'épreuve, tristes, et portant leur condamnation écrite sur leur dos ; ainsi chacun juge son voisin. Cette sorte de lumière traversante, sans aucune preuve, est propre à Platon. Je vois Socrate plus raisonneur, plus près de terre, plus sévère aussi. Il me semble que l'âme hautaine de Platon se pardonnait plus de choses. Et n'est-il pas vrai aussi qu'il fut trompé jusqu'à l'extrême vieillesse, formant l'espoir encore de sauver les hommes malgré eux et par la force des lois ? C'est compter trop sur le Démiurge, ou plutôt c'est imiter du Démiurge ce que très justement il n'a point fait. C'est erreur d'imagination, erreur de poète. C'est croire que le destin sera meilleur demain qu'il ne fut hier. Mais le destin est immuable, comme ces immobiles mouvements du *Timée* nous le font entendre ; et c'est parce que le destin est immuable que notre sort dépend de nous, Socrate se taisait ; mais il sut oser ; il sut obéir ; il sut mourir. Peut-être ne fit-il qu'une seule métaphore, lorsqu'il demanda si l'on pouvait faire libation de la coupe funèbre, et que cela lui fut refusé. Ces traits ne s'inventent point. N'est-ce pas ici le même homme qui, dans sa prison, apprenait à jouer de la lyre ? « Pourquoi, demande le geôlier, pourquoi veux-tu apprendre à jouer de la lyre, puisque tu vas mourir ? » - « Mais, répondit-il, pour savoir jouer de la lyre avant de mourir. » Cette confiance inexprimable, qui est la vie même en sa naïveté, en sa renaissance, Platon, éternel disciple, sut l'exprimer dans le langage du corps, qui ne trompe point, mais qui n'instruit aussi que par une pieuse imitation. L'espérance n'est que le chant de la vertu. Car, parce que tout se tient dans cette existence si bien ajustée, et puisque la durée n'est jamais pensée qu'éternelle, il se peut bien que l'existence suffise à tout, et que l'homme n'ait pas tant besoin de Dieu. C'est pourquoi le Démiurge du *Timée*, après qu'il a arrondi les cercles incorruptibles selon le même et selon l'autre, et après qu'il a poli le tout par le dehors, afin d'achever une bonne fois toute l'existence, se retire alors en lui-même, laissant aux dieux inférieurs, aux génies, aux hommes, aux bêtes, à courir chacun leur chance sous l'invariable loi. Ce que signifie cette prompte mort des cités florissantes, soit par le feu, soit par l'eau, étrange prologue de cette création, et l'Atlantide au fond de la mer, récif ou banc de vase qui détourne à peine nos barques. Cette parole a retenti plus d'une fois comme un chant d'allégresse à l'homme qui surmonte : « Cela fut déjà, et cela sera toujours. »

*Ici titubera, sur la barque sensible
À chaque épaupe d'onde, un pêcheur éternel,*

Et si tu demandes pourquoi, c'est que tu ne sais pas ce que c'est qu'un pourquoi. Comme la chute n'est pas d'autrefois, mais de maintenant, le salut n'est pas de l'avenir, mais de maintenant ; et chaque minute suffit à qui pense, comme aussi des siècles sont néants à celui qui entasse. Ainsi, la mythologie se replie toute, du fond des âges et du fond des cieux, se replie toute sur la moindre de nos pensées. Ici, le *Phédon* ouvre ses profondeurs. Revivre encore ? Risque. Beau risque. Mais qu'y fait la durée ? Ne revis-tu pas maintenant de ton sommeil ? Ne revis-tu pas assez, puisque c'est maintenant ? Et qu'as-tu affaire de cet avenir qui n'est point ? Où l'éternel mieux que dans une pensée ? Autant vaudrait attendre au lendemain d'être sage, et de savoir, et de pouvoir. Qu'est-ce que savoir demain ? Qu'est-ce que pouvoir demain ? Socrate, apprend la musique.

Il n'y a point de pensée au monde qui soit aussi positive, aussi pressante, aussi adhérente à la situation humaine que celle de Platon. Tel est le poids de Socrate à cet esprit naturellement ailé, de Socrate, si directement attaché à vivre en chaque moment, à s'éveiller et à se sauver en chaque moment. Il est vrai aussi que, par le bonheur d'ajourner, qui est propre à l'imagination, les heureuses pensées de notre poète se projettent dans le temps, ombres sur ombre. Ainsi le progrès se développe dans un avenir immense et sans fin, où mille ans sont comme un instant. A cet avenir répond un passé sans commencement, et ce peuple des âmes, qui retrouve en chaque incarnation toutes ses pensées sans le souvenir. Contes ? Le difficile est de dire où commence le conte ; car on ne peut méconnaître, dans le *Phédon*, un effort suivi en vue de donner au conte la consistance d'une pensée. C'est le seul cas, il me semble, dans tout Platon, où, au lieu de chercher sans trouver, on pose d'abord, au contraire, ce que l'on veut prouver, et l'on en cherche les preuves. Il est vrai aussi que tout tremble un peu dans le *Phédon*. Non que Socrate ait peur ; mais tous ces hommes sont comme accrochés à lui. Eux, ils risquent maintenant de mourir. C'est pourquoi l'espérance accourt des temps passés ; il leur faut d'autres âmes, et qui soient déjà mortes plus d'une fois. Déjà mortes ? Mais que fait leur âme et la nôtre, sinon mourir et revivre en ces pensées qu'il faut toujours refaire ? Seulement, il fallait un peu de temps avant de contempler la mort de Socrate sous l'aspect de l'éternel. Par une rencontre de malheur, qui ne fut malheur qu'un instant, Platon n'assista point Socrate en cette mort. Et cette mort, par cette absence, commença d'exister. Ainsi l'absence est jugée.

Au reste, après cette recherche émouvante, et cette chasse aux ombres, c'est encore Socrate qui nous rassure, ramenant ce passé et cet avenir à soi. Cette vie future, c'est un risque à courir, et ce risque est beau ; maintenant beau. Il est beau maintenant de faire comme si l'on croyait et de s'enchanter soi-même. Or, les raisons pourquoi cela est beau et pourquoi celui qui s'enchanter discipline comme il faut l'imagination, ces raisons paraîtront dans la suite. Mais il faut maintenant rechercher ce que signifie cet enchantement, et quel genre d'être il fait être. Tous les anciens nomment ombres, après Homère, ces âmes qui ont vécu et qui ne sont pas tout à fait mortes. Or, par la *Caverne*, nous savons ce que ce sont que des ombres. Il se trouve qu'entre les mythes Platoniciens, celui-là signifie exactement ce que nous sommes, ce que nous pensons, et ce que nous savons par l'intelligence dans cette présente vie. L'évasion, on l'a compris, n'est que métaphore. Les idées sont la vérité des ombres, et en elles. L'imagination est réduite par l'autre sens de cette parabole

étonnante, où, parce que chaque terme matériel a un sens intellectuel bien déterminé, il ne reste plus rien à croire, sinon que le penser sauve tout le croire. Ainsi il n'y a point de risque. Il n'y a point de caverne, ni de carcan ; il n'y a qu'un homme que l'on éveille. C'est un autre monde, et c'est toujours le même monde. Ciel des idées, idées descendantes, et d'abord transcendantes, tout cela n'est que métaphores ; le lieu convient aux ombres. Le détour mathématique se fait sans un mouvement du sage, par un refus seulement des ombres, et puis par une réflexion sur les ombres. Car rien n'est faux dans les ombres ; rien n'est faux ici que le jugement de l'homme. Il se présentera encore un autre mythe entièrement vrai, et qui ramènera en cette vie tout le jugement dernier, en cette vie la peine, et par la faute même. Deux fois nous aurons entendu Platon à ne s'y point tromper. C'est assez pour que nous ne nous trompions pas à ses autres images.

Réminiscence, vie antérieure, vie future, comment Platon l'entend-il ? Il l'entend, dirais-je, comme il entend que les âmes choisissent leur paquet, ou comme il entend que le captif s'évade. Je ne découvre point la géométrie ; je la retrouve, je la reconnais ; que signifie ? C'est qu'où je ne la voyais point, quand je l'entends je sais que je la voyais. Cela, que vous me prouvez, je le savais ; cela était déjà vrai, ici, devant moi. Le temps est aboli. Au reste le temps est aboli dès que l'on pense le temps ; avenir, présent, passé, tout est ensemble. Le passé ne peut rien être de passé. Ce qui a existé, c'est ce que je dois présupposer pour expliquer le présent, un état moins parfait et plus parfait à la fois. Ensemble l'âge d'or et la barbarie, le paradis et la chute. Si je retrouve la géométrie, c'est que je la savais ; mais, si je la retrouve, c'est que je l'avais perdue. Le temps passé signifie seulement une faute que je n'aurais pas dû commettre. Hors de ce débat contre moi-même, il n'y a pas de passé. Si les choses vieillissaient, elles seraient mortes depuis longtemps. Saisissez ici quelque chose de cette nature éternellement la même, par ce retour des saisons grandes et petites. Ce retour est l'image de l'éternel ; et c'est par là peut-être que l'on peut commencer à comprendre l'argument des contraires dans le *Phédon*, après l'avoir jugé impénétrable. Car c'est quand le soleil est en bas que l'on annonce qu'il sera en haut ; mais encore bien mieux, en cette vie pensante, je ne trouve le temps et le changement que par ce passage du sommeil au réveil et du réveil au sommeil, qui est en toute pensée. Ainsi c'est bien la réminiscence qui prouve la vie antérieure, et c'est bien la vie antérieure qui prouve la vie future. Penser cela, c'est penser. De passé en passé, d'avenir en avenir, le temps déroule ses avenues, bien vainement ; c'est toujours la situation présente qui est le vrai de toutes les autres. C'est folie de penser qu'une longue erreur prépare à connaître, et qu'une longue faute fait aimer la vertu. En revanche il n'est point d'homme qui n'ait formé quelquefois cette idée qu'un beau moment vaut à lui seul un long temps de vie somnolente. Au reste, long temps et court temps ne sont que des ombres en ma présente vie. Sous l'aspect de la durée, la vie ne serait donc qu'un songe. Cette pensée résonne partout en Platon.

Par opposition à ce monde des mourants, estimez à son juste prix cette étincelante peinture du *Timée*, autre songe, mais dont le sens éclate lorsque l'on a erré assez longtemps dans les sentiers crépusculaires. En ces idées entrelacées selon leur loi, en cette âme du monde brassant le chaos et lui communiquant ces mouvements balancés, en toutes ces âmes au-dessous sauvant ces mêmes mouvements contre l'usure de la pierre et du sable, en ces

éléments eux-mêmes qui découvrent en leur désordre une sagesse fixée, cristalline, les petits triangles, image de la vraie géométrie, en ce grand édifice je reconnais ma demeure, l'ordre immense auquel je suis soumis, et qui n'est qu'ordre, pour moi ou contre moi selon ce que je voudrai. Sans pouvoir prendre à la lettre cette création pour toujours, j'y reconnais cette grande idée d'un monde raisonnable, sans aucune faute ; et il faut bien toujours que je reconnaisse qu'il n'y a point d'erreur dans ces actions et réactions de choses qui ne sont que choses ; ainsi il faut toujours que je les nomme aussi idées, comme les petits triangles me le font entendre. Mais cette matière parfaite et indifférente me fait comprendre aussi ce que c'est que raison abandonnée et sagesse qui se fie au lendemain. Tout cela le même et toujours le même. Car quand l'Atlantide revivrait, quand l'âge d'or revivrait, quand la république de Platon gouvernerait les hommes pour le mieux, il n'y aurait pas pour cela un atome de vertu dans leurs âmes, et tout serait à faire d'instant en instant, tempérance, courage, justice, sagesse, sous la pression de la terre originelle, éternellement originelle. Toujours l'homme devra accorder cette tête ronde, à forme de ciel, avec le bouillonnant thorax, lieu de colères, éternel lieu des colères, avec l'insatiable ventre, éternelle faim. Et cet accord ne sera jamais ni tête, ni thorax, ni ventre ; cet accord ne sera jamais chose. Les choses font tout ce qu'elles peuvent, et tout ce qu'elles peuvent est déjà fait et refait ; ainsi, toujours autres, elles sont autres, peut-on dire, toujours de la même manière. Le pied nous porte impétueusement, repoussant la terre par sa forme ; la main saisit par sa forme ; le ventre désire par sa forme ; le cœur ose par sa forme ; et rien de tout cela n'est un homme. Ne te fie point à ce qui dure.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Première partie : Platon

VII

Alcibiade

Ce que je voulais dire, c'est que nous ne devons point nous tromper à ces choses que nous n'aimons qu'en vue du suprême aimé, et qui n'en sont que des fantômes.

(Lysis)

[Retour à la table des matières](#)

Tout le monde croit savoir ce que c'est que l'amour platonique, et, bien mieux, tout le monde le sait. Ce culte spontané, rare, infaillible, qui a fait d'un nom propre un mot usuel du commun langage, nous montre le centre du système. Nous y regardons, et nous ne savons trop où frapper. L'amour du bien est universel, mais va droit à son objet à travers le vide ; l'amour du bien ne fait rien. L'amour du beau est plus près de terre ; il nous tient plus au corps ; les douces larmes en témoignent ; le bien ici a lui-même un corps ; le bien nous touche ; admirez cette impérieuse métaphore. Toutefois, nous sommes encore bien loin d'Hippothalès passant par toutes les couleurs ; nous sommes bien loin de ces cyclones de sang et d'humeurs qui font connaître les amoureux. Songez au dépit, à la colère, au délire, à ce corps qui se tortille, au lieu de dormir, comme un serpent coupé. Telle est l'épreuve de tous et chacun comprend l'hymne : « Éros, invincible aux hommes et aux dieux. » Or je crois qu'il faut regarder de près à ces impétueux mouvements qui résultent, dans le corps humain, d'une si légère touche, la vue, et plus souvent encore d'une image fugitive. Nul n'expliquerait ce trouble étrange par l'attrait d'un plaisir ; chacun

estime d'un juste regard l'immense espace qui s'étend entre le désir et l'amour. Tous ces drames que l'on lit, que chacun craint pour soi, et ce nez de Cléopâtre, tout cela est bien loin d'un plaisir court et animal. Tout cela est d'âme, et même d'esprit. En cette ambition de plaire, et de plaire à l'être le plus haut et le plus difficile, à l'être qu'on veut tel, se montre aussitôt la plus noble ambition, qui cherche le semblable plus haut que soi, et qui veut s'y joindre. Alceste souffre de Célimène vulgaire et basse ; il la veut sublime ; il la pressent telle. C'est d'un esprit qu'il veut louange, et libre louange. Il est certes beau à voir, s'efforçant en toutes ses actions de mériter cet éloge qu'il espère ; mais Célimène a manqué de courage. Or, puisque le théâtre témoigne pour tous, il est évident qu'au jugement des fils de la terre tout amour est céleste, tout amour est platonique. Ainsi d'un regard, et bien aisément, nous avons parcouru toute l'étendue de ce grand sujet.

Mais trop vite sans doute ; trop aisément oublieux de Cet animal rugissant et debout ; encore bien plus oublieux de cet animal digérant qui n'est heureux que couché. Platon, de mille manières, et sans aucun ménagement, nous étale notre lot ; ici souvent violent, heurtant, offensant ; attentif, il me semble, à déplaire, par la vive peinture des mouvements soudains, qui, bien que participant au plus haut de l'âme, il n'importe, n'en remuent pas moins, en ce tourbillon indivisible, toute la vase marine sur laquelle reposait notre transparence. Il y a pis qu'Hippothalès rouge et suant ; il y a le *Charmide*, où Socrate lui-même ressent un choc trouble, et, chose qui importe à savoir, est tout remué par un céleste désir, par une incorporelle amitié. Il n'en peut être autrement puisque notre âme, en son mouvement imité des sphères supérieures, ne cesse d'entraîner et de former, à grand péril, une argile lourde. Les douces larmes, disais-je, en témoignent ; or cette sueur des larmes sublimes est de la même eau et du même sel que toute sueur. Platon prend l'homme tel qu'il le trouve, au-dessous de lui-même et sans limites qu'on puisse marquer, dès qu'il n'est pas au-dessus. Si, par le changement des mœurs, Platon vous saisit scandaleusement, et au-dessous de ce que vous pensez pouvoir être, l'avertissement n'en est que plus fort. Suivant Platon qui n'a jamais menti, qui m'a décrit à moi-même tel que je puis être et pis, et qui, tel que je suis, m'a reconnu immortel, j'ai donc écrit au-devant de ce chapitre le nom d'Alcibiade, mauvais compagnon.

Socrate l'aimait. Socrate l'aimait parce qu'il était beau. Mais n'ayez crainte. Socrate est grand et pur. Socrate s'est sauvé tout ; qui ne se sauve pas tout ne sauve rien. Seulement il ne faut point lire d'abord le *Banquet*, scandaleux mélange. Toutefois à ceux qui s'étonneraient du *Banquet*, comme à ceux qui croiraient ici descendre au-dessous d'eux-mêmes, je demande ce que l'on fait dans un banquet, ce que broient les fortes dents, de quelle huile épaisse se nourrit cette flamme de la pensée. Mais puisque le commun des hommes n'est pas disposé, comme est Socrate, à vider la grande coupe de huit cotyles sans être ivre, je conseille de lire d'abord le *Premier Alcibiade*, toujours neuf pour tous, toutefois assez familier aussi, puisqu'on y voit la plus brillante vertu tourner à mal, après avoir brillé un moment sur l'apparence politique. On y voit Socrate que poursuivait Alcibiade de ses yeux fixes et émerveillés. C'est que la beauté est un signe de la sagesse ; et tous le savent ; tous comprennent ce que la miraculeuse Grèce ne cesse de dire par ses statues. Mais une statue n'est que marbre. Combien plus émouvant est l'homme en sa fleur, quand, par ses moindres traits, il annonce un juste équilibre, et la participation de tous les

membres à l'esprit gouvernant ! Miracle, annonce. Ainsi Socrate suit des yeux cette forme parfaite, guettant cette âme, admirant cette avance merveilleuse, cette grâce, cette marque de Dieu. Attentif, et non sans reproche ; Alceste de même ; car tout homme pressent qu'une grande âme est aussi quelque chose de menaçant, et de puissante ruine. Ainsi Socrate le regarde, Socrate qui n'eut point cette grâce d'être beau. J'oserais dire qu'il le regarde avec une sorte de noble jalousie. Tout promettre, et tout refuser ! Printemps, espoir du monde, et déjà glaciale déception. On sait que la vie d'Alcibiade fut d'abord frivolité, corruption, vanité proverbiale ; et que la fin, d'intrigues, de bassesses, de trahisons, fut la plus méprisable peut-être de toute l'histoire. Je comprends qu'Alcibiade demandât, avec une sorte d'impatience et peut-être de honte : « Socrate, que me veux-tu ? » Aussi cet entretien si jeune sonne comme le dernier entretien. Alcibiade fait luire le dernier espoir, par une curiosité vive et forte, et Socrate aussi donne le dernier avertissement. Au *Banquet*, maintenant, Alcibiade répond par ce sublime éloge s'élevant de l'enfer, et que je crois inutile de citer. « Cette forme de moi promettait trop. » Ainsi, devant quelque Socrate rustique, a parlé plus d'un fils du soleil, avant de se précipiter. Le lecteur sent ici comme sur son visage cet air du matin que Socrate respire, lorsqu'il sort pur de cette ivresse, et retourne à sa vie habituelle. C'est par un tel matin, je le parie, que Platon quitta la politique.

Ayant tout mis en place autant que j'ai pu, je ne puis maintenant me tromper à ces discours du *Banquet*, ni à cette mythologie d'Aristophane, l'homme des *Nuées*, ni à ce discours plus spécieux de Pausanias, opposant la Vénus terrestre à la Vénus Uranie. Phèdre attend toujours. Phèdre n'est pas délivrée de cette émotion sublime qui vise trop haut et trop bas. Maintenant Socrate parle, et ce conte de bonne femme qu'il nous rapporte rassemble le ciel et la terre. Il n'y a qu'un amour, fils de Richesse et de Pauvreté, nature mélangée Pauvreté, car, ce qu'il cherche, beauté, sagesse, il ne l'a point. Mais richesse, car ces hauts biens, en un sens il les a ; comme on peut dire que celui qui cherche n'est pas tout à fait ignorant ; ce qu'il cherche, il l'a. Richesse ; aussi ne faut-il point s'étonner si les premiers mouvements de l'amour, devant l'énigme de la beauté, sont comme surchargés de pensées. Et cela seul montre assez que le désir n'est point l'amour. Mais la colère, plus noble que le désir, n'est point non plus l'amour. Ce qui est cherché, et rarement trouvé, c'est l'autre esprit, le semblable et autre, cherché d'après les plus grands signes, et puis d'après les moindres signes, dans ce tumulte bientôt ambigu, où l'orgueil, la pudeur, la déception, l'ennui entrecroisent leurs messages. Ce qui est aimé, c'est l'universel ; c'est l'incorruptible ; oui, en ces corps semblables à celui de Glaucos le marin, tout recouvert de boue et de coquillages. Comprendons qu'encore une fois Platon rassemble ; que Platon ne parle qu'à nous, et de toutes nos amours. Mais il faut insister un peu, puisque les hommes ne croient point cela, ou bien, s'ils le croient, aussitôt veulent sauter hors d'eux-mêmes. Oui, en ces enfants, qui témoignent si bien, qui éclairent si bien l'Amour aveugle, que cherchons-nous et qu'aimons-nous sinon les signes de l'esprit ? Que cherchons-nous que l'éternel, en cette durée de l'espèce qui est la métaphore de l'éternel ? Mais même dans le premier amour, si chargé de désir, que cherchons-nous ? Non point prise violente, ni plaisir dérobé. Non ; mais confiance, mais consentement, mais accord libre. Oui, chacun le veut libre ; chacun veut une promesse d'esprit. Et, après la beauté, qui est le premier signe, encore d'autres signes de l'entente et de l'approbation. Un double perfectionnement qui donne prix aux éloges et qui accomplit les promesses.

D'où l'amant veut grandir celle qu'il aime, et d'abord la croit telle qu'il la veut, et elle, lui. Deux esprits libres, heureux, sauvés. Il n'y a pas un mot d'amour qui ne rende ce son ; il n'y a pas une violence, un désir nu, un acte de maître, qui ne soit une offense à l'amour. Aussi n'y a-t-il point d'amour qui craigne le temps et l'âge, et qui ne surmonte les premiers signes. Cette sorte de culte, que la mort n'interrompt point, est peut-être le père de tous les cultes et de toutes les religions. L'amour terrestre va donc naturellement à l'amour céleste, par cette foi en l'esprit, qui cherche et qui trouve pensée en l'autre. Et au contraire, si l'union des corps ne va point à servir en commun l'esprit, du mieux que l'on sait l'entendre, c'est promptement amour rompu et querelle misérable. Ainsi chacun sait bien que tout amour est platonique, et c'est peut-être Alcibiade tombé qui le sait le mieux. D'où est venue à Platon cette gloire diffuse, qu'il partage avec les stoïques, d'avoir enrichi de son nom propre le langage commun.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Première partie : Platon

VIII

Calliclès

Ce n'est pas parce qu'on craint de la commettre, mais c'est parce qu'on craint de la subir que l'on blâme l'injustice.

(La République.)

[Retour à la table des matières](#)

Il s'agit maintenant du juste et de l'injuste, et non pas pour demain. Non pas pour les autres, non pas à l'égard des autres. Non. Chacun enfermé dans sa forme et réduit à soi, chacun a assez de lui-même, assez de se sauver. Parmi des fous ou parmi des sages, il n'importe. Si ta justice dépendait du voisin tu pourrais attendre ; tu aimerais peut-être à attendre. Sans doute est-il bon, afin de dresser cette idée en toute sa force, de laisser maintenant Dieu comme il nous laisse, répétant ce mot de Marc-Aurèle : « Quand l'univers serait livré aux atomes, qu'attends-tu pour mettre l'ordre en toi ? » Cette idée s'est étendue, mais aussi dispersée, séparée de ses fortes raisons ; autant voilée aujourd'hui qu'en ce temps-là par le brouillard politique. C'est pourquoi la première erreur, et de grande conséquence, est de croire que *La République* est un traité de politique ; cette erreur sera redressée ; mais il faut commencer par le *Gorgias*. Ici se trouve la plus forte leçon de politique, si forte que les plus forts oseraient à peine la suivre. Une fois l'ambitieux a parlé.

Mais, afin d'imiter passablement cet air de sagesse, cette impatience, cette ironie, cette bonhomie, ce cynisme, enfin l'importance appuyée sur l'institution, il faudrait rassembler le cercle des sophistes, entendez hommes d'État, avocats, juristes, critiques, où l'on verrait Protagoras le profond, Gorgias l'indifférent Polos le brillant, Prodicos le subtil, Calliclès le violent, Thrasymaque l'épais, et encore Hippias le naïf, Ion le vaniteux, auxquels on joindrait Lachès et Clinias, généraux d'armée, hommes de main et d'entreprise. Enfin réunir les assises de la pensée. Et même il faudrait former de tous ces visages un seul visage, où la politesse, l'étonnement, l'impatience et l'ennemi passent tour à tour comme des nuages sur des positions imprenables, pendant que Socrate, en sa quête de l'homme, et estimant pour vraies ces puissances, encore une fois cherche accord et commune pensée. Or, en ce qu'il dit, il y a des choses qui vont de soi, sur le bien et l'utile, car ce sont des mots que nul ne méprise ; aussi sur le courage, la tempérance, la sagesse ; car ces hommes d'expérience ne vivent nullement à la manière des bêtes, mais estiment au contraire très haut un régime d'élégance, de sécurité, et de force gouvernée, dont les statues des Dieux sont les justes images. Toutefois Socrate disant qu'il vaut mieux être juste que puissant va un peu loin, quoique cela soit bon à dire et à faire croire. Socrate disant, qu'il vaut mieux être juste et passer pour injuste qu'au contraire être injuste et passer pour juste, Socrate cette fois va trop loin, car c'est mépriser l'opinion, et cela n'est pas bon à dire ni à faire croire. Mais il dit plus ; et, par les approbations de politesse qu'il a obtenues sans peine, le voilà à prouver que le pire malheur de l'injuste est de n'être point puni, laissant entendre que la plus stricte sévérité, même des dieux, est d'abandonner à ses succès l'homme qui réussit. Cela les retourne jusqu'au fond, d'autant qu'il semble le croire ; et c'est encore trop peu dire ; il en est, croirait-on, assuré, et assuré que tous en sont assurés. Il y a de l'excès ici. Ils aperçoivent le point où les saines doctrines, qui font que les hommes sont faciles à gouverner, justement par une sorte d'emportement à les prouver et par une once de persuasion de trop, feraient que les hommes seraient impossibles à gouverner. Voilà donc qu'un peu plus de sérieux se montre sur l'impassible visage des puissances assemblées. La puissance se parle tout haut à elle-même, et reprend les choses depuis le commencement.

« Certes, dit-elle, je connais le prix de l'ordre et des lois. Il est même évident que les puissants, plus encore que tous les autres hommes, doivent honorer la justice ; en sorte que l'on peut dire que, des hommes résignés et contents de peu, comme tu es, Socrate, il n'y en aura jamais trop. Mais les simples citoyens eux-mêmes gagnent beaucoup à respecter les lois ; beaucoup et même tout. Que seraient les misérables hommes, si chacun devait sans cesse combattre afin de conserver ses maigres provisions ? Toujours est-il que partout nous les voyons associés, et formant des villes qui protègent les campagnes. Et quelle est la loi de toute association sinon celle-ci : « Ce que tu ne veux point subir, renonce à le faire subir aux autres ? » Et ce pacte ne pouvait pas être refusé, car deux hommes associés sont plus forts qu'un homme qui prétendrait vivre seul. En ce sens on peut dire que la justice c'est ce qui est avantageux au plus grand nombre, on peut dire aussi aux plus forts. Évidemment l'homme aurait plus d'avantages, semble-t-il, à agir comme il voudrait, suivant en tous ses appétits et ses intérêts, et saisissant tous les biens qu'il verrait à sa portée ; oui, s'il avait le pouvoir de maintenir contre tous cette conquérante politique. Mais nul n'a ce pouvoir hors de société ; nul, pour

mieux dire, n'a aucun pouvoir hors de société. Aussi, en cette impossible guerre d'un contre tous, l'homme n'irait pas loin. Il renonce donc à ce bien, si incertain, si chèrement payé, sous la condition que les autres y renoncent aussi ; et tous ensemble nomment des juges qui ont pour fonction de constater que chacun renonce à faire ce qu'il interdit au voisin, ou de ramener des révoltés à l'obéissance ; en quoi ils ne font que prévoir et devancer des effets inévitables ; ils ne font qu'abrèger désordre et lutte. Maintenant, Socrate, fais bien attention. Il serait absurde de penser que l'homme puisse être juste ou injuste à l'égard de ceux avec qui il n'a point de convention, ni de contrat ; absurde aussi de vouloir qu'un homme s'abstienne de faire ce qu'il voit que les autres se permettent. Telle est donc la justice selon la loi. Mais selon la nature, il est juste que chacun fasse exactement ce qu'il peut faire ; et la limite des forces est aussi celle des droits. Voilà ce que tout le monde sait ; voilà ce que tous les sages enseignent. Fou qui se mettrait tout seul en guerre contre la multitude des hommes. Et toutefois la nature parle éloquemment au cœur de tous. Car nous voyons que celui qui se contente de la puissance qu'on lui laisse est méprisé. Et au contraire nous voyons que tous les hommes estimés se sont fait une puissance, soit par les biens qu'ils amassent, soit par les amis qu'ils s'attachent, c'est-à-dire par les largesses et par l'art de persuader. Ceux-là sont puissants et honorés dans l'État, qui ont quelque chose à donner ou qui savent plaider pour leurs amis. Et les plus hardis de ceux-là qui arrivent, par cette sorte d'armée qu'ils ont à eux, à soumettre les autres, sont honorés au-dessus de tous. Quant à celui qui ne joue pas plus ou moins ce jeu, soit parce qu'il a peur, soit parce qu'il s'est laissé persuader, il est considéré comme un homme de peu, et il n'a point d'amis. Regarde ; celui qui ne gagne point aux échanges, c'est-à-dire qui ne reçoit point plus qu'il ne donne, est ouvertement méprisé. Si avec cela il s'amuse aux discours non payés, comme tu fais, et critique les uns et les autres et jusqu'aux lois, comme tu fais, rien n'est plus facile que de l'accuser et de lui nuire, parce qu'il n'a point rendu de services. Et que fait-il en effet, lorsqu'il développe l'opinion vulgaire à la manière d'un homme qui y croit tout à fait, sinon inquiéter l'ambitieux, et enlever aux pauvres l'espérance qu'ils gardent toujours d'une occasion ou d'un renversement qui jettera la puissance de leur côté ? La commune justice a deux faces : tu la vois qui garde l'égalité, jusqu'au moment où elle acclame celui qui s'élève. Il n'en peut être autrement, puisque l'homme vit et pense à la fois selon la loi et selon la nature. Et peut-être n'y a-t-il point de faute qu'on pardonne moins que celle de mépriser ouvertement cette justice à double visage, sans l'excuse, au moins, d'y gagner quelque chose. Prends garde à toi, Socrate. »

Or Socrate disait non, s'évertuant de nouveau à prouver que le tyran est faible et malheureux, s'il ne sait gouverner en lui la peur, la colère, et l'envie. Peut-être même apercevait-il, comme il le montre en peu de paroles au commencement de *La République*, qu'il s'en faut de beaucoup que la puissance soit jamais dispensée de justice, et qu'au contraire une justice intérieure est le ressort de toute puissance, si injuste qu'on la suppose ; car, disait-il, des brigands ne parviendront à être injustes à l'égard des autres hommes qu'autant qu'ils seront justes entre eux. Toutefois on peut penser que Socrate, découvrant ici un immense paysage de pensées, mais aussi une discussion sans fin, et sentant que les meilleures raisons seraient sans force contre l'ambitieux autant que les pires pour l'ébranler lui-même, ne demande qu'à se retrouver en lui-même et dans son discours avec soi. Quant aux autres, parce qu'ils se sont

laissés aller à parler plus franc que de coutume, et même à dire clairement tout haut ce qu'ils n'aiment pas trop se dire à eux-mêmes, ils ont épuisé le plaisir du jeu. Ils retournent aux grandes affaires et vont oublier Socrate ; ou bien, s'ils y pensent, ils se disent qu'un tel homme, par son exemple et même par ses discours, est utile à leurs propres fins. Car c'est le propre de l'homme d'État, comme Protagoras disait, de faire jouer l'utile ou le bien, selon le cas et selon les hommes. Ainsi la pensée la plus ruineuse en apparence pour cet ordre des choses, finit toujours par le servir. Cela durera, qui est soutenu à la fois par le vice et par la vertu. C'est par de telles réflexions, mais à part soi, que se termine le plus souvent ce genre d'entretien.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Première partie : Platon

IX

Gygès

S'il y avait deux anneaux de ce genre et que le juste en eût un, où est l'âme de diamant qui s'en tiendrait à la justice ?

(La République.)

[Retour à la table des matières](#)

Mais un jour deux lionceaux écoutent, deux jeunes hommes pleins de feu, tout ambitieux d'être et de vaincre. Ce sont Adimante et Glaucon, les frères de Platon. Or les discours d'un Calliclès ou d'un Thrasymaque ne leur apprennent rien qu'ils ne sachent. Comme dit Socrate, on n'entend que cela. « Plaisante justice ! » comme dit l'autre. Et l'ordre utile, que l'on voudrait sacré, et la riche proie d'honneur et de richesse promise à l'ambitieux, ce sont les lieux communs de l'histoire. Toutefois la négation de ces choses, tranquille en Socrate, amène sous un jour cru ce qu'on ne dit jamais tout à fait, et peut-être, en achevant la preuve, éveille le doute. Car ce n'est pas un grand parti de faire ce que tous font, mais c'est un grand parti de juger qu'ils ont raison. On rougit plutôt d'une pensée que d'une action. Une action n'engage pas ; mais si l'on se lie devant soi-même par quelque terrible maxime, on se prive alors des vertus d'occasion ; il faut que l'on s'achève selon la maxime. C'est pourquoi le prudent Protagoras ne pense jamais ce qu'il pense ; mais cette prudence ne se

trouve qu'en un homme fatigué. Quand la barrière tombe, les coursiers s'élancent, ainsi s'élancent-ils l'un et l'autre, afin d'achever le discours redoutable. Et, comme dit Homère . « Que le frère porte secours au frère. » Platon, tu n'es pas loin.

Or, disent-ils, il se peut que des hommes d'âge et de sérieux se trouvent portés un peu au-delà des lois qu'ils ont faites, ou bien un peu à côté, sans y penser trop. Ou bien, s'ils y pensent, ce n'est qu'un jeu pour eux, qui rend un peu plus libres les mouvements de la gloire assurée. Mais pour nous, qui n'avons rien fait encore ni rien juré, pour nous tout l'avenir est sur le coupant du sabre. Il s'agit de se jeter ici ou là ; car cet âge ne fait rien à demi. Eh bien, disent-ils chacun à leur tour, il faut que tout soit décidé ici et là-haut. Des dieux et des hommes le dernier mot. Ou bien toute l'injustice, sans remords, selon l'instinct, selon le désir, selon le plaisir, par les immenses moyens du sang noble et de l'acclamation, Ou bien, s'il est vrai que ce soit mieux ainsi, toute la justice. Mais, Socrate, il ne suffit pas que tu nous dises que cela est mieux ; il faut que tu le prouves. Ce reproche que tu es, il faut qu'il parle clair. Car la vertu de nos cahiers et de nos livres, la vertu selon nos maîtres, et selon nos poètes, et selon nos prêtres, ce n'est que prudence, ce n'est que peur. Ce contrat de société, cette religion de l'ordre, cette précaution de ne pas nuire, ce n'est que peur. Et peur de quoi ? Les vaincus nous aimeront. La gloire de loin redoute le blâme, et trouve l'applaudissement. Les dieux eux-mêmes, à ce qu'on nous enseigne, se laissent fléchir par l'hécatombe. Il ne s'agit que d'oser. Eh bien, Socrate, nous oserons. Ce qui nous plaira, nous nous y porterons d'un mouvement assuré ; car c'est ainsi que l'on surmonte le risque, et l'ennemi devient méprisable par le mépris qu'on en a. Qu'on ne vienne donc pas nous dire de prendre garde, et que, comme nous ferons, il nous sera fait ; car c'est ce qui arrive aux faibles, c'est ce qui effraye les faibles, et nous ne nous sentons point faibles. Tu ne le voudrais point. Toi-même, Socrate, si tu trouvais bon d'entreprendre et s'il n'y avait que le danger entre ton entreprise et toi, tu rougirais d'attendre.

Ou bien c'est qu'il y a autre chose, autre chose que des puissances, autre chose que tu connais et que tu ne dis pas. Non pas ces juges d'opinion, qui ne condamnent que les faibles, mais un juge au-dedans, fort dans les forts. Un juge qui n'empêche point ; qui n'est que raison et lumière ; qu'on ne peut fléchir ; qui punit par la volonté même, par cette même volonté qui choisit à la fois l'injustice et le châtement Un autre dieu, qui laisse seulement aller les suites intimes, et ainsi qui ne peut pardonner. Mais il faut nous dire comment cela se fait, sans opposer rien à nous-mêmes que nous-mêmes. Sépare donc violemment le juste et l'injuste. Que l'injuste soit honoré des hommes et des dieux, assuré de puissance, d'amis, de richesse, et de longue vie ; et prouve-nous, car nous savons que tu le crois, qu'il a pris le mauvais parti, et qu'il s'est nuï à lui-même. En revanche dessine le juste tout nu. Qu'il soit méprisé des hommes et des dieux, emprisonné et mis en croix par sa justice même, et prouve-nous qu'il a pris le bon chemin, et qu'il s'est bien servi lui-même, comme le meilleur et le plus sage des amis l'aurait servi. Écoute enfin l'histoire de Gygès. Ce n'était point un méchant homme. Il faisait son métier de berger comme on le fait, mais c'est qu'il ne pouvait pas faire autrement : c'est qu'il ne voyait pas le moyen de faire autrement Tu sais comment le hasard lui fit trouver un moyen, cet anneau qui le rendait invisible pourvu qu'à tournât le chaton vers le dedans de la main. Ayant découvert par rencontre ce secret

merveilleux, il prit seulement le temps de s'assurer là-dessus, et puis le voilà parti, le voilà à la cour. Il tue le roi, à, séduit la reine, il règne. Or, si Calliclès et Thrasymaque ont raison, si tous nos maîtres et tous nos poètes ont raison, Gygès a bien fait. Et que le sort nous donne un anneau pareil au sien, nous ferons comme lui. Ne dis point qu'un tel anneau ne fut jamais donné à personne. Ne le dis point, car tu sais bien que tout homme a un tel anneau, dès qu'il ne craint plus que son propre jugement. Allons ; dis-nous ce que Gygès ne savait pas ; qui l'aurait arrêté tout net s'il l'avait su ; qui l'aurait fait jeter peut-être son anneau, comme nous jetterons, nous, le pouvoir, si tu nous instruis ; car alors ce serait le pire danger, comme tu l'as dit, que de tout prévoir impunément. Enfin, dis-nous comment Gygès s'est puni lui-même.

C'est ainsi qu'Adimante et Glaucon mirent Socrate en demeure ; et c'est ainsi qu'aux deux premiers livres de *La République* s'ajoutèrent les huit autres, où la doctrine de la justice comme santé de l'âme est amplement exposée, et aussi le vrai jugement de Minos, et le grand risque où nous sommes de n'être punis que par nous. Ou plutôt, c'est Platon lui-même qui mit l'ombre de Socrate en demeure, et l'écouta parler comme il avait agi vivant. En tout est disposé, dans ce *Dialogue* illustre, selon la double prudence de Socrate et de son disciple, de façon à préparer l'esprit du lecteur attentif, de façon à détourner aussi les esprits frivoles. C'est pourquoi il ne servirait point de résumer *La République* ; mais on peut, en éclairant surtout les idées que le lecteur n'y trouve point d'abord, effacer l'impression vive de démesurée que font de vaines utopies, et dont même le prudent esprit d'Aristote, chose incroyable, a gardé l'invincible trace. Le fait est que les dix livres de *La République* sont l'épreuve de choix pour l'homme qui prétend savoir lire. Car tout y est, et d'abord que *La République* ne traite point de politique. Socrate s'avise seulement de ceci, qui est une idée inépuisable et presque insondable, que le corps social étant plus gros que l'individu et ainsi plus lisible, c'est dans le corps social qu'il faut chercher d'abord la justice. Or, tous les secrets de la doctrine platonicienne sont ici rassemblés, et comme refermés les uns sur les autres. Car si l'on entendait que l'individu n'est juste que par sa participation -à un état juste, on retomberait dans le discours du sophiste sur la justice selon la loi politique, et ce n'est certainement pas cela que Platon veut nous faire entendre ; la justice individuelle n'est nullement la justice selon la société. Mais, d'un autre côté, la justice de l'État est prise comme justice individuelle, comme justice propre à ce grand corps. Ainsi il est vrai aussi que l'homme juste tout entier, rapporté à ses diverses puissances, est analogue à l'État tout entier. En sorte que, dans l'État juste, ce n'est pas le guerrier qui est juste, ni l'artisan, ni même le magistrat ; mais c'est l'État qui est juste. Et de même dans l'homme ce n'est pas le cœur qui est juste, ni le ventre, ni même la tête ; mais c'est l'homme qui est juste. En ce sens on peut dire que l'État et l'individu participent à la même justice ; ce qui ne veut point dire que l'homme soit jamais juste par l'État juste dont il serait une partie. Enfin l'on retrouve ici l'idée indivisible, séparée et inséparable. Car la justice ne pas plus appartenir à une des parties, soit de l'État, soit de l'homme, que le cinq à un des cinq osselets. Ainsi l'idée est séparable, et même séparée en un sens. Mais, d'un autre côté, qu'y a-t-il de plus substantiel à l'homme, et à lui plus intime et personnel, que sa propre justice ? Car n'est-ce pas sa justice propre, sa justice à lui, sur lui mesurée, sur lui éternellement mesurée, qu'il fera par ce gouvernement, soit de telle colère et des autres colères, soit de tel désir et des autres désirs, soit de telle science, composée avec tel sentiment et avec tels appétits ?

Deux hommes sont différents ; deux hommes justes seront différents, et par la même justice. Voilà donc un exemple de plus d'une même formule rigoureusement commune à des solutions différentes. Comme Spinoza dit que l'homme n'a nullement besoin de la perfection du cheval, ainsi nous dirons que l'homme n'a que faire de la justice de son voisin. Par un effet de la réflexion qui étonne toujours, c'est l'obligation de retrouver l'idée dans l'être différent toujours et toujours changeant, qui nous garde de dormir sur la justice d'hier. On oserait dire plus ; on oserait dire *que* c'est la difficulté même de la doctrine théorique, la variété des touches, la distribution inimitable des lumières, enfin la lente initiation, qui assure ici l'efficace de la doctrine pratique, Si donc le résumé qui va suivre avait les caractères de l'évidence faite, c'est la faiblesse souvent des résumés, il faudrait se ressouvenir du présent avertissement.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Première partie : Platon

X

Le sac

La vertu semble donc être une santé, une beauté, un bien-être de l'âme, et le Vice, une maladie, une laideur et une faiblesse.

(La République.)

[Retour à la table des matières](#)

Allons au centre. Qu'y a-t-il dans ce sac de peau, que l'on nomme, selon le cas, juste ou injuste, sage ou fou ? J'y vois trois animaux en un, et qui font une étrange société. La tête, animal calculant, lieu de mémoire et de combinaison, ressemble assez à quelque Pythagoricien, tout entier au spectacle, et qui oublierait son corps. Toutefois, il ne l'oublierait pas longtemps. Car ce sage est enfermé en compagnie de deux monstres. Le thorax, lieu du cœur, lieu du sentiment, lieu de l'emportement, est tout force, tout richesse, tout colère. Ici réside cette partie de l'amour qui est courage ; ici tout est généreux et de pur don ; car, dans la colère, c'est la puissance même qui éveille et entretient la puissance, dont le muscle creux est l'image, puisqu'il se réveille lui-même à ses propres coups. Ce monstre, qui résout tout par la force, nous pouvons le nommer lion. Au-dessous du diaphragme se trouve le ventre insatiable dont parle le mendiant d'Homère ; et nous le nommerons hydre, non point au hasard, mais afin de rappeler tes mille têtes de la fable, et les innombrables désirs qui sont comme couchés et repliés les uns sur les autres, dans les rares moments où tout le ventre dort. Et ce qui habite ici au fond du sac, ce n'est point richesse, c'est pauvreté ; c'est cette autre partie de l'amour qui est désir et

manque. Ici est la partie rampante et peureuse. Et la condition de l'homme, ainsi fait de trois bêtes, est qu'il ne peut cesser de s'irriter, ni cesser de se nourrir. Le sage se trouve ainsi au service du lion et de l'hydre, et dans le plus intime voisinage, de façon que tant qu'il n'a pas mis la paix entre eux d'abord, puis entre eux et lui, pas une autre pensée ne pourra lui venir que de besoin et de colère.

Cette sorte de fable paraît dans *La République* quand se fait le parallèle fameux de l'homme et de l'État. Mais le point difficile de cette analyse était de longtemps éclairé par la distinction, autrefois classique, du désir et de la colère. Un exemple plein de sens et de résonance explique à la fois d'étranges désirs, plus forts que la raison, et une belle colère, alliée de la raison. Un homme aperçut de loin, au bas des remparts, des corps de suppliciés. Il ne put résister au désir de les voir de plus près, désir fait de peur et d'horreur, désir lâche, non pas plus lâche que les autres. Alors, de colère contre lui-même, il dit : « Allez, mes yeux, régalez-vous de ce beau spectacle ! » On reconnaît en cet exemple cet air de négligence par lequel Platon recherche et obtient une attention de choix. Car on s'étonne et l'on passe, comme aux cadavres, mais on n'oublie point. Platon veut seulement alors montrer que l'opposition est possible entre le désir et la raison dans le même homme, et aussi entre la colère et le désir ; mais une idée étonnante, et de grand prix, nous est en même temps jetée comme en passant, c'est que, dans le conflit entre la colère et le désir, la colère est toujours l'alliée de la raison. Ainsi, si vous voulez comprendre ce que la passion reçoit du désir, qui est peu de chose, et, au contraire, toutes les nuances de l'irritation et de l'emportement qui colorent notre vie moyenne, regardez à cette force galopante, qui s'excite de son propre bruit. Mais si vous voulez toucher le lieu du sentiment, et le secret de ses mouvements partagés entre raison et désir, visez encore ce centre d'enthousiasme, et ce bonheur de dépenser. Les analyses modernes oublient communément ce troisième terme, la colère, et s'évertuent à composer l'homme de désir et de raison seulement. C'est oublier l'honneur ; c'est oublier les jeux jumeaux de l'amour et de la guerre.

Tenant maintenant tout l'homme, nous tenons la justice de l'homme. Nous la tenons, car elle est dans le cercle des chasseurs, comme Socrate dit, mais nous ne l'apercevons pas encore. Détournons-nous ; menons une autre chasse autour de l'État, chasse plus facile ; car dans l'État, on y circule, on y voit presque tout à découvert. Ici encore une tête et une raison ; ce sont les rois, entendez les sages. Ici la multitude des désirs, qui sont les artisans de tous métiers. Ici le cœur, principe de l'action et de la colère, et ce sont les guerriers. Or, par le gouvernement des sages, trois vertus se montrent. La tempérance est la vertu propre aux artisans, dans un État bien gouverné ; car les sages ne permettront point que les monstrueux désirs créent des métiers à leur mesure. Le courage est la vertu propre aux guerriers ; car, si les rois sont prudents, cette force ne suivra point sa loi d'emportement ; mais les guerriers, semblables à des chiens, s'irriteront et s'apaiseront selon les desseins de leurs maîtres. Enfin la sagesse est la vertu propre des rois ; c'est dire qu'ils sauront distinguer la vraisemblance, la coutume, la vraie preuve, et enfin la source des preuves, ainsi qu'il a été ci-dessus expliqué. D'où, revenant à l'homme, autre société, plus fermée, moins aisée à parcourir et à bien connaître, nous définirons aisément la tempérance, le courage, et la sagesse en chaque homme. Mais, remarquez bien ceci, la justice nous échappe encore. Toutefois elle ne

peut être longtemps cachée, car nous avons fait revue de tout. Et il reste que la justice, dans l'État comme dans l'homme, consiste dans un certain rapport. qui exprime que les trois ordres, ou les trois puissances, ont le poids et l'importance qui leur convient.

Harmonie, convenance, proportion, dirons-nous. Mais nous ne tenons pas encore l'idée. Il nous faut de nouveau parcourir l'État, et puis l'homme, afin de rechercher en quoi et par quoi cette harmonie et cette proportion sont souvent troublées. L'idée n'apparaîtra que si elle saisit quelque *chose*, et c'est redescendre dans la caverne. La perfection de l'État n'est pas difficile à concevoir ; car la partie qui est propre à gouverner c'est bien clairement celle qui sait, comme il apparaît sur le navire. Et autant que la vraie science réglerait, des guerriers le nombre, l'éducation et les actions, des artisans les métiers, les gains et les entreprises, nous aurions l'aristocratie, ou gouvernement du meilleur, chose miraculeuse, qu'on ne verra sans doute jamais parmi les hommes. Mais que verrons-nous, selon le poids de nature, si nous supposons que, dans un État parfait, les rois, selon le penchant de l'homme, car chacun d'eux traîne tout le sac, se laissent aller à oublier les règles sévères de la vraie science ? Premièrement, c'est honneur qui gouvernera. Mais on n'en peut rester là ; et il faut que l'État sans tête descende au plus bas ; d'abord par le gouvernement des riches, et finalement, à cause du monstrueux développement des métiers et des désirs, qui est inévitable dans un tel régime, par le gouvernement des désirs, ou des artisans, que l'on nomme communément démocratie. État heureux, mais non pas longtemps heureux, car il faut que le plus puissant désir règne, et tel est le tyran. Toute cette analyse est à lire ; un abrégé ne peut qu'avertir. Le moindre détail ouvre des vues et des chemins.

Toutefois l'objet politique n'est pas ici le principal. N'oublions pas que ces systèmes politiques ont pour fin de nous expliquer l'intérieur de l'homme. L'objet politique n'est encore qu'une autre fable, un spectacle, qui, parce qu'il va comme il va, et tout naïvement, doit donner leçon au sage, lequel a charge premièrement de lui-même. Et il est toujours vrai que l'amère leçon de ce grand mouvement, dans lequel nous sommes pris, est ce qui nous réveille et nous éclaire à nous-mêmes. Faute d'avoir considéré assez longtemps l'objet politique, dont les secrets sont sous les yeux de chacun, comment saisira-t-on, comme par effraction ou divination, le secret des autres et de soi ? Ici les vues les plus profondes, sur l'homme d'honneur, déjà sans tête ; et puis sur l'homme riche, vainement établi à la frontière des désirs, et essayant de les gouverner les uns par les autres. Il faut que les désirs prennent le commandement ; tous ; tous égaux ; et voilà l'homme démocratique. Tu n'as pas fini, lecteur, ni moi, d'apprécier à sa valeur ce charmant portrait d'un homme charmant qui ne sait rien se refuser. Comment la passion le guette et le prend tout, c'est ce qui est représenté selon un mouvement épique, et par le moyen des métaphores politiques. Le plus grand des désirs, rassemblant l'armée des désirs, se saisit de la citadelle, enchaîne la raison, et la force à produire des opinions qui plaisent au maître. On ose à peine résumer cette peinture incomparable de la passion, et ensemble du gouvernement tyrannique. Les révolutions n'ont sans doute appris à personne la politique ; du moins elles devaient enseigner à beaucoup la connaissance des hommes et le prix de la sagesse. Au reste il est naturel que l'homme revienne de la société à soi, et de régler les autres à se régler soi. Cherchant donc dans *La République* notre propre image, nous avons à comprendre en quel sens un homme peut être dit aristocratique,

timocratique, ploutocratique, démocratique, tyrannique. En ce sens, d'abord, qui est le plus extérieur, c'est que chacun de vos hommes est le citoyen de choix dans l'État politique qui le représente. Mais nous devons nous détourner de ce rapport extérieur, qui nous entraînerait à penser politiquement Bien plutôt il faut reconnaître, en ces types d'homme, des exemples de ce désordre intérieur qui définit l'injustice. Cela nous conduira à former l'idée la plus rare et encore aujourd'hui la plus neuve. Car Platon, lorsqu'il conçoit l'État juste, ne regarde nullement à ses alentours, à ses voisins, aux échanges ou aux guerres qu'il mène. Tout ce que fait l'État juste, par l'impulsion de son harmonie propre, tout cela est juste ; et, au rebours, tout ce que fait l'État injuste, entendez mal gouverné, tout cela est injuste. Juger par les effets, ce n'est qu'opinion. Voilà déjà une source de méditations sans fin. Car c'est en formant cette idée assez cachée que l'on saisira peut-être le vrai rapport entre droit et force. Non que la force donne droit, car la force dépend aussi des hasards ; seulement on entrevoit que, tous les hasards supposés égaux, la justice intérieure donnerait force. Mais, encore une fois, détournons-nous de politique ; détournons-nous des deux Denys et de Dion, si nous pouvons. Un autre gouvernement est remis en nos mains, dont nous ne pouvons point nous démettre. Regardons enfin à l'homme, et formons cette idée que l'homme est juste, non par les occasions et le rapport extérieur, mais par la propre justice qu'il porte en lui, par l'harmonie de ses diverses puissances. L'action extérieure, et disons politique, est toujours ambiguë. On dit qu'il n'est pas juste de prendre le bien d'autrui. Mais quoi ? Prendre l'arme d'un fou, ou d'un enfant, n'est-ce pas être juste ? Briser la porte du voisin afin d'éteindre le feu, n'est-ce pas être juste ? Bref il n'y a point de règle de justice, qu'intérieure, et tout vol se règle entre désir, colère, et raison. Ne juge point les autres, et juge-toi d'après ton intime politique. Ici est posé, l'individu en son indépendance, comme jamais peut-être on ne l'a posé. Car nous n'osons jamais recevoir en, tout son sens la maxime fameuse : « Nul n'est méchant volontairement. » Nous savons bien qu'elle implique que l'homme libre ne fait point de faute. Au reste, il n'y a peut-être pas un moraliste qui se prive tout à fait de juger son voisin. Or, si nous suivons Platon, toute notre morale se trouve bornée à nous-mêmes, et au secret de notre conscience. Ce qui est injuste, dit Platon, et ce sont ses propres termes, ce n'est point que tu prennes le bien d'autrui, c'est que tu ne puisses le prendre sans renverser en toi-même l'ordre du supérieur et de l'inférieur. Ici résonne déjà la parole évangélique : « Celui qui désire la femme de son prochain est par cela même adultère. » Mais Platon, non moins fort, est plus subtil, plus cruel devrait-on dire, à nos paresseuses satisfactions. Car même une action juste, évidemment juste, tu ne peux la faire juste si tu n'es intérieurement juste. Il n'y a point de morale plus forte ; et c'est la morale de tout le monde. Car qui admire un homme probe, s'il soupçonne que c'est un composé d'avidité et de lâcheté qui le fait probe ? Et le témoin vrai qui n'est vrai que par peur du juge, qui l'admire ? Et le soldat qui attaque bien malgré lui, et qui ne cesse de fuir au-dedans de lui-même, qui l'admirerait ? Mal placé ainsi, il est vrai, pour juger les autres, mais très bien placé au contraire pour te juger toi.

Nous sommes emportés par le mouvement de cette pensée impétueuse, qui, depuis que Socrate l'a touchée, se meut toujours de dehors au-dedans. Retrouver cette assurance de soi, ce centre du jugement, c'est ce qui importe. Mais il reste quelque chose d'obscur dans la doctrine, et voici ce que c'est. Transportant dans l'homme les vertus de l'État, nous avons défini sagesse,

tempérance, courage. Est-ce que ces trois vertus ne feraient point justice ? Y aura-t-il encore injustice si l'homme est purgé d'irritation et de convoitise ? Et ces deux vertus de courage et de tempérance ne feront-elles pas, avec la sagesse à laquelle elles sont soumises, cette harmonie, qui est la justice ? La justice ne serait donc qu'un nom pour les trois vertus prises ensemble ? On peut s'en tirer ainsi, il me semble. Mais quand on lit Platon, et par cette manière qui est la sienne d'ouvrir tout juste un peu la porte, et souvent de la refermer, on gagne toujours à vouloir comprendre jusqu'au moindre mot. Eh bien, que signifie cette justice, qui n'est ni la sagesse, ni le courage, ni la tempérance, mais en quelque façon un compromis et une composition des trois ? Ce que c'est ? Par exemple limiter la tempérance par le courage, si, se jetant à une entreprise extrême, on passe par précaution les limites du manger et du boire ; ou, au contraire, limiter le courage par la tempérance, si on fuit un genre de colère qui est désordre et démesure, quoique la raison l'approuve ; ou bien limiter la sagesse elle-même, ce qui est faire la part à l'action et au désir dans une vie bien composée. Ici l'idée se dessine un peu. Maintenant, sous la tempérance, qui n'est que règle négative, pensons la vie en ces besoins qui toujours renaissent, en ces changeants plaisirs qui accompagnent l'assouvissement. Reconnaître, recevoir en soi cela même, cet animal broutant, et lui permettre d'être, au lieu de la réduire autant qu'on peut selon cet ascétisme que l'on nomme tempérance, n'est-ce pas justice à l'égard d'une partie de soi ? De même que le sage monarque, qui gouverne sur les artisans, s'il les méprisait il ne serait pas juste, puisque lui-même il vit d'eux. Et, par ce côté, il y aurait donc un excès de tempérance, on dirait presque au-delà de nos droits, et qui serait injustice, comme l'intempérance serait injustice au regard de la sagesse ? Quant à la colère, source de l'action, ou disons mieux, disons quant à l'emportement, n'y aurait-il point un excès de sagesse, qui serait un refus de vivre selon la nature reçue, et, par une conséquence naturelle, un refus de vivre comme les autres hommes et avec eux ? Un oubli de ce monde de colère et de désir ? Une absence aux hommes ? La justice alors supposerait et même exigerait que l'on soit homme et les pieds en terre, et que l'on mène guerre et procès comme tous font, et que l'on soit juge à son tour ; qu'enfin l'on comprenne aussi l'inférieure et humble animalité, hors de soi et en soi. Ne le doit-on pas ? C'est ici un peu trop de subtilité sans doute, qui toutefois fait bien saisir que l'équilibre entre le ventre et le cœur, et même la tête, est autre chose que tempérance et courage, autre chose, plus difficile et plus beau, autant qu'il serait plus difficile et plus beau de vivre que de mourir. Cette pensée s'accorde assez à notre rustique Socrate, et non moins à ce Platon devenu vieux qui retourne en Sicile, et médite, selon une formule fameuse depuis, plutôt sur la vie que sur la mort. Voilà un exemple de ces détours, en cette doctrine prodigieusement riche, et de cette secrète correspondance entre la vie retirée et la vie selon les lois de l'État. Il y aurait donc de la fraternité, comme nous disons, dans la justice, au lieu qu'il n'y en a point dans la tempérance ni dans le courage. Platon nous ouvre ces chemins et bien d'autres. Suivant par là, vous retrouverez encore une fois l'idée, l'énigmatique idée, qui toujours nous jette d'objet en objet, et qui ne montre que les objets, non elle-même.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Première partie : Platon

XI

Er

Le vice ne saurait connaître ni la vertu ni lui-même.

(La République)

[Retour à la table des matières](#)

Après tous ces détours et cette longue exploration des champs Élyséens, qui sont ici-bas, et de ces ombres plaintives, qui sont ces hommes-ci et nous, voici que la sagesse éclaire un peu ces existences errantes et tâtonnantes ; voici que nous soupçonnons un peu de quoi elles se plaignent, qui elles accusent, et le genre de salut qu'elles espèrent. Les lionceaux demandaient : « Ne se peut-il point que l'injuste soit heureux ? » Mais qui répondra ? Si je parcours l'État tyrannique j'y trouverai des signes de bonheur, et même arrogantement élevés, car les impudents désirs sont maîtres des rues. Il est vrai aussi que les sages sont en prison ; mais je ne les vois pas. N'en est-il pas de même pour l'âme injuste ? Car elle aussi a mis la sagesse au cachot, et l'y a même oubliée. Une telle âme n'a jamais connu ni seulement soupçonné le bonheur du sage. Aussi, cette sorte de fureur qui la tient, il se peut qu'elle la nomme bonheur et même qu'elle nie de bonne foi qu'il y ait un autre bonheur. Mais c'est trop dire sans doute. Pas plus dans l'âme tyrannique que dans l'État tyrannique il n'y a permission de penser. L'homme désir et l'homme colère

sont des hommes sans tête. Ils ne pensent guère ; assurément ils ne pensent pas qu'ils pensent. En un sens, ils ont conscience d'être ce qu'ils sont ; mais conscience trouble, à demi endormie, oublieuse, et comme coupée en tronçons. La colère se juge-t-elle et sait-elle qu'elle est colère ? Le désir, qui court et se jette, sait-il qu'il court et se jette ? Un homme riche, et qui vit en riche, se juge-t-il ? La guerre se juge-t-elle elle-même ? Toutes ces vies sont emportées et mécaniques. Elles vivent des signes qu'on leur jette. Comme Orion dans la nécromancie de *l'Odyssée*, ombre de chasseur poursuivant des ombres de bêtes.

Il y a pourtant des injustes qui se plaignent, et qui se disent malheureux. Heureux, disait Socrate, si le choc du malheur les avertissait. Heureux celui qui est puni. Mais c'est ici qu'il faut observer les ombres, et revoir en pensée tous les degrés du savoir. L'opinion jamais ne juge par l'idée. L'ambitieux déçu juge qu'il s'y est mal pris, entendez qu'il essaiera encore le même mensonge, les mêmes intrigues ; le malheur le confirme. Le malveillant de même ; il cherche quelque nouvelle ruse, quelque autre manœuvre ; il attend une occasion meilleure, et méprise un peu plus. Un avare volé se plaint d'être volé, il ne se plaint pas d'être avare. Le tyran à son tour emprisonné ne rêve que tyrannie et prison. Le tyran chassé lève une autre armée. Et, le vaniteux humilié rêve de vanité triomphante. Ce qu'ils espèrent vaut tout juste ce qu'ils ont perdu. Laissez-les descendre.

Au vrai il n'y a que le sage qui, comparant les trois vies, de désir, de puissance, et de savoir, puisse en juger sainement ; car il connaît les trois. La tête jamais ne dévore le reste. Il n'ignore point le plaisir du ventre ; chaque jour il y cède ; mais il s'en retire et le juge. Il n'ignore point le plaisir du cœur ; à chaque minute il y est pris et il s'en déprend. Il les nomme l'un et l'autre, il les ordonne, il les sauve ; sa justice propre consiste en cela. C'est donc lui qui est juge. Les désirs et les colères, quelquefois, lassés de rivaliser, espèrent quelque ordre meilleur où le juste serait roi. C'est ainsi que l'âme battue par le malheur se représente une autre vie, quelque Minos, Éaque, ou Rhadamanthe qui lui fera leçon, lui expliquant ses malheurs par l'idée, et y ajoutant encore un peu de souffrance pour la détourner de goûter toujours au même plat. Il y aurait donc quelque espoir pour tous ?

Il n'y a point d'espoir. Le sage nous laisse à nous. Dieu nous laisse à nous. Ni l'un ni l'autre ne nous font la grâce de nous punir. Dieu, comme signifie le *Timée*, n'est qu'ordre et sagesse en ces mouvements profondément justes, inhumainement justes, qui achèvent nos actions. « Juste et parfaite est la roue », comme dit l'autre. Les effets répondent aux causes, et chacun a justement ce qu'il voulait, quoique souvent il ne le reconnaisse guère. Le violent a violence, et se plaint. Mais qu'espérait-il ? Il faut enfin juger ces folles espérances et ces folles craintes, qui ajournent la justice. Si loin que nous puissions vivre, ce sera comme maintenant.

Le mouvement naturel de l'imagination poétique est de feindre des temps meilleurs, soit derrière nous, et dont, par notre faute, nous n'avons pas su jouir, soit en avant de nous, où nous apercevons une sorte de récompense. Un certain balancement est toujours la loi de l'imagination, puisqu'en tous ses mouvements la vie imite les retours et les compensations célestes. Dans l'épreuve on pense au bonheur ; au contraire, le bonheur craint, et invente des

catastrophes. De toute façon, c'est une autre vie que l'on pense ainsi, d'autres situations, d'autres chances. On n'ose guère avouer que l'on voudrait les plaisirs du vice en récompense de la vertu, ni le pouvoir de mépriser en consolation des douleurs de l'humilité ; mais cette confuse idée se montre toujours assez et trop dans nos prières. Car c'est le penchant commun de rapporter le bonheur et le malheur à des rencontres, aux aspérités des hommes et des choses, à l'infirmité du corps. En ce jeu de l'autre vie, soit qu'on la regrette, soit qu'on l'espère, l'intention est toujours accomplie et purifiée de rebondissements, par une prévenance des choses ; et c'est ce que l'on appelle un meilleur sort. Et ce même pouvoir, cette providence hors de nous, de même qu'elle accomplit les âmes bienveillantes et faibles, redresse aussi les méchants par un choix de circonstances, distribue aux insoucians les trésors de l'avare, et élève au pouvoir celui qui a craint, pendant que le tyran est à son tour esclave ou prisonnier. Ce sont d'autres temps, ce sont d'autres lois, ce sont d'autres vies ; ce sont des degrés de purification par l'expérience ; ce sont des leçons par l'opinion et par la perception ; des mondes mieux faits, ô Timée ! Toutefois l'imagination populaire pressent que l'âme résistera aux effets, et ne sera point changée si vite. Car on voit que la perte ne guérit pas le joueur, ni la déception l'ambitieux. D'où ces durées immenses, ce crédit de mille ans et encore de mille ans que l'on accorde à ce progrès providentiel, dont la politique est comme l'image. Ces visions de terre promise flottent entre ciel et terre, comme si la poésie avait charge d'orner nos vies médiocres, ajournant et promettant, promettant toujours qu'opinion vaudra science. Certes Platon a déployé cette poésie, comme en sacrifice à cette vie inférieure que nous ne pouvons pas couper de nous, et qu'il faut bien amuser. Remarquons qu'il l'a déployée toute et jusqu'à décourager les imitateurs, peut-être pour user en nous et épuiser ce plaisir facile de multiplier les temps. Mais il ne faut pas oublier aussi que Platon ne voulait pas aimer les poètes. Il est dur de voir qu'Homère est chassé deux fois de *La République* ; avec honneur, avec regret, mais chassé. On voudrait toujours, et c'est le lot de l'homme, gagner sur le sévère entendement, et s'arranger des preuves d'opinion, plus clémentes. Mais voici une grande et terrible prose. En conclusion de *La République*, tout est mis au clair, et tous les temps sont rassemblés en un moment éternel.

Et, c'est l'homme qui y est allé voir. Pris pour mort, conduit chez Pluton, reconnu vivant et ramené, il raconte ce qu'il a vu là-bas. Ce qu'il a vu ? Le spectacle d'abord de la nécessité, et les vrais fuseaux des Parques, qui sont les sept orbites des corps célestes selon la loi. Mais surtout un jugement étrange, et qui commence par une grande voix qui dit . « Dieu est innocent. » Après cela, devant les âmes qui vont revivre, sont jetés des sorts sur la prairie, qui sont comme des paquets ; ici une tyrannie, avec tout ce qui l'accompagne, soupçons, mort violente, et le reste ; là, une vie d'agriculteur, utile, Ignorée, occupée ; et ainsi toutes sortes de destins. Les -âmes sont invitées à choisir selon un ordre de hasard. Mais n'ayez crainte ; s'il se trouve une âme sage parmi les dernières, elle trouvera encore un bon destin ; car presque toutes choisissent mal. Et comment autrement, puisque le plus souvent e les n'ont point l'expérience d'une vie humaine ?

Comme dira Aristote, c'est l'athlète qui se plaît aux luttes, c'est le géomètre qui se plaît aux preuves, et c'est l'homme de bien qui se plaît à la vertu. Toutefois, parce qu'elles sont privées pour la plupart de la connaissance par l'idée, il leur manque encore autre chose ; elles n'ont point l'explication de leur

malheur par les vraies causes. Elles croient qu'un tyran est bien imprudent s'il ne se fait pas d'amis ; elles ne savent pas qu'un tyran n'a point d'amis. Si le glorieux est humilié, si le prétentieux est sot, si le jaloux est trompé, elles ne voient pas comment les effets résultent des causes en ces destinées ; mais plutôt elles croient qu'ils ont eu mauvaise chance, ou qu'ils ont péché par légèreté et inattention. Et ceux qui sont d'un caractère difficile, et rebutés de partout, ils prennent bien la résolution de choisir mieux leurs amis, dans cette nouvelle vie où ils vont entrer. Aussi comme elles sont agitées, ces âmes, à l'idée de choisir, de recommencer tout à neuf, de tout changer, mais sans se changer ! Vous devinez que, faute des lumières de la sagesse, tous ces caractères assemblés là choisissent d'être de nouveau comme ils étaient ; ainsi l'ivrogne choisit de boire, et le joueur, de jouer, et l'ambitieux, de régner et l'insolent, de mépriser, pensant tous éviter les suites de ce qu'ils sont comme on évite une borne ou un fossé. J'abrège à regret. Il faudrait transcrire, car ce conte est sans doute le plus beau conte. Er vit, entre autres choses, que l'âme d'Ulysse, qui avait tant vu et tant réfléchi, ne choisissait pas trop mal. Mais bien ou mal choisi, c'est choisi sans retour. Chacun portant le destin de son choix sur l'épaule, on les conduit alors au fleuve Oubli, où tous boivent Et les voilà de nouveau sur la terre, exerçant leur vaine prudence, et accusant les dieux. Travaillons, dit Socrate après ce récit, travaillons à penser droit, afin de faire un bon choix. Sur ce conseil se ferme *La République*.

Platon maintenant refermé, c'est à nous, je pense, à saisir au mieux le sens de ce conte. Car nous avons aperçu, en notre sinueux voyage, plus d'un éclair qui nous a montré l'homme et l'humaine condition. Nous commençons à savoir un peu que Platon n'a point menti. Nous soupçonnons que ce mélange de raison et d'imagination, que ce sourire et ces contes de bonne femme, sont justement ce qui convient à notre nature enchaînée. Par la vertu de ce conte, nos pensées sont debout, j'entends celles qui dormaient. Peut-être a-t-on compris, d'après tout ce qui précède, que ce n'est pas notre, raison qui a tant besoin de raison. Prenons donc occasion de faire maintenant deux ou trois remarques, bien près de terre, et qui nous feront entendre que ce conte est bien pour nous.

Premièrement, je remarque que nos choix sont toujours faits. Nous délibérons après avoir choisi, parce que nous choisissons avant de savoir. Soit un métier ; comment le choisit-on ? Avant de le connaître.

Où je vois premièrement une alerte négligence, et une sorte d'ivresse de se tromper, comme quelquefois pour les mariages. Mais j'y vois aussi une condition naturelle, puisqu'on ne connaît bien un métier qu'après l'avoir fait longtemps. Bref, notre volonté s'attache toujours, si raisonnable qu'elle soit, à sauver ce qu'elle peut d'un choix qui ne fut guère raisonnable. Ainsi nos choix sont toujours derrière nous. Comme la pilote, qui s'arrange du vent et de la vague, après qu'il a choisi de partir. Mais disons aussi que presque tous nous n'ouvrons point le paquet quand nous pourrions. Toujours est-il que chacun autour de nous accuse le destin d'un choix que lui-même a fait. À qui ne pourrions-nous pas dire : « C'est toi qui l'as voulu », ou bien, selon l'esprit de Platon : « C'était dans ton paquet » ?

Personne ne nous croira. Ce choix est oublié. Le fleuve Oubli ne cesse de passer, et nul ne cesse d'y boire. Une prétention étonnante de l'homme est

d'avoir une bonne mémoire, et de conter exactement comment, de fil en aiguille, tout est arrivé. Nul ne peut remonter au commencement ; nul ne peut rebrousser le temps. Ce que nous appelons souvenirs, ce sont nos pensées de maintenant, nos reproches de maintenant, notre plaidoyer de maintenant. Ce qui fait que nous n'avons jamais un souvenir tout nu, c'est que nous savons ce qui a suivi. Ainsi nous n'avons affaire qu'au maintenant, et il passe. Notre vie passée nous est tout autant inconnue que ces vies antérieures le sont aux âmes après qu'elles ont bu au fleuve Oubli. Et il est vrai que nous avons vécu des milliers de vies, et fait des milliers de choix, dont à peine nous sentons comme derrière nous la présence et ensemble l'absence, et l'inexplicable poids. Rien de nous n'est passé. Le déjà fait nous presse et court devant nous. Quelqu'étrange que soit cette condition, c'est bien la nôtre. « Il n'est plus temps », c'est le mot des drames ; et, si nous pouvions remonter d'instant en instant, à chaque instant ce même mot serait à dire : « Il n'est plus temps. » En vain donc nous essaierions de remonter. S'il y a un remède, et nous vivons de savoir qu'il y en a un, ce remède est dans le savoir même de ces choses, mais selon l'essence, qui n'est point passée, qui ne passe point. Par exemple, ce long entretien de *La République*, si vous le tenez de nouveau avec vous-mêmes, en vous-mêmes, Socrate éternel en vous, et Platon, éternel en vous, dominant tous deux de leurs cercles irréprochables, comme le dieu du *Timée*, si, dis-je, vous conduisez cet entretien, au lieu de vouloir ressaisir ce qui vient de passer, c'est la meilleure préparation à ce choix, puis à cet autre, par lesquels vous serez tout à l'heure engagés. Tout est irréparable, en ce sens qu'il est bien vain de vouloir que nos choix passés aient été autres ; mais, pendant que vous récriminez, d'autres choix d'instant en instant vous sont proposés, par lesquels tout peut encore être sauvé. Car nous ne cessons de continuer, et la manière de continuer fait plus que le choix. L'agriculteur ne choisit pas d'être agriculteur, mais il choisit de défricher ici, de drainer là. Le chemin fait, il choisit d'y mettre des pierres, ou de rouler en creusant la boue. Et celui qui est marié ne choisit plus d'être marié, mais il choisit d'être patient, indulgent, juste, ou le contraire. En un sens, nul ne commence ; mais, en un autre sens, tous recommencent. Ainsi cette scène que raconte et le ressuscité est de tous nos moments. Il est toujours bien de faire un bon choix, et le pire n'est jamais le seul à prendre. Mais j'ai remarqué que ceux qui ne pensent pas selon l'essence, entendent le sac, et cette société du sage, du lion et de l'hydre, et qui n'ont point dessiné d'avance en idée la forme au moins de ce qui peut en résulter, j'ai remarqué que ceux-là sont toujours pris, en dépit d'une longue expérience. Comme celui qui n'est pas en colère, il croit de bonne foi qu'il ne sera jamais en colère ; et celui qui a bien mangé ne croit pas qu'il aura faim. Ce qu'on voit qui arrive aux autres et à soi n'avertit point, mais frappe seulement. Ainsi, au lieu de l'éternelle avance de celui qui sait, l'éternel retard de celui qui se plaint.

À bien regarder, il dépend de nous de rassembler ces apparences du temps en une pensée hors du temps, ce qui est penser. Chaque moment - est notre tout, et chaque moment suffit ; il le faut bien, sans quoi, comme dit Héraclite, nous vivons la mort des dieux, ombres chasseresses d'ombres. Tout est Élyséen et déjà mort en cette vie, si nous vivons selon l'opinion. Mais il y a autre chose, et l'esprit le plus positif ne peut le nier ; car, si tout passait, qui saurait que tout passe ? Ainsi ton amour change et passe, mais seulement par l'amour qui ne passe point ; et, par le courage qui ne passe point, passe et devient le courage ; c'est pourquoi encore une fois nos innombrables vies sont, éternellement à nous. Cette grande idée a été développée par la révolution

chrétienne, et cent fois reprise, jusqu'au mot de Spinoza l'immobile : « Nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels ». Mais toujours nous voulons chercher l'éternel ailleurs qu'ici ; toujours nous tournons le regard de l'esprit vers quelque autre chose que la présente situation et la présente apparence ; ou bien nous attendons de mourir, comme si tout instant n'était pas mourir et revivre. À chaque instant une vie neuve nous est offerte. Aujourd'hui, maintenant, tout de suite, c'est notre seule prise. Ce que je ferai demain, je ne puis le savoir, parce que je ne suis pas à demain. Ce que je puis faire de mieux pour demain, c'est d'être sage, tempérant, courageux, juste, aujourd'hui. Et le passé non plus n'est pas à moi. Même, chose digne de remarque, il ne me tient que par cette folle pensée qu'il me tient ; car l'éternel mouvement du *Timée* nous fait des jours neufs et des minutes neuves. Mais notre faute est d'essayer encore une fois la même vieille ruse, en espérant que Dieu changera. C'est pourquoi je me suis attaché au récit de Er, et j'ai voulu prendre pour moi ces choix éternels, et ce jugement, en tous les sens du mot, de moi-même par moi-même à chaque instant. Afin que toi, lecteur, et moi, nous soyons dignes de Platon au moins un beau moment. Car cette présence de l'éternel et j'ose dire cette familiarité avec l'éternel, enfin cet autre monde qui est ce monde, et cette autre vie qui est cette vie, c'est proprement Platon. Et ce sentiment, que j'ai voulu réveiller, qui est comme un céleste amour des choses terrestres, ne sonne en aucun autre comme en lui.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Deuxième partie

Note sur Aristote

[Retour à la table des matières](#)

Il y a quelque chose d'excessif et même de violent dans Platon, c'est une philosophie de mécontent, entendez mécontent de soi. Il faudrait penser la pure idée, et l'on ne peut ; savoir qu'on ne peut et savoir qu'il le faut, telle est l'instable position, d'où un risque de redescendre ; et redescendre ce n'est pas renoncer aux récompenses et à la gloire, bien au contraire. Ainsi, même dans les sciences, nous sommes tentés et menacés. La vie morale exige encore plus ; car, quoi que nous fassions, le lion sera toujours lion et l'hydre toujours hydre. Nos vies futures seront encore des vies humaines ; le sage fuira la puissance, c'est-à-dire la tentation de faire du bien aux autres ; la moindre faute ici serait sans remède. Dieu ne nous aide pas, car il a fermé le monde de toutes parts, et c'est à l'homme de s'arranger de ce mécanisme sans reproche. La nature ne nous aide pas ; elle achève indifféremment nos vices et nos vertus ; aveuglément elle nous condamne ou nous récompense selon notre choix. Il n'y a point de grâce dans Platon, si ce n'est la rencontre d'un sage ; il y a aussi le bonheur de ne pas réussir, mais il, n'y faut pas trop compter. Au total la vertu est difficile et menacée. Le vrai parti est monastique, sans paradis et sans Dieu. Cette sévère doctrine ne ment pas et ne promet rien. Il y règne pourtant une lumière de bonheur, mais qu'il faut nourrir de soi. On se fatigue d'être Platonicien, et c'est ce que signifie Aristote.

La philosophie d'Aristote est une philosophie de la nature. Le travail impossible de séparer l'idée est un travail contre la nature. L'idée n'existe pas. Ce qui existe c'est l'individu. Une proposition vraie signifie qu'un attribut est attaché à un être déterminé ; non pas attaché par notre jugement, mais plutôt par son jugement à lui, qui est son développement. Ou, en d'autres termes, le possible selon le rapport, ou selon l'idée n'est rien du tout ; est possible ce qui est possible pour un être existant, comme Socrate ou Callias ; est possible ce que quelqu'un peut. Le changement réel, de quelque nature qu'il soit, est un passage de la puissance à l'acte, passage dont le mouvement n'est que l'apparence extérieure. Ainsi tout est vivant à quelque degré. Dieu est la vie parfaite, ou acte pur ; et il y a dans tout vivant quelque chose de divin. Cette doctrine est conquise par un mouvement toujours repris et presque dans chaque phrase. Car le premier moment est de remarquer l'insuffisance d'une philosophie de la matière, d'une philosophie de la forme, et d'une philosophie du mouvement. Le second moment est d'organiser le mécanisme d'après ces trois principes et sous un premier moteur, de vitesse infinie, et immobile en ce sens. Mais ces rapports extérieurs ne peuvent porter l'être ; il faut penser puissance et acte, et vie divine. Et telle est la philosophie théorique, qui, comme on voit, nous réconcilie à notre nature. De ses propres puissances que chacun fasse science, et le dernier mot de la théologie est qu'il le peut, sans refuser ses propres organes, ni le plaisir de voir. On trouvera dans Hegel un ample développement de cette philosophie de l'inhérence, si bien opposée à la philosophie du rapport qui est celle de Platon. Une différence est toutefois à remarquer. Aristote n'a pas été jusqu'à penser Dieu comme devenir. L'acte pur est immuable finalement ; aussi la nature n'a pas d'histoire, mais plutôt elle est un éternel retour des mêmes phrases : comme avant l'enfant il y a eu l'homme fait, de même avant tout commencement de civilisation il y a eu une civilisation plus parfaite ; nous recommençons toujours ; et c'est par là qu'Aristote reste Platonicien ; au heu que selon Hegel, tout continue, tout est neuf et sera neuf.

L'Aristote moraliste est tel que cette métaphysique panthéiste le fait prévoir. Le bien absolu n'est rien pour personne ; le bien de chaque être est impossible à arracher de lui ; la justice est impossible à arracher des conditions de la vie, parmi lesquelles il faut compter la famille, le commerce, la politique. Aristote est le père des sociologues. Il y a une justice du roi, une justice de la mère, une justice de l'enfant. Et, encore plus près, il y a une justice de chacun, une tempérance de chacun, enfin une perfection de chacun, qui dépend de ses puissances propres, et résulte de leur développement. De quoi le plaisir et le bonheur sont des signes ; car le vrai géomètre est celui qui se plaît à la géométrie, et le vrai tempérant est celui qui se plaît à la tempérance. Il n'est donc point vrai que notre nature soit notre ennemie, notre nature, ni non plus cette nature politique d'où nous sommes nés aussi, ni la grande nature, si profondément harmonieuse à nous. C'est pourquoi il n'est pas raisonnable de se séparer des communs jugements et de la commune pratique, ni des modèles vivants, ni de l'exemple, ni du conseil. L'élève de Platon devait en venir là ; et c'est la forme même du Platonisme, c'est le pur désert platonicien, qui devait le rendre aux hommes. Mais comptons alors comme un remords la continuelle polémique. C'est ainsi que nous voyons que du moderne Platonisme, qui est le Kantisme, chacun veut s'évader, et se dire qu'il faut pourtant penser et agir selon le monde. Mais le plus résolu des physiciens ne peut s'empêcher de revenir quelquefois à la pure géométrie, ou au moins de la regretter, comme le plus résolu des politiques revient à la justice première,

ou la regrette. Ce sont deux moments ou pulsations de la pensée, élargies en ces deux systèmes de Platon et d'Aristote. La seconde a plus de complaisance. On retrouvera l'une et l'autre dans les querelles du socialisme comme dans la philanthropie des banquiers. Ce n'est pas par hasard que l'Église fut Platonicienne premièrement et Aristotélienne ensuite ; et cela éclaire assez bien les querelles de jansénistes et de jésuites, qui sont les formes passagères d'une querelle éternelle. Car il faut vivre ; et toutefois, c'est ce que Platon n'a jamais dit. Socrate, après le jugement, adresse cette parole à ses juges : « Nous voilà partis chacun de notre côté, moi pour mourir, et vous pour vivre. Qui a pris le meilleur parti, Dieu le sait. »

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Troisième partie

Étude sur Descartes

« Même les plus excellents esprits auront besoin de beaucoup de temps et d'attention... »

(Principes)

[Retour à la table des matières](#)

On m'a conté que Pierre Laffite, en un de ses cours toujours inspirés, comme on sait, de la pure doctrine de Comte, élevait de ses deux mains un livre carré, disant : « Voilà la grande œuvre des temps modernes. » C'étaient les *Méditations* de Descartes. Or le disciple, courant à ce précieux livre, aurait été surpris de n'y trouver que théologie au premier aspect, et métaphysique au mieux, genre de méditation dont Comte se gardait. Stendhal dit quelque part que Descartes paraît d'abord, en sa *Méthode*, comme un maître de raison, mais, deux pages plus loin, raisonne comme un moine. À cet exemple, et d'après l'idée téméraire que les moments dépassés ne sont point conservés, le lecteur de Descartes voudra peut-être distinguer l'illustre géomètre, qui subsiste tout, de l'aventureux physicien, depuis longtemps redressé, et encore plus du théologien, qui, a près tant d'autres, a mis en preuves ce qu'il croyait ; enfin il trouvera des branches mortes en cet arbre encore vigoureux. Cette manière de lire, assez et trop facile, le privera aussi du plus puissant maître à

penser que l'on ait vu. Car la partie d'évidence est ouverte, il est vrai, sur des profondeurs ; mais cela n'est pas un fait de l'histoire ; en n'importe quel homme les idées claires font énigme et scandale dès qu'il s'en contente. Et c'est trop peu aussi de dire que Descartes ouvre la voie ; car, soit dans ses hardiesses de physicien, où c'est l'erreur qui se voit d'abord, soit dans ses hardiesses de théologien, bien plus cachées, il marche dans la voie, et bien en avant de nous. Mais non point ange ; homme, et chargé de matière comme nous, empêché de passions comme nous, et gouvernant ensemble corps et âme selon la situation humaine. Bref, nul homme n'est plus entier que Descartes ; nul ne se laisse moins diviser ; nul n'a pensé plus près de soi. Sur quoi nous devons suivre le culte humain, qui enterre si bien les morts. Pendant que nous essayons d'accorder ici, de nier là, et enfin d'expliquer par le poids de l'histoire pourquoi il n'a peut-être pas tout dit comme il fallait, lui, par les lois non écrites de la gloire, il subsiste tout.

J'ai dit souvent que ce qui nous manque pour comprendre Descartes, c'est l'intelligence ; celui qui n'a pas cruellement éprouvé cela, il faut le plaindre, et lui faire honte de cette géométrie reçue. Toutefois cette remarque ne mènerait pas loin ; car si nous n'avons pas, par grâce, le génie de Descartes, qu'y pouvons-nous faire ? Lui-même a redressé d'avance, comme on verra, ce jugement de modestie, par la plus forte leçon de courage que l'on ait jamais entendue, puisqu'il a voulu appeler générosité cette puissance en nous qui fait que nous jugeons bien. Sommairement, disons que ce Prince de l'Entendement, mesurant l'entendement même, a refusé de chercher notre perfection par là et Dieu par là, rabaissant hardiment notre pouvoir de comprendre devant l'attribut du vouloir. Nullement pédant, et tout à fait gentilhomme, c'est sa manière propre, comme on l'apercevra, de refuser d'être difficile. Sévère entre tous par là, il nous refuse à chaque ligne cette excuse des paresseux qui voudraient dire que la sottise n'est point vocabulaire. Ainsi ce maître ne demande point respect, mais plutôt attention.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Troisième partie : Descartes

I

L'homme

« Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais. »

(Discours de la Méthode.)

[Retour à la table des matières](#)

L'homme est d'une belle époque, et qui n'a pas encore appris l'obéissance. L'ordre n'est point fait En toute l'Europe, c'est comme une immense guerre civile où chacun se bat pour son compte ; et même la mathématique ressemble à une guerre de partisans, où les habiles essaient quelque botte secrète. Tout homme est d'épée et d'entreprise, et choisit son maître. Nul ne trouve alors devant soi de ces devoirs tout écrits, qui de nos passions font sagesse. Il faut prendre parti. Descartes participe à ce mouvement, il ne s'en étonne point. Ce voyageur, ce militaire, cet homme de main ne nous est guère connu ; mais ce que nous savons de sa vie, quoique purement extérieur, et sans aucune vue sur les mouvements secrets, ne nous permet pas de l'oublier. Nous savons qu'il servit comme volontaire sous Maurice de Nassau, bientôt prince d'Orange ; qu'après deux ans il passa à l'armée du duc de Bavière ; deux ans plus tard, on le retrouve sous les ordres du comte de Bucquoy qu'il suivit vraisemblablement jusqu'en Hongrie. Enfin, après six ou sept ans de libres voyages, il se trouve en spectateur au siège de La Rochelle, et y reprend le service dans l'armée du roi jusqu'à la victoire. Voilà du moins la légende, telle qu'on la

trouve dans Baillet. Il y a bien de l'incertitude en ces détails, et même les historiens rejettent le dernier épisode, prouvant que Descartes venait d'arriver en Hollande au moment où La Rochelle fut prise. Toutefois, il faut dire que cet épisode n'aurait pas été inventé ni cru s'il ne s'était accordé au personnage ; et, dès que l'on veut connaître la caractèrè, les mœurs et les mouvements d'un homme, la légende n'est pas à mépriser.

Ce n'est donc point ici un clerc douillet, mais un homme vif et dur, impatient de délibérer, qui décide, qui tranche, qui se risque. Si lentes que fussent les guerres en ce temps-là, et quoiqu'elles laissassent du temps pour la curiosité, et du temps pour la réflexion, elles étaient fort brutales à des moments. Nous ne savons rien de Descartes combattant, si ce n'est que la tradition nous rapporte de lui deux mouvements très militaires. On sait que Descartes, passant dans la Frise Occidentale sur un bateau, avec un seul domestique, devina un complot de bateliers, soudain tira l'épée, et les tint en respect. Il avait alors environ vingt-cinq ans. Un peu plus tard, et près de ses trente ans, en raconte qu'il se battit contre un rival, en présence de dames, à l'une desquelles il faisait sa cour, et que, l'ayant désarmé, il lui fit grâce. C'était le temps des duels, et Descartes, faute d'une parade, aurait très bien pu mourir en une sottè querelle, comme mourut Sévigné. On aime à savoir qu'un sage se distingue des autres hommes, non par moins de folie, mais par plus de raison. Au reste, le lecteur trouvera dans le *Discours de la Méthode*, sous le titre : *Quelques règles de la morale tirées de cette méthode*, une doctrine de l'action à laquelle il ne manque rien. Descartes perdu en une forêt, et n'apercevant aucune raison de suivre un chemin plutôt qu'un autre, Descartes choisit pourtant, s'en tient à ce qu'il a choisi comme si ce qu'il a choisi était le plus raisonnable, et, par cette fermeté et cette suite, par cette fidélité à soi dans l'exécution, sauve ce choix de hasard, et le fait bon. Cette célèbre image, si nous la considérons assez, doit nous faire retrouver la démarche et même le geste de l'homme qui sut le mieux douter quand il fallait, croire quand il fallait, et toujours s'assurer de soi. Il est bon de dire ici que cet homme décidé dormait beaucoup, et restait volontiers couché même sans dormir. Ces contrastes, ces loisirs sans mesure, cette sorte de paresse que chacun emploie comme il veut, sont propres à la vie militaire, et font scandale au contraire dans les travaux de la paix. Descartes, dès le collège, échappait par faveur à la règle commune. Qu'il se soit jeté ensuite, et par choix, dans l'existence militaire, cela étonnerait si cette existence était la plus strictement réglée qui soit ; mais il n'en est rien ; la vie militaire se règle en réalité sur les nécessités extérieures. On peut penser que Descartes a toujours supporté sans peine les contraintes de l'événement pur, mais qu'il supportait fort mal les autres. Nous voilà à tenter de comprendre ce solitaire, et cette existence volontairement exilée. En ses jeunes années, il fut quelquefois homme de société ; à deux reprises, il vécut à Paris comme on vivait, goûtant fort la conversation, la musique et tous les honnêtes divertissements. Mais il n'y était jamais régulier, se cachant tout à coup en quelque faubourg ; ses amis le retrouvaient par hasard et le ramenaient, semble-t-il, sans peine. Ces traits ne sont point d'un misanthrope. En ses voyages, qui, au sortir de ses campagnes militaires, le conduisirent en toutes les parties de l'Allemagne, dans les Frises, en Hollande, en Angleterre, en Italie, nous le voyons marcher à petites journées, s'arrêter où il se plaît, rechercher tous les spectacles de la nature, et aussi le spectacle humain, couronnement à Francfort, jubilé à Rome. Et même, dans les vingt années qu'il passa ensuite en Hollande, il changeait encore de lieu fort souvent

toujours bien logé et bien servi, ayant jardin et chevaux pour la promenade, enfin liberté et loisir, lès plus grands biens à ses yeux. Même le plus humain en lui fut en dehors de l'ordre, comme cette Francine, sa propre fille, qu'il éleva jusqu'à l'âge de cinq ans comme eût fait une mère, qu'il perdit et qu'il pleura. Quel homme n'admira, non sans un peu de frayeur peut-être, cette existence appuyée seulement sur elle-même, repoussant et attirant, selon ses lois propres, tous les esprits en travail ? Ce roi d'esprit, qui traitait en égal avec la princesse Élisabeth, et que la flotte suédoise attendait au Zuyderzée, jusqu'à ce qu'il lui plût de partir pour le froid pays où il devait mourir, reçut en sa solitude, vers ses quarante-neuf ans, un cordonnier du nom de Rembrantsz, bon mathématicien, qui se fit connaître plus tard comme astronome, et avec qui il s'entretint plus d'une fois.

Ceux qui voudront bien lire le *Discours de la Méthode* comme ils liraient Montaigne, sentiront que Descartes est bien éloigné de révolte et de Fronde ; mais ils sentiront aussi que l'ordre politique y est pris tel quel, et sans aucune nuance de religion. Il y a un peu de mépris dans cette sorte d'obéissance. On le devine d'après cette existence militaire, qui choisit ses devoirs comme des exercices de patience, et aussi par cette fuite, qui, sous couleur de chercher un climat convenable, s'arrête au pays le plus libre et le moins encombré de majesté qui fût alors en Europe. Il est juste aussi de remarquer que les théologiens de ce pays ne le laissèrent en paix, après d'ardentes querelles, que sur l'intervention de hauts personnages, parmi lesquels peut-être l'ambassadeur de France ; et cela nous garde d'ordonner les forces selon les idées. Un des points de la doctrine cartésienne est que l'esprit se sauve et même gouverne par ce désordre des forces cosmiques qui ne pensent point. Comprenez ici ce regard noir. Toutefois il faut mettre à part, comme il faisait, l'autorité de sa religion propre, à laquelle il se soumettait de libre mouvement, et sans aucune hypocrisie, ainsi que j'essaierai de l'expliquer. Il reste une défiance, aussi sans hypocrisie aucune, à l'égard des cercles, des conversations, et enfin de l'ordre humain autant qu'il a la prétention de penser. Cela peut choquer. Il importe même beaucoup que le lecteur cultivé de ce temps-ci sente le choc, et se trouve comme déplacé un moment d'une époque où l'on ne sait plus obéir sans croire, et où l'on a coutume, en revanche, de se mettre à plusieurs pour penser. Cet avertissement porte plus loin qu'on ne croit, et l'on en trouvera la suite dans la doctrine, par ce trait essentiel, quoique difficilement saisissable, que les idées elles-mêmes y sont, d'une certaine manière, renvoyées à tous les genres de mécanismes finis, ce qui condamne d'avance les époques de vie collective, qui toujours reviendront, où le bon sens est compté comme un fruit de l'association. Les idées sont alors comme des machines. Or, il est bon de noter, comme une vue d'abord facile et de grande conséquence, que les machines sont partout en Descartes, mais partout définies, partout renvoyées à l'objet, partout nettoyées d'esprit, comme en effet elles sont. Et, sous ce rapport, il est bon que le lecteur garde en sa pensée, et en place centrale, le paradoxe assez connu de l'animal machine ; ce sévère jugement, qui veut redresser l'homme, est profondément étranger dans tout régime intellectuel où les doctrines font objet ; il faut alors que la controverse, et finalement l'essai, méthodes que l'on ose dire animales, soient des ordinaires moyens de la réflexion. D'après ce sentiment qui peu à peu s'éclairera, on jugera aussi de ces discussions étonnantes, qui sont à la suite des *Méditations*, où se font voir ensemble une politesse voulue, avec un commencement de mépris, bientôt marqué. Considérez à présent, ce beau portrait qui nous reste, et ne vous

trompez point à la sévérité qui en est le caractère. Les enfants se trompent souvent aux pères, parce qu'ils n'ont pas assez l'idée des travaux auxquels est due cette vie facile de l'enfance. Mme de Sévigné écrit à sa fille : « Votre père, Descartes. » Ce mot sonne bien ici, et en tous ses sens. Il traduit un mouvement de réflexion qui est le souvenir, et par lequel l'ordre établi rend hommage au créateur. C'est de la même manière que l'idée périrait toute sans le souvenir, au moins, du jugement qui l'a faite. C'est remonter à la source des idées. Nous devons apprendre ce pieux retour, qui est penser, et savoir dire aussi : « Notre père, Descartes. »

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Troisième partie : Descartes

II

Le doute

« Je ne saurais aujourd'hui trop accorder à ma défiance, puisqu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître. »

(Médit. I.)

[Retour à la table des matières](#)

Je ne résumerai point ces célèbres démarches après lesquelles Descartes, assis au coin de son feu, finit par se séparer de toutes ces choses qui l'entourent et presque de son propre corps, pour se retrouver seul en sa pensée ; deux fois seul, puisque de cette solitude et de ce silence nocturne, de cela même il s'est retiré. Cette prière de l'homme des nouveaux temps, qui est premièrement prière à soi, c'est dans les *Méditations* qu'on la trouvera. Cette effusion, cette paix, cette force retranchée en soi et qui se meut toute selon sa loi intérieure, cela surpasse toute notre prose, et même nos poètes. Il n'y a point d'abrégé qui donne l'équivalent de ce mouvement sublime. Mais plutôt, nous donnant cette vue de Descartes méditant, méditons là-dessus à notre tour, sans négliger aucune circonstance, comme ces disciples qui imitent le geste et la voix du maître, et, sans le savoir, donnent ainsi une aide de corps et de nature à leurs premières Pensées. Nuit et silence ; une paix bien gouvernée s'étend autour ; les choses familières sont en place. Descartes se lève, marche jusqu'à la fenêtre, jette un regard dans la rue, aperçoit des hommes en manteaux, ceux-là même que Rembrandt dessine, revient à son fauteuil, libre de hâte et de

crainte. Certes cela est à considérer. Car il arrive que les hommes doutent des choses, et se touchent eux-mêmes comme pour s'éveiller ; oui, mais dans un extrême malheur, ou dans un tumulte humain, ou devant quelque grande convulsion de la nature. En de telles circonstances, Descartes serait plutôt un homme de main, comme on a vu, Descartes, aux yeux de qui l'irrésolution était le plus grand des maux. Mais, maintenant qu'il médite, ce n'est point une inquiétude qui le saisit, ni aucune sorte de frisson. Il n'est point devant le Sphinx, ni à quelque tournant de route où il faudrait décider. Toutes les passions, au contraire, sont apaisées ; la belle prose en témoigne. Remarquons bien ce mouvement ; il choisit pour ce doute hyperbolique le temps où il est assuré de tout Voici le trait ; il doute parce qu'il le veut. C'est la marque de Descartes en toutes ses recherches, même géométriques, mêmes physiques, qu'il ne reconnaît le beau titre de pensées qu'aux pensées qu'il dirige et qu'il forme comme par décret. Son doute n'est point au-dessous de la croyance, mais au-dessus. Il s'assure d'abord ; et puis il doute sur ce qu'il croit ; il essaie cette solidité du monde ; il ne l'ébranle point Le vertige serait chose du monde et passion de l'âme ; l'irrésolution, de même. Rien de pareil ici. Bien plutôt, comme il résisterait devant les menaces du monde, le voilà maintenant qui se refuse à la confiance même, et qui défait fil à fil, avec précaution, ces choses si bien tissées. Ici, le regard du physicien ; ici l'existence nue devant la pensée nue. Ce n'est pas en une tempête que les vrais tourbillons se montrent, mais plutôt en ce morceau de cire, qu'il manie, qu'il approche du feu. On trouvera, dans cette célèbre analyse, encore un exemple de ce doute conduit, cherché, gouverné. Au reste n'importe quel objet est vrai et suffisant ; et celui-là même qui dort exprime la nature tout entière, sans aucun risque d'erreur ; mais non point pour lui. Observer, c'est refuser ce tout du monde, se donner de l'air en quelque sorte, et du recul. Rien n'apparaît que par le doute ; et, en suivant cette idée, nous aurons à dire que la célèbre Méthode, en toutes ses démarches, n'est que par le doute, qui permet le choix selon l'esprit. En la moindre pensée de Descartes est cet éveil, cette crainte de rêver selon le vrai. Encore mieux toutefois dans cette première démarche, qui va délibérément jusqu'à la supposition d'un esprit absolument trompeur, toute la puissance de l'esprit est essayée une fois. L'entendement y est dépassé, ce qui est entendre ; l'esprit se découvre enfin à lui-même sans autre fonction ni moyen que le doute, l'indubitable doute. « S'il me trompe, je suis », telle est sa première pensée de Dieu. Car ce n'est pas peu d'avoir cette idée-là, qu'il pourrait bien me tromper. Il a cette puissance de me tromper, soit ; mais j'ai cette puissance de me défier. Elle suffit. Je suis esprit.

Descartes marque ici un temps d'arrêt. Il faut l'imiter. Il faut méditer sur cette richesse et pauvreté ensemble. C'est là qu'il faudra toujours revenir. Mais richesse ? Quelle richesse ? Tout ce qui est naturellement cru est déchu du rang de pensée. Toutes ces fidèles apparences, oui, et tout cet ordre qui nourrit notre corps, mais qui n'a point mandat de gouverner nos pensées. Nous sommes privés d'appeler vérité ce qui plaît au corps ; c'est une fausse richesse que nous perdons là. Regardons de plus près, nous autres ; nous y gagnons de croire comme il faut. La nature est assez forte, et de toute façon il faut s'y fier, non pas toutefois jusqu'à lui laisser le gouvernement de nos pensées. Je veux encore ici revenir à l'homme, qui, dans le Discours de la *Méthode*, se montre si bien en pied. Cette croyance de religion, Descartes s'y fie, tout comme aux mœurs, comme aux lois ; mais aussi il ne tourne point ses investigations par là. Il ne se paie point de mauvaises raisons ; il ne veut point du tout de raison.

« Conserver, écrit-il en ce manuel de l'homme d'action que je citais, conserver la religion dans laquelle Dieu m'a fait la grâce de naître. » Il a dit d'abord et du même ton : Obéir aux lois et aux coutumes de mon pays. » Tout cela est très sérieux, par ce parti de croire qui vient de savoir bien ce que c'est qu'examiner. La première sagesse, et qui éclate même dans la géométrie, est de ne point tout examiner. Et c'est sans doute par une faible idée de l'entendement, toujours mêlé à l'imagination dans nos ambitieuses pensées, que nous ne cessons point d'appliquer l'entendement à tout. Il y a donc un art de croire, que Montaigne aussi savait, quoique par un doute moins conduit moins actif, moins fort, enfin par une réflexion diffuse. Ici l'esprit ose bien plus, et, par une séparation et un refus sans exemple, soutient l'art de penser sur l'art de croire, définis tous deux par la séparation même, violente une fois, violente toujours. Cette précaution mène loin.

Il faut suivre maintenant le doute en action, le doute, créateur de l'ordre. Au vrai, dans nos moindres pensées, ce qui fait que nous avançons et gagnons quelque chose est toujours que, doutant de ce qui paraît, nous rabaissons ce que nous pensions d'abord au rang de ce qui mérite seulement d'être cru. La marche de la réflexion est toujours de déposer ce qui occupait notre vue, et de le mettre sous nos pieds comme des fascines. Mais c'est la géométrie qui en donne le meilleur exemple, et le plus facile, surtout dans ses commencements. Car l'imagination, quoique disciplinée, ne cesse pas de se jouer dans les figures, et de nous offrir ses preuves agréables, qui ne sont toutefois que des croyances. Descartes ne méprisait point ce secours des figures, comme on peut voir dans les Règles pour la direction de l'esprit ; et il a dit plus d'une fois explicitement que, dans la ma-thématique, l'imagination et l'entendement sont toujours ensemble. Mais il n'en est aussi que plus attentif à refuser les preuves d'imagination. Suivez cette idée d'après vos connaissances d'écolier. Remarquez que les premières propositions du géomètre sont de celles que chacun peut croire ; et la première opinion ici est qu'il n'est pas besoin de tant de peine pour démontrer ce que chacun voit aisément. Or, c'est là-dessus qu'il faut douter, et sévèrement douter, sans quoi on peut bien appliquer la géométrie, mais en ne peut nullement l'inventer. C'est le doute renouvelé, le doute hyperbolique, qui fait être la droite. Toutes nos pensées correctes concernant la droite supposent que nous rejetons continuellement ce que le tracé voudrait nous dire, ce qu'il ne cesse jamais de nous dire, et qui a un air de vérité. D'où aussi ce beau scrupule de demander expressément ce que l'auditeur accepterait sans peine. Et la règle des règles, qui est de ne jamais laisser entrer dans la définition que ce qu'on y a une fois reçu, fait paraître cette police de l'esprit par volonté, qui est au-dessus de l'entendement, et qui éclaire l'entendement, cependant que la figure, renvoyée aux choses, et purement chose, règle les mouvements de l'imagination et tient le corps en respect. Tel est le géomètre en ordre de bataille. Retrouvons, dans le premier jugement du métaphysicien, cette discipline des puissances inséparables, tenues à leur rang, imagination, entendement, volonté, qui soutient toujours le vrai géomètre.

Recueillons, donc, cette leçon de force. Sur le douteux, il faut croire ; le doute n'y ajoutera rien, n'y éclairera rien. C'est décider, c'est prendre parti. Lisez la deuxième règle de morale, dans le Discours, vous y trouverez Descartes en une forêt, où, parce que tout est douteux selon la nature, l'esprit prend un parti tout nu, sans ombre de preuve ; et cela même est une raison de persévérer. Au contraire, dans l'assurance même que donne la nature, en cette

chambre bien close, en cette ville bien policée, dans le moment de ce sommeil agréable que la veille même nous offre, et de ce songe aux yeux ouverts, quand se montrent les preuves d'usage, quand le parti, descendu dans le corps, offre visage de raison, c'est alors que l'esprit refuse, et ainsi commence d'être pour soi. En sorte que c'est l'objet même qui porte le doute, disons même l'idée, autant qu'elle est objet et étalée. Ce degré de l'idée à l'esprit, ce pas étonnant, ce recul, cette opposition de soi pensé à soi pensant, c'est la méthode, et c'est l'âme de l'âme.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Troisième partie : Descartes

III

Dieu

« Que si vous entendez seulement ce qui est très parfait dans le genre des corps, cela n'est point le vrai Dieu. »

(Rép. aux Deuxièmes objections.)

[Retour à la table des matières](#)

Il faut premièrement considérer ici d'un œil cartésien, et sans aucune nuance de religion, cette immense existence qui nous tient de toutes parts, qui est tellement plus puissante que nous, mais qui n'est pourtant que mécanique. Mécanique, c'est-à-dire extérieure à soi. Cette idée sera plus loin, je l'espère, tirée tout à fait hors de l'image, et l'on saura ce que c'est que matière. Toujours est-il qu'il n'y a point dans les *Principes*, où de tourbillons en tourbillons, cet univers est comme étalé, la moindre marque d'effroi ou seulement d'étonnement. Bien plutôt Descartes a exprimé avec force l'imperfection radicale qui est attachée à ce genre de grandeur, et qui consiste en ceci que rien n'y est en soi, et que cette espèce d'être par défaut nous renvoie toujours, soit à ses alentours, sans quoi il ne serait point comme il est, soit à ses parties, dont il est composé. Ce double rapport, qui est toujours de composé à composant, définit ce que Hegel nommait la fausse infinité ; cette idée est profondément cartésienne. Aussi ce n'est point par là que nous devons chercher cette perfection qui existe par droit, et dont le moins parfait est une suite et une dépendance.

Encore une fois, il ne s'agit ici que de ne point prendre l'image pour l'idée, ni le mesuré pour le mesurant. Rien n'avertit mieux peut-être à ce sujet-là que le souci que fait voir notre philosophe, en ses *Réponses*, de n'être point pris pour un saint Thomas à peine renouvelé. Or, saint Thomas argumentait ainsi. Par le nom de Dieu, on entend un être tel que rien de plus grand ne puisse être conçu ; mais c'est plus grand d'être en effet et dans l'entendement que d'être seulement dans l'entendement ; Dieu est donc, par sa définition, en effet et dans l'entendement. Cet argument plait. Mais qui ne voit que l'extérieur y est pris comme grandeur vraie et perfection vraie ? Qui ne voit que l'imagination veut y étaler ses grandeurs d'apparence, au vrai insuffisantes par essence ? Cet argument se retrouve sous diverses formes au cours de l'histoire, et l'on attribuait déjà à Aristote, mais faussement à ce que je crois, l'argument célèbre de la première cause, ou du commencement absolu ; les causes, disait-on, nous renvoient à d'autres causes, et rien n'est suffisant ; il faut donc s'arrêter. Il suffit de dire ici que la philosophie d'Aristote, quoique profondément opposée à celle de Descartes, comme la doctrine de l'animal machine suffit à le faire voir, ne se contente pourtant point de poursuivre le rapport extérieur selon les pièges de l'imagination, et que, par le rapport de la puissance à l'acte, elle touche à la grande idée que nous devons former maintenant. Il n'en est pas moins qu'au regard d'Aristote c'est l'univers qui enferme le grand secret, l'univers, dont Descartes, moderne en cela et plus qu'aucun de nous, au contraire se détourne, et par une vue d'entendement, comme peut-être on l'apercevra à la fin. Mais comme on ne peut tout dire à la fois, il suffit présentement de ne vouloir point chercher la perfection en cette poussière cosmique, de mille façons agitée et secouée, et enfin de savoir que c'est vers le sujet pensant qu'il faut chercher perfection. Sans cette remarque, qui en Descartes revient partout, et qui nous ramène toujours au « Je pense donc je suis », les célèbres preuves, surtout ramassées comme elles sont dans le *Discours*, seraient impénétrables.

Ce commentaire veut être utile au lecteur. Il ne dispense point de lire. Le mieux est donc que je retrouve l'idée capitale en suivant les chemins qui me paraissent les plus naturels et faciles ; après cela, on aura chance de reconnaître que les célèbres preuves de Descartes n'ont qu'un sens et n'en peuvent avoir qu'un. Descartes a donc gagné cette étonnante victoire de s'égaliser, par le doute, au prince des ténèbres ou malin génie, supposé aussi puissant qu'on voudra. D'où me vient donc, demande-t-il, cette puissance qui défie toute puissance ? Non point certes de ce que je forme telle idée de géomètre et puis telle autre. Assurément ces idées me satisfont tout à fait. Mais, outre que le doute hyperbolique les atteint encore dès que je les compose et que je les conduis un pou loin, puisqu'il faut alors que je me fie à ma mémoire, à est assez clair pour moi que je ne sais pas tout et qu'il y a, même dans l'art de combiner, d'immenses domaines qui sont aussi inaccessibles pour moi que ces autres cieux derrière les cieux. Je sais que je me trompe souvent, mais il est encore bien plus évident que j'ignore beaucoup et que j'ignorerai toujours beaucoup. Comme entendement, je suis donc limité ; je connais ici mon imperfection, ce qui suppose déjà que j'ai quelque idée de la perfection. Mais tout n'est point dit encore. Cette idée de la perfection, qui me conduirait à chercher comme autour de mes idées quelque totalité des idées, est encore négative. Dire que je ne sais pas tout est la même chose que dire que je ne suis point partout ; ainsi l'infinité d'un entendement ressemble à la fausse infinité des choses, qui toujours renvoient à d'autres. Et, dans le fond, si je n'étais

qu'entendement, j'ignorerais, je ne saurais pas que j'ignore. Mais pourquoi chercher par là, quand j'ai part à la perfection, à la positive perfection, par ce pouvoir de douter qui me rend plus fort que tout pouvoir de tromper ? Dieu est par là, et non pas contre moi et ennemi, mais pour moi et ami. J'ai secours contre le malin génie, et ce secours est de Dieu à n'en pas douter. Or, ce pouvoir de douter, c'est le libre arbitre même. Et Descartes nous enlève ici toute occasion d'hésiter sur ce qu'il veut nous faire entendre, remarquant qu'on ne peut avoir du libre arbitre plus ou moins, mais qu'on l'a infini, ou bien qu'on ne l'a pas du tout. Toutefois, serrant cette idée de plus près, je veux une bonne fois juger, comme de ce point élevé du doute, d'où je vois loin, cette fausse Infinité et toute étalée. Non seulement je la juge, d'après ce rapport extérieur qui suppose, de l'autre côté de la limite, toujours quelque autre chose ; mais, bien plus, découvrant cette loi de dépasser, qui m'emporte au loin, et même plus loin que le plus loin, je m'aperçois que le pouvoir de penser la limite enferme d'avance que toute limite sera dépassée. Et le rapport tout près de moi, comme de un à deux, enferme d'avance toute suite de nombres, et toute suite de suites. Bien loin que je puisse prévoir que cette addition d'objet à objet finira par dépasser mon pouvoir d'ajouter, tout au contraire j'aperçois clairement qu'il n'en sera jamais rien. Ainsi parait, enfermant d'avance l'infinité des parties, ainsi parait l'autre infinité, qui est sans parties. Enfin se montre le pouvoir de juger, d'emblée dépassant, même dans le concevoir, toute accumulation possible du concevoir.

Dieu n'est donc point entendement parfait ; et, de même qu'il ne s'agit point de passer du petit au grand, et de ce qui n'occupe qu'un lieu à ce qui occuperait tout le lieu, de même, et par les mêmes raisons, il ne s'agit point de passer de ce qui sait une chose et puis une autre à ce qui saurait tout. Le rapport extérieur se montre encore ici, par ceci que la variété des idées n'a de sens que comme un reflet de la variété des choses, c'est-à-dire de cette existence mécanique qui nous renvoie toujours à quelque autre objet. Cette étendue d'idées et ce désert d'idées ne nous approche point de perfection, mais nous fait sentir au contraire une imperfection radicale. Cela paraîtra peut-être encore mieux quand nous en serons à la théorie de l'erreur. Mais, dès à présent, il faut écarter cette interprétation, commune, on peut le dire, à tous les Cartésiens petits et grands, et que Spinoza a mise en forme pour l'effroi de tous, je veux dire cette immensité d'entendement où tout est compris et compté, « étalé et abstrait », comme dit Lagneau ; enfin ce Dieu objet, pour ne pas dire ce Dieu chose.

Dieu est esprit. Là-dessus tous s'accordent. Mais qu'est-ce qu'esprit ? Voilà le point. Ce n'est pas sans raison que je demandais un temps d'arrêt tout à l'heure, et une suffisante méditation sur ce pouvoir de douter de tout à la rigueur, qui est l'âme de toutes nos pensées. Maintenons essayons de retrouver par nos petits moyens cette puissante idée, que Descartes n'explique guère, mais qu'en revanche il pose en toutes ses avenues, sans l'atténuer jamais. N'est-il pas de bon sens que savoir une chose après une autre n'est pas savoir mieux, mais que c'est toujours la même opération, bien ou mal recommencée ? Nous honorons tous, sous le nom de jugement, un savoir limité, mais parfait en ses limites. Et nul sage n'a jamais remplacé le problème de savoir bien par le problème de savoir beaucoup. Il n'y aurait point de vérité pour personne si le savoir s'augmentait à la manière des choses et dépendait de l'étendue. C'est dire que les preuves n'arrivent point sur nous comme des

météores, qui forceraient les heureux témoins. Au contraire, toutes les preuves sont voulues et faites, et jamais ne sont subies, et la réflexion ne cesse jamais d'éprouver les idées et de les dissoudre par le refus ; telle est l'âme des preuves. « En ce sens, dit Jules Lagneau, le scepticisme est le vrai. » Cette forte idée n'est pas aisée à développer. Le majestueux édifice des connaissances acquises s'y oppose toujours. Descartes a du moins éclairé la route, et jusqu'à éblouir, par la doctrine de la liberté en Dieu. Quoiqu'il soit étourdissant de soutenir que les vérités sont telles en Dieu parce qu'il les veut, ce n'est pourtant qu'une forte manière de dire ce qui s'est montré ci-dessus bien plus près de nous, à savoir que la perfection est au-dessus de l'entendement.

Revenons à l'humain le plus proche ; nous. n'avons pas loin à revenir. Je crois que la doctrine qui vient d'être sommairement exposée est le texte de nos méditations à venir, je dis pratiques et urgentes. La libre pensée, tant et si vainement décriée, a sans nul doute une valeur de religion. Mais il y aura toujours deux religions, dont l'une médite et l'autre administre.

L'opposition du janséniste et du jésuite n'est pas d'un moment ; car l'esprit humain ne vit pas de lui-même ; il lui faut des vérités et des preuves, et un accord d'assemblée. Toutefois, chacun sent bien aussi qu'il n'y aurait pas de preuves si Dieu n'était au-dessus des preuves. Il y aurait donc un refus à ce monde des choses, et à ce monde aussi des preuves achevées et finies ; un refus qui serait l'âme de la religion. Ici est le germe de l'irréligion, et les théologiens, qui menèrent une guerre si dure contre Descartes. le sentaient bien. Ce monde thomiste, ce monde des preuves administrées, fera toujours sommation et menace au solitaire qui prend pour centre de religion la fonction ascétique de douter quelquefois de tout. Mais toujours, en revanche, l'Atlas qui porte ces choses fera au moins le geste de les déposer, osant dire, et de par Dieu, qu'il n'y a point de choses jugées dans le domaine de l'esprit. Bref l'hérésie ne cessera jamais de sauver l'Église. Car il y a deux manières de craindre Dieu. L'esprit fort craint le Dieu extérieur ; l'esprit faible craint le Dieu intérieur, charge lourde en effet. L'invisible et le visible développeront toujours ainsi leur opposition, qui est corrélation.

En Descartes. l'accord est fait, par une vue supérieure à nos vues. Descartes eut comme on sait des visions prophétiques à la suite de quoi il fit vœu d'aller à Lorette, et y alla en effet. Jeux de l'imagination, ces rêves et ces pèlerinages, au regard du penseur qui écrivit les *Méditations*.

Mais de ce que Dieu est premièrement le Dieu de nos pensées, ce qui revient à dire que Dieu est véridique, à ne suit pas seulement que nous ne sommes jamais trompés que par nos passions ; à suit encore qu'il n'y a rien qui soit faux dans les apparences, et que finalement la structure du corps humain en doit rendre compte. Par exemple, cette superstition qu'il nous conte qu'il avait de préférer les visages où les yeux louchaient un peu, n'est fausse que par les raisons de fantaisie qu'on en voudrait donner ; mais elle est vraie autant qu'elle exprime une expérience ou empreinte autrefois reçue et qui a joint ce genre de visage à la joie d'aimer. De la même manière cette apparence du soleil à deux cents pas dans le brouillard, si opposée à première vue à l'idée du soleil que forme l'astronome, doit pourtant être expliquée, et l'est en effet, par la structure des yeux et par le brouillard. Et c'est même de cette apparence, mesurée au réticule, mesure qui est apparence encore, que, par refuser et

conserver ensemble, l'astronome approche d'évaluer l'immense distance et, par la distance, l'immense grandeur, la masse, les mouvements. C'est de la même manière que l'angle est mesuré d'après la longueur de l'ombre, et qu'aussi le bâton brisé, apparence interrogée par des siècles d'hommes, nous fait connaître la surface de l'eau et le mouvement même de la lumière. Et si le penser ne peut pas toujours confirmer le croire, car il faudrait donc savoir tout, du moins en toutes nos perceptions est distingué ce qui vient du corps humain et y doit être renvoyé, de façon qu'il n'y ait plus d'idoles ; et c'est par de telles remarques, en leur ample développement, que s'achève cette grande idée que Dieu ne peut nous tromper. Ainsi celui qui a le mieux distingué ces deux puissances, d'entendre et d'imaginer, est aussi celui qui s'accommode le mieux de les joindre. Certainement donc il va à Lorette comme il va en tous lieux de spectacle et de société, en vue de connaître et éprouver l'union de l'âme et du corps ; mais sans doute y éprouvait-il encore quelque chose de mieux, l'accord de ces deux puissances, et de la même manière que dans ce rêve prophétique, où sans doute les images furent de parfaits symboles. Mais il faut avoir médité longtemps sur le *Traité des Passions* si l'on veut pouvoir développer cette médecine supérieure, à laquelle il dut, si on l'en croit, de prolonger sa vie jusqu'à la cinquantaine, contre la prédiction des médecins.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Troisième partie : Descartes

IV

Le morceau de cire

« Il faut donc demeurer d'accord que je ne saurais pas même comprendre par l'imagination ce que c'est que ce morceau de cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le comprenne. »

(Médit. II.)

[Retour à la table des matières](#)

On comprend que je me prive de citer, et de mettre ici Descartes en morceaux. Quelques lignes seulement : « Prenons par exemple ce morceau de cire ; il vient tout fraîchement d'être tiré de la ruche, il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli... » Il faut lire tout ce passage de la *Deuxième Méditation*, et plus d'une fois. Il nous suffit maintenant de retrouver Descartes vivant, Descartes devant la chose, Descartes en qui perception et attention ne sont jamais séparées. C'est un beau trait de lui d'avoir attendu de rencontrer la neige pour en penser quelque chose, heureux alors, selon sa propre expression, que les idées lui tombassent du ciel. Ce n'est pas ici un homme qui arrange ses idées au mieux, mais bien plutôt il pense l'univers présent, et il ne pense rien d'autre, comme on a vu aussi dans ses méditations sur le doute, où c'est des corps présents et perçus, le feu, la lampe, les manteaux, que l'âme rebondit. Telle est la règle de réflexion, toujours méconnue. Mais il s'agit maintenant de savoir ce que je pense d'un corps réel. Et cette célèbre analyse du morceau de

cire consiste en ceci, que j'en puis changer la forme en le maniant, la solidité en l'approchant du feu, jusqu'à voir périr couleur, odeur et consistance, je dirais jusqu'à voir perdue cette cire, en vapeur, en flamme, en fumée. « La même cire demeure-t-elle encore après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure ; personne n'en doute, personne n'en juge autrement. » La cire n'est donc point cette odeur, cette couleur, cette consistance, cette figure. Les sens ne la saisissent point en son être ; c'est l'entendement qui la doit poursuivre. Mais non point hors de la perception ; quoi que je doive penser du morceau de cire, « c'est le même que j'ai toujours cru que c'était au commencement ». Mais qu'en dois-je penser ?

Ici le lecteur méditant tombe comme dans un trou. Il ne faut pas avoir peur, mais plutôt, délivrés maintenant de l'image, suivre intrépidement une idée dont personne ne doute. Je brûle donc cette cire, ou bien je la volatilise ; elle se perd en cet univers ; mais l'entendement l'y suit toujours. Les atomes, comme nous disons, de carbone et d'hydrogène, ne sont point détruits ; ils ont leur lieu et place. Mais posons encore qu'ils soient détruits, nous n'entendons pas par là autre chose que ceci, c'est qu'ils soient dissociés ou divisés, méconnaissables en des arrangements nouveaux dont nous n'avons peut-être pas l'idée ; mais enfin, les morceaux ou fragments ou éléments de cette cire, quels qu'ils puissent être, sont certainement quelque part, loin ou près, en telle direction ou en telle autre, séparés ou agglomérés, se rapprochant de tels éléments, s'éloignant de tels autres, contrariant ou favorisant ici ou là quelque mouvement de feu ou de vapeur, ou bien pris de nouveau dans quelque solide, feuille d'arbre ou coquillage. Je les ai perdus de vue, je ne sais pas dire précisément ce qu'ils sont ni où ils sont, mais ils sont parties de cet univers ; il n'en sont point sortis. Je répète, avec notre philosophe : « Personne n'en doute, personne n'en juge autrement »

Ils sont quelque part, ici ou là ; je ne puis vaincre cette pensée. Aucun d'eux n'est en même temps ici et là ; c'est dire qu'ils tombent sous des dimensions déterminées, qu'un certain rapport de direction et de résistance est vrai à chaque instant entre eux et les autres choses. Tel est leur être, dont je ne puis les dépouiller. Qu'est-ce donc que cette existence, qui peut être rompue et dispersée de mille manières, mais qui ne cesse point de concourir avec toutes les autres choses, poussant et poussée, pressant et pressée ?

Ici regardons bien. La chose étendue de Descartes a fait scandale aux yeux de presque tous les penseurs. Je dis bien aux yeux ; car, sous le nom d'étendue, ils veulent se représenter un vêtement sans déchirure qui recouvre toutes choses, ou bien un espace vide qui les contient toutes. Or, disent-ils, cela n'est qu'une forme de notre représentation, et comme un rapport jeté d'une chose à l'autre, selon lequel elles sont jugées loin ou près, grandes ou petites. Or, puisqu'il faut dépouiller cette étendue des couleurs, des sons, des contacts, comme l'analyse ci-dessus exposée nous y invite, et qu'il faut même nier de la chose réelle toute forme déterminée qui lui appartiendrait en propre, il reste quelque forme indéterminée et creuse, comme serait l'espace des géomètres, où toutes les formes et tous les mouvements sont également possibles. Et c'est un peu trop fort, pensent-ils, de dire que la matière se réduit à cela et n'est que cette forme vide. En quoi ils se laissent conduire encore une fois par l'imagination. Entre autres choses qui étonneront longtemps, Descartes a dit, et plus d'une fois, que les mathématiques exercent principalement l'imagi-

nation. Cela nous invite à former ici non point l'image de l'étendue, mais l'idée même de l'étendue, et par l'entendement seul, c'est-à-dire à penser l'extérieur absolument, l'existence matérielle seule, enfin la chose nue. Or, nous y étions, sans abandonner un seul moment l'idée commune, l'idée dont personne ne doute ; nous y étions, mais à la condition de tirer tout à fait l'idée hors de l'image. Qu'est-ce donc que cette existence extérieure ? Qu'en dois-je penser correctement, si je la déshabille, comme dit énergiquement Descartes, et la considère toute nue ? Ce que je trouve, c'est l'étendue absolument, c'est-à-dire ce qui est extérieur dans le sens plein du mot, et, si l'on ose dire, essentiellement extérieur. Quand nous disons que notre cire, même perdue en fumée et vapeur, est certainement quelque part, nous voulons dire qu'elle est en rapport de voisinage et d'échange avec d'autres choses, de façon qu'elle soit changée de leurs changements, et eux réciproquement des siens. À cela se borne son être ; elle n'est aussi ce qu'elle est que par cette dépendance réciproque entre ses parties ; et c'est ce que la mécanique nous représente et nous permet d'imaginer. Mais il faut encore surmonter ces images, où nous mettons quelque chose de nous-mêmes, enfin former maintenant l'idée même de l'existence. Et cette idée consiste en ceci, qu'aucune chose matérielle, comme telle, n'a une nature intérieure et propre, mais qu'au contraire toute chose matérielle est absolument dissoute en ses parties et en les parties de ses parties, chacune d'elles n'ayant d'autre propriété que les modifications qu'elle reçoit des voisines et, de proche en proche, de toutes.

Les atomistes ont, bien avant Descartes, saisi ce caractère de la chose ; et tout leur effort est à dire que l'atome n'est rien par lui-même, et au contraire reçoit du choc des autres toutes ses propriétés, en sorte que la science des choses revient à former des combinaisons, gravitations, courants et flux d'atomes. Or, à suivre Descartes rigoureusement, dans sa sévère analyse, on reconnaît que l'atome est comme un être auxiliaire, et, à proprement parler, un secours d'imagination. On lui laisse solidité et forme ; mais dans solidité et forme se retrouve encore le rapport extérieur, ou rapport de composition. La chose réduite à elle, ou l'existence nue, c'est que jamais aucune de ses parties n'est quelque chose en soi, mais qu'au contraire tout de la chose est extérieur, de façon que la plus petite partie n'est à chaque moment ce qu'elle est, que par le flux, le frottement, la pression de toutes les autres choses. Encore une fois, nul ne pense autrement, s'il pense. Mais l'imagination nous persuade toujours que le poids est dans la chose pesante elle-même, et inhérent à elle, que la couleur est dans la chose colorée, et inhérente à elle. Pourtant chacun sait, dès qu'il est un peu instruit, que le poids de ce morceau de plomb change du pôle à l'équateur, et même, à bien regarder, selon la lune ; et chacun sait bien aussi que telle couleur n'est qu'une façon de renvoyer la lumière, et qui dépend du flux de la lumière aussi, en sorte que si la lumière n'avait des rayons jaunes, l'or serait noir. Il faut appeler qualités occultes ces qualités qui sont supposées inhérentes à telle partie de matière, et qui devraient subsister encore à l'intérieur de la chose, quand tout, autour, serait changé. Il n'y a point de telles qualités, les médecins le savent ; mais Descartes est sans doute le seul qui ait formé l'idée qui les exclut absolument. L'existence est ici pensée comme telle, et la nécessité pure se montre, pour la première fois peut-être, bien distincte de la fatalité ; car rien n'est dit et rien n'est pensé en cette poussière tourbillonnante qui use enfin toutes choses, belles ou laides, d'un même frottement, d'après la loi de fer qui soumet n'importe quel être à tout ce qui n'est pas lui. Nous n'avons pas fini de former cette idée virile, par laquelle

l'existence du monde est enfin posée. C'est ici que trouve son terme, par une forte contemplation, cette dialectique interminable qui de nos rêves voudrait faire un monde. C'est qu'il fallait former l'idée de l'existence pure, sans aucun mélange. Et, puisque les qualités occultes reviennent toujours par l'empire de l'imagination, cette analyse du morceau de cire sonnera toujours comme le plus beau poème. Car l'idée mythologique laisse échapper la beauté du monde, si profondément sentie par tous. Et au contraire la seule idée de cette mer continuellement secouée et déroulée, et de tout l'univers autour, extérieur aussi à lui-même, sans projet et sans pensée aucune, touche enfin au sublime pressenti par les poètes d'après le sentiment d'une vraie grandeur, on dirait cornélienne, qui surmonte cette fausse grandeur.

Je dirai peu du mouvement et seulement pour signaler que Descartes a toujours été attentif à le retirer en quelque sorte de la chose mue pour le réparer aux alentours, ou plutôt pour le penser comme un rapport entre la chose et d'autres choses. On s'étonnera de trouver dans les *Principes*, et sans aucune ambiguïté ni restriction, une doctrine encore aujourd'hui nouvelle, d'après laquelle le mouvement n'est qu'une relation entre un corps et les corps voisins. Cette idée plait d'abord, par des jeux d'imagination qui s'y rapportent ; mais elle dépasse bientôt la mesure des esprits moyens, par ceci que les qualités occultes ou inhérentes devant être niées ici encore, il faut que la force vive, ou l'élan de la niasse, soit détachée de la chose mue et rapportée au champ environnant. Car supposer en un corps qui se meut une force intime, et comme un mouvement concentré et en réserve, c'est bien vouloir penser que c'est réellement ce corps qui se meut, mais c'est oublier la loi de l'existence, d'après laquelle un changement est déterminé entièrement par la situation et le changement des objets autour. Toute force inhérente est mythologique, comme toute qualité inhérente est mythologique. La puissance du calcul, et la fidélité à la foi jurée, sont un doute nos seules ressources si nous voulons ici vaincre tout à fait l'antique image d'un désir dans la flèche qui vole. Je laisse aux héros de l'entendement cette idée difficile ; j'admire seulement que Descartes, sans l'avoir suivie bien loin, l'ait du moins formée.

Il est plus aisé de comprendre pourquoi les Cartésiens résistèrent aux idées des Newtoniens concernant l'action à distance. Au vrai ces forces centrales n'étaient que des abrégés, et je ne pense pas que la doctrine cartésienne, d'après laquelle une partie n'est mue ou déplacée que par ses voisines, trouve aujourd'hui des contradicteurs. Si l'on regarde maintenant à ces atomes d'aujourd'hui, aussi compliqués que des mondes, on conclura, il me semble, que notre physique est toute cartésienne ; mais peut-être, d'après ces explications, et si insuffisantes qu'elles soient, espérera-t-on de comprendre qu'il n'en pouvait être autrement.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Troisième partie : Descartes

V

Géomètre et physicien

« Supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. »

(Disc. de la Méthode.)

[Retour à la table des matières](#)

Afin de ne pas me perdre dans des résumés qui n'expliqueraient rien, je considérerai seulement deux exemples, qui n'offrent point de difficultés supérieures, et qui sont propres à faire voir ce que c'est que l'esprit cartésien devant la nature. Premièrement, en sa *Dioptrique*, Descartes veut comprendre comment se peut représenter la déviation de la lumière, soit par réflexion, soit par réfraction. Il suppose une bille lancée ; toutefois ce n'est point sur cette hypothèse que je veux attirer l'attention, mais plutôt sur l'analyse même de ce mouvement, supposé que la bille rencontre, soit un obstacle dur qui la renvoie, soit un obstacle faible qui seulement la ralentit. Voici l'analyse, pour laquelle il n'est pas besoin de figure. Dans la première supposition, la bille rencontre un obstacle dur, c'est-à-dire tel qu'il puisse changer la direction, mais non pas la vitesse, du mouvement. Cet obstacle est plan ; selon l'entendement, il ne peut être autre ; et, bien mieux, le plan ne peut faire obstacle qu'à un mouvement qui le rencontre normalement ; une telle rencontre est la perfection de la rencontre ou, si l'on veut, un tel obstacle est la perfection de l'obstacle.

Observez comment le géomètre éclaire la mécanique en y transportant sa constante méthode, qui détermine toujours le fait par l'idée. La rencontre étant ainsi définie, l'obstacle étant parfaitement dur, et le mouvement ne pouvant qu'être renvoyé, il est clair qu'il le sera selon la normale même, puisque, tout étant égal autour de la normale, il n'y a pas de raison pour que la bille, elle-même parfaitement ronde, soit déviée d'un côté plutôt que de l'autre. Ce genre de raisonnement étonne toujours ceux qui ne savent point penser l'idée dans l'image. Mais voici une autre invention de géomètre, et d'immense portée. Considérons le cas où la bille rencontre obliquement le plan. Qu'est-ce à dire, obliquement ? Cela ne peut être défini par le plan, car, par rapport au plan, je ne vois que deux directions qui ne soient pas ambiguës ; le mouvement normal au plan le rencontre absolument ; le mouvement parallèle au plan ne le rencontre absolument pas. C'est à ces deux mouvements qu'il faut ramener le mouvement oblique, et il suffit pour cela de supposer, à la place du mouvement oblique, deux mouvements ensemble, l'un normal au plan, l'autre parallèle. Il est traité du premier comme il a été dit plus haut, et, quant à l'autre mouvement, puisqu'il ne rencontre jamais le plan, il doit seulement être continué le même, en direction et en vitesse. La recomposition des deux, après la rencontre, donne aisément le tracé du mouvement réfléchi, et la loi d'égalité entre l'angle d'incidence et l'angle de réflexion. J'insiste sur le procédé de décomposition, employé maintenant si souvent qu'on n'y pense plus guère. Ce que j'y trouve de hardi, et bien propre à distinguer l'entendement de l'imagination, c'est qu'en un sens la bille rencontre le plan, en un sens non ; et c'est ce qu'on ne comprendra point si l'on ne sait pas ce que c'est qu'un plan.

L'exemple de la réfraction fait encore mieux paraître, peut-être, cette force d'esprit. On suppose maintenant que la bille traverse un plan, comme serait une toile tendue, en perdant seulement quelque chose de sa vitesse ; et l'on retrouve ici encore, par la même analyse du mouvement oblique, ce mouvement parallèle qui ne rencontre pas du tout la toile. Ici l'imagination ne peut point du tout se substituer à l'entendement, parce qu'une partie du mouvement semble rester d'un côté de la toile ; aussi j'ai vu que des esprits, que je croyais géomètres, résistaient ici, disant que cette analyse est fautive, et ne réussit que par hasard. Toujours est-il qu'en suivant les définitions, on arrive très simplement, par la recomposition des deux mouvements, l'un qui a perdu de sa vitesse, et l'autre qui s'est continué le même, à déterminer les angles d'incidence et de réfraction d'après le rapport des vitesses dans les deux milieux. Laissant de côté le problème d'optique qui mènerait fort loin, je veux seulement que le lecteur admire ici cette hardiesse du géomètre qui décide que l'obstacle plan traversé, quelle qu'en soit la nature, ne peut diminuer la vitesse du projectile que selon la normale au plan ; ce n'est pourtant que refuser les effets qui ne résultent point de la définition du plan. Aucun exemple n'est plus propre à faire comprendre ce que c'est qu'une idée et ce que c'est qu'un événement. Au sujet des actions et réactions entre un fluide et un plan résistant, problème que le moulin à vent proposait déjà, on a assez dit que nul ne sait exactement ce qui se passe dans le heurt oblique de l'air contre la toile tendue ; c'est qu'aussi une toile tendue n'est pas un plan ; c'est que l'air s'attache de mille manières aux inégalités de la surface, et qu'il y rebondit ; c'est que la pression même déforme la surface. On essaie donc des milliers de fois, et le succès vaut connaissance. Or, ce genre de connaissance est celui que Descartes refuse toujours, et jusque dans la mathématique, où les trouvailles heureuses des praticiens devancent quelquefois la démarche assurée du vrai

géomètre. La méthode, qui prescrit d'aller du simple au complexe, impose au contraire de reconstruire, selon des définitions, un événement théorique qui s'expliquera entièrement par elles. Et la question est seulement de savoir ce qui arrivera selon l'idée. L'écart entre l'idée et l'événement révélera d'autres conditions, qu'il faudra définir de façon qu'elles puissent entrer dans le problème. Cette marche assurée, que la géométrie nous enseigne, est trop souvent oubliée dès qu'il faut choisir entre pouvoir et savoir. Or, il ne manque pas de praticiens infidèles, et dans la mathématique même. C'est ainsi que, faute d'avoir assez réfléchi, et en géomètre, sur cet exemple simple, on admettra, comme il faut bien, mais on admettra sans savoir pourquoi, que toute pression contre un plan est normale au plan. C'est le propre des esprits faibles, de présenter comme une supposition arbitraire mais qui réussit, une idée qu'ils ne savent plus former. L'arrogant pragmatisme résulte en réalité de ce que l'imagination remplace par de simples procédés les idées de l'entendement. J'ai choisi ces deux exemples parce que l'idée qui leur est commune, de remplacer une oblique par ces projections sur deux axes bien déterminés, outre qu'elle couvre toute notre mécanique et toute notre physique, est l'idée mère de la géométrie analytique, immortelle invention de Descartes.

La théorie de l'aimant, que l'on trouve dans les *Principes*, fera paraître ensemble le géomètre et l'homme des tourbillons. Descartes s'est d'abord présenté à lui-même toutes les expériences connues sur le rapport des aimants aux aimants et des aimants à la terre. Portons seulement notre attention sur ceci qu'un aimant libre, au voisinage d'un aimant fixé, se tourne jusqu'à ce que les pôles de nom contraire soient en regard l'un de l'autre et le plus près possible l'un de l'autre. Où notre philosophe se garde de reconnaître quelque attraction ou répulsion à distance, mais aperçoit les effets d'un flux invisible de particules, d'abord sortant d'un des aimants et ne pouvant entrer dans l'autre, mais le heurtant et détournant, puis, quand les pôles de nom contraire sont en regard, passant aisément de l'un dans l'autre, ce qui les maintient en cette position et même les rapprocherait. Je passe sur les détails, mais je retiens l'invention propre au géomètre ; ce sont ces parties cannelées, c'est-à-dire tournées en vis, dont il y a deux espèces, dont les unes se vissent à droite et les autres à gauche, ce qui permet, les unes ne pouvant jamais passer dans les canaux qui conviennent aux autres, de concevoir un double flux circulant en deux sens à l'intérieur de la terre, sortant chacun par un des pôles, contournant la terre avant de rentrer dans l'autre, et traversant les aimants en ce parcours. On remarquera que la différence de ces deux espèces de particules est géométrique et qu'elle répond pour l'entendement à cette dualité des pôles qui est le principal fait de l'aimant. Il est vrai aussi que cette condition ne suffit pas, et qu'il faut encore supposer, dans les conduits des métaux, de petits obstacles pliables, plus souples dans le fer, plus rigides dans l'acier et la pierre d'aimant, et qui, une fois couchés dans un sens par un premier passage, gênent ou même empêchent tout à fait le passage en sens inverse. Tout cela supposé, qui revient à des chocs et des rencontres, il faut reconnaître que les paradoxes de l'aimant sont tous expliqués, les parties cannelées circulant bien plus aisément dans l'aimant, l'acier et le fer que dans l'air, où, au contraire, elles sont en partie rebutées, en partie déformées et usées, en partie renvoyées, ce qui explique le double flux à l'intérieur de l'aimant et autour ; où nos physiciens doivent reconnaître le principal de leurs pensées là-dessus, et peut-être toutes, s'ils veulent bien, encore cette fois, tirer l'idée hors de l'image.

Je veux donner un regard aussi, mais sommairement, à la théorie de l'arc-en-ciel, que Descartes conduisit aussitôt à la perfection, par une vue purement géométrique. L'arc-en-ciel devait être, pour le physicien, le phénomène de choix, par ces cercles qu'il trace dans l'apparence, et qui avertissaient énergiquement et devaient réveiller l'esprit géomètre. Il suffit de découvrir que l'angle de réfraction dépend des couleurs pour expliquer ces cercles colorés dont la perfection est d'abord miraculeuse. Et cet exemple était propre à faire saisir la différence entre ce qui paraît et ce qui est, puisque deux hommes ne voient jamais en même temps le même arc-en-ciel. J'ai voulu faire entrevoir, en ces raccourcis, que, parmi tant d'observateurs scrupuleux, Descartes est peut-être le seul qui, devant les merveilles du monde, soit resté strictement fidèle à l'esprit.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Troisième partie : Descartes

VI

L'animal

« Car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties ; la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés. »

(Tr. des Passions.)

[Retour à la table des matières](#)

Ici éclate la puissance de l'esprit, et cette force de refus qui lui est propre. Car croire que notre chien pense, sent, et veut, c'est notre lot, comme c'est notre lot de croire que le poids de cette boule de plomb est en elle. Et même il faut dire que l'apparence de reproche ou de prière dans les yeux d'un animal familier est parmi les plus touchantes, et réellement impossible à vaincre tout à fait. Aussi l'on peut parier que le lecteur rejettera avec une sorte de colère le célèbre paradoxe de l'animal machine, tel qu'il est présenté dans le Discours. C'est qu'il n'est fondé ici que sur des raisons extérieures, et qui paraîtront toujours faibles, si l'on ne fait pas attention que les difficiles méditations du philosophe concernant la chose pensante et la chose étendue conduisaient là tout droit et y conduiront toujours. Mais c'est une occasion aussi d'estimer -à son juste prix le sévère entendement, car c'est l'idée d'humanité qui se montre ici, et qui se sépare. Une charité, si l'on ose dire, qui va jusqu'à l'animal, sera toujours faible, par ceci que la sympathie ainsi étendue, et encore fortifiée par le jugement de l'esprit, ne dispense point l'homme d'exercer sa puissance de

défense et de conquête, ce qui, par un raisonnement familier à tous, mettra en question, l'humanité même. Au lieu qu'en suivant l'héroïque jugement cartésien, c'est par notre force, et non par notre faiblesse, que nous aurons respect de l'homme. Je demande donc qu'usant de franchise avec lui-même, le lecteur renvoie ici la croyance à son rang, et qu'il ne pense point ici selon les rencontres, mais selon les vraies notions. Qu'il se remette donc en esprit l'opposition même de l'esprit et du corps. L'esprit est indivisible, et se montre aisément supérieur à toute immensité des choses, puisqu'il la dépasse aussitôt et sans peine ; le corps est au contraire absolument divisé, mais plutôt essentiellement division, et sans pensée aucune, ni rien qui y ressemble. Descartes devait donc refuser un sens quelconque à cette expression commune qu'une âme est dans un corps. Comment autrement ? Comment ce qui pense tous les corps et leurs différences, et leurs distances, et tous leurs rapports, serait-il enfermé dans les limites d'un corps ? Mais, plus rigoureusement encore, disons qu'en un corps, et par la notion même de corps, tout est en dehors et extérieur, jusque-là que la nature même d'un corps ne lui soit jamais intérieure ; tel est le principe du mécanisme. En sorte que, quand Descartes aurait voulu faire quelque exception pour les corps vivants, d'après leur structure et leurs étonnantes actions, il ne le pouvait point. Cette idée, sévèrement maintenue, a assuré au philosophe plus de deux siècles d'avance en ces difficiles recherches sur la nature humaine, où nos propres passions nous bouchent la vue.

Il fallait donc considérer le mécanisme du corps vivant comme on fait l'aimant, où il faut remarquer qu'un enfant supposerait bien aisément des sympathies et des antipathies. Ce n'était que reconnaître, en quelque force vitale prétendue, ou en quelque âme végétative, encore une de ces qualités occultes, définies comme inhérentes au corps, et définies aussi d'après ce qu'il s'agit d'expliquer, comme est la vertu dormitive de l'opium, mais comme est aussi la chaleur dans le corps chaud, le poids dans la masse, et la masse elle-même, d'après le jugement des ignorants. Et il faut convenir que l'instinct, de nos jours, est encore pour beaucoup d'hommes une propriété inhérente aux corps vivants ; mais c'est peut-être qu'ils n'ont point surmonté d'abord réellement les difficultés de la physique, imaginant encore la chaleur comme un être migrateur qui passe d'un corps dans un autre. Descartes ne pouvait s'y tromper, attentif toujours à ce qu'il pensait dans chacune de ses pensées. Mieux qu'aucun autre peut-être, et pour les siècles d'hommes à venir, il a séparé ce qui est sentiment dans la couleur, et l'a détaché de la chose, contre ce que le sentiment nous conseille, et même nous impose, disant que ce soleil, centre d'un tourbillon, d'où sont dirigées toutes ces pressions qui font lumière dans nos yeux, n'est que situation et régime de mouvement, sans cet éclat et cette chaleur que tous lui renvoient en leur hymne de gratitude. C'était ramener en nous plaisir et souffrance, et enfin toute l'âme en notre âme. Pareillement, ne point vouloir chercher comment l'aimant attire l'aimant ou le repousse, mais chercher seulement quel est l'invisible tourbillon dont le choc et le remous pressent les aimants de côté et d'autre, n'est-ce point vaincre une apparence bien puissante, et nier ici énergiquement une sorte d'âme minérale ? L'âme des bêtes n'est point d'autre espèce. Penser l'amour et le désir en ces mouvements des bêtes, comme en n'importe quel mouvement, c'est ne rien penser. Homère disait que la flèche désire la blessure ; qui a vaincu tout à fait cette métaphore, il a vaincu toutes les autres, et toute mythologie. Dès que les corps vivants sont des corps, ils tombent sous la notion de corps, ils ne

reçoivent plus que le rapport extérieur, ou, si l'on veut, mécanique, et tout est dit. Il reste à expliquer la nutrition et le mouvement des vivants par la combinaison de parties plus ou moins ténues, plus ou moins mobiles, d'après cette idée directrice que la structure, le mouvement, la situation, devront rendre compte de tout. Descartes a poussé cette physiologie positive bien plus loin qu'on ne dit. Après Harvey, et dans un temps où cette découverte était livrée aux disputeurs, il a retrouvé la circulation du sang et décrit les valvules du cœur. S'il s'est trompé sur le mécanisme des battements du cœur, encore s'est-il trompé comme il faut, voulant expliquer l'issue brusque du sang par une dilatation due à la chaleur ; c'était toujours soumettre la biologie à la physique. Toutefois, parce qu'il n'a pas reconnu un muscle dans le cœur, et parce qu'il s'est représenté trop sommairement la contraction musculaire, c'est par là surtout que ses vues de physiologies sont dépassées. Pour le système nerveux, au contraire, où il y a plus à concevoir qu'à observer, il a dit le principal, expliquant assez bien, par la rapide et invisible circulation de corpuscules dans les nerfs, ce cheminement du choc depuis les sens jusqu'au cerveau, et, en retour, cette irradiation vers les muscles, selon des chemins qui dépendent de la situation à la fois et de la coutume, ce qui rend compte des réactions. Tel est, sommairement, l'animal machine.

L'homme machine en est une suite, et toute la théorie des passions, autant qu'elle dépend du corps humain, est conduite d'après cette supposition. Au vrai, la peur, la colère, les mouvements de l'amour, le rire, les larmes, font sentir à chacun de nous, de la façon la moins équivoque, que nos pensées sont liées, dans le fait, à des mouvements qui ne dépendent pas plus de nous que les mouvements de la vie. Que je tremble, que je fuie, que je m'irrite, que je frappe, cela ne requiert pas plus des motifs, des pensées, une volonté, que si la pupille de l'œil se rétrécit devant une vive lumière. On sait trop que le gouvernement de soi ne va pas sans de grandes difficultés, souvent même insurmontables ; et cela s'explique assez par l'intime dépendance qui nous joint à cet animal machine de forme humaine, lequel réagit d'abord comme il vit, et sans notre permission. Mais aussi on n'y doit supposer aucune malice, ni aucun genre d'âme inférieure, aucune pensée séparée et comme perdue, enfin rien de ce que l'esprit paresseux rassemble sous le nom d'inconscient. Si l'on réfléchit sur cette doctrine, qui risque d'être toujours populaire, on y retrouvera une erreur aimée. L'animal fut longtemps adoré, par cette pensée qu'on lui supposait ; l'amitié que l'on ne peut toujours s'empêcher de montrer pour les animaux familiers est aussi une sorte de culte. Un penchant bien plus fort nous porte à supposer des pensées en notre semblable d'après ses actions ; toutefois le plus rapide examen fait comprendre qu'il faut en rabattre, et que la justice interdit de supposer en nos semblables d'autres pensées que celles qu'ils avouent, ou bien d'autres pensées que des généreuses et avouables. Mais nous ne manquons guère de supposer en nous-mêmes des pensées d'après nos mouvements ; ainsi nous nous composons un caractère d'après l'humeur, et une humeur d'après des actions et réactions qui nous sont étrangères, et qui résultent seulement des circonstances. Par exemple d'après un brusque mouvement devant un homme que je vois pour la première fois, j'aime à penser que son caractère et le mien se révèlent comme ils seront toujours, ce qui revient à supposer des pensées dormantes qui s'affrontent sans la permission du jugement. Et, puisqu'il est assez clair que, dès que l'on suppose de telles pensées, on les a réellement, cet exemple et tant d'autres font comprendre qu'il faut choisir, et qu'il s'agit ici bien moins d'une recherche du vrai que d'une

police de l'esprit. Descartes choisit donc de n'être, en son humeur, que chose mécanique ; et par ce décret nos passions sont renvoyées à l'ordre des choses. Ce ne sont jamais que mouvements, maniables plus ou moins selon qu'on les connaît, comme sont les mouvements de la nature autour de nous. Et c'est ici le lieu de remarquer que la philosophie de Descartes est tout à fait purgée de fatalité. On le comprendra par cette remarque que la fatalité consiste en un mélange indigeste de l'esprit et du corps, où la pensée est comme une pièce sourde et aveugle dans un mécanisme, et où, en revanche, les forces mécaniques participent de cette suite, de cette obstination et même de ces ruses qui sont propres à la pensée. L'opposition entre la liberté et la nécessité ne se change en corrélation que si l'on a d'abord défait ce mauvais mélange.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Troisième partie : Descartes

VII

L'union de l'âme et du corps

« Toutefois, j'ai ici à considérer que je suis homme. »

(Première Méditation.)

[Retour à la table des matières](#)

Que le cours de nos pensées dépende beaucoup de ces mouvements qui se font machinalement dans le corps, c'est ce que chacun éprouve par une fièvre, par une peur, par une colère. Qu'en retour, la volonté puisse changer grandement le corps, par le pouvoir qu'elle a de le mouvoir et de le retenir, c'est ce que connaissent ceux qui ont maîtrisé la peur et gouverné leur corps en des actions difficiles, et c'est ce que Descartes ne met jamais en doute. Et chacun sait bien que, dans les cas ordinaires, il peut allonger le bras, se lever, marcher, s'il le veut ; mais chacun sait aussi que, dès qu'il néglige de vouloir et qu'il reste dans l'irrésolution, le corps se charge de fuir, d'esquiver, de trembler, et même d'essayer, soit par des mouvements de coutume, soit par les seuls mouvements de la vie. Le problème humain se trouve ainsi posé en chacun. Il n'y a que l'extrême maladie et l'extrême terreur qui réduisent l'homme à l'état de machine pure. Et, comme cette limite de la volonté dépend beaucoup aussi de ce qu'on ose, il faut donc toujours, sans se préoccuper de la limite, se gouverner soi-même le mieux qu'on peut. C'est pourquoi Descartes,

allant ici au bout du problème, appelle générosité, dans son *Traité des Passions*, le sentiment que l'on a de son libre arbitre, joint, selon sa forte expression, à la ferme résolution de n'en manquer jamais. Par cette vue hardie et sans précédent, Descartes est homme d'action, et maître de pratique pour tout l'avenir humain ; car, quelques doutes que l'on puisse former concernant la puissance de la volonté, ces doutes n'ont de sens ni de limites que sous la condition que l'on essaie de tout son cœur. Quand on ne fait que mettre en lumière une fois de plus cette idée royale, c'est une raison suffisante pour écrire sur Descartes après tant d'autres.

Que l'âme agisse sur le corps, et le corps sur l'âme, c'est donc un fait de l'homme. Mais ce n'est qu'un fait. Le premier courage et le plus profond courage est de se tenir là. Essayons de construire une représentation mécanique de cette union ; il est clair que nous ne le pourrons pas, parce qu'un des termes, la pensée, comprend, enveloppe, et d'une certaine manière contient l'autre, le corps ; l'autre et l'univers autour. Cet immense pouvoir, qui mesure les lieux et les distances, ne peut revenir à s'accrocher comme une chose à ce petit mécanisme. Enfin ce qui conçoit la mécanique repousse le rapport mécanique. Il faut un corps pour pousser ou heurter un corps ; l'action mécanique se joue de partie à partie. Cette âme, qui connaît son propre corps, le monde et Dieu, ne peut connaître qu'elle pousse le corps comme un doigt pousse un rouage, ni se voir logée dans le corps comme un pilote invisible. Qu'on y pense bien, il y a une contradiction ridicule à enfermer l'âme dans le corps, dans ce même corps qu'elle connaît limité et environné par tant d'autres choses. Et comment ce qui enferme d'avance tous les lieux possibles, qui en fait la comparaison, pour qui le loin et le près sont ensemble, c'est à-dire en rapport, qui ne sépare jamais sans joindre, qui ne peut rien. penser hors de soi sans le penser par cela même en soi, qui ne connaît la limite que dépassée, qui est enfin le tout de tout, et même encore le tout des possibles, comment cet arbitre universel serait-il prisonnier dans une partie, et borné là ? Attaché là, oui ; mais ce n'est pas la même chose. Que la suite de nos pensées dépende de ce sac de peau, dont les limites nous sont si familières ; que nous ne puissions contempler le tout que du poste où nous sommes, que cette position ne puisse être changée que par mouvement et travail, avec peine et risque, nous le savons d'abord confusément, par la sommation de la douleur, et nous ne cessons jamais de l'apprendre. Mais cette dépendance ne ressemble nullement à cette condition des corps, qui est que chaque partie est limitée et portée et mue par les autres. Notre corps est soumis à cette loi de l'existence, idée que Spinoza développera amplement ; c'est par ce frottement et cette usure que nous serons chassés quelque jour de l'existence ; mais ce n'est nullement ainsi qu'une pensée suit une pensée ; car c'est le tout de l'univers qui devient autre en notre représentation, -pendant que dans notre corps une partie chasse l'autre. Et c'est ce que l'expérience fera finalement sentir à ceux qui cherchent sans préjugé. Toutefois ne pas savoir où est l'âme, ne pas pouvoir dire si la volonté, la mémoire, la combinaison sont ici ou là, ce n'est rien encore, et ce n'est que sagesse forcée. Il faut savoir que ces questions n'ont point de sens et que toute l'âme est liée à tout le corps. Là-dessus, Descartes est ample et suffisant, allant jusqu'à dire, et plus d'une fois, que c'est seulement par la vie de société, de divertissement, d'action et de voyage, que l'on connaît l'union de l'âme et du corps. Avis donc aux hommes de cabinet. À force de chercher, bien vainement, comment cela est possible, ils oublieront que cela est.

Toutefois Descartes n'ignore pas cette relation singulière qui ramène toujours au cerveau celui qui cherche le siège de l'âme. Il suit depuis les yeux jusqu'au cerveau la marche du choc le long des cordons nerveux ; il sait que la coupure du nerf supprime la vision, le toucher, la douleur, selon les cas ; et, au rebours, il sait que l'on peut souffrir d'un membre que l'on n'a plus. L'âme lui semble donc unie plus spécialement au cerveau, puisqu'il ne cesse de se répéter à lui-même que l'âme est jointe à tout le corps indivisiblement. Il cherche donc quelque partie du cerveau où tous les mouvements du corps viennent se rassembler ; il croit la trouver dans la glande pinéale, et, là-dessus, aucun physiologiste ne le suivra ; n'empêche que, par cette vue, il écarte tout à fait ce mirage des localisations cérébrales qui a vainement occupé tant d'hommes éminents, et qu'enfin il ne se lasse pas de dire que l'âme n'est pas en cette glande plutôt qu'en aucun autre lieu, que cela n'a point de sens, et qu'il faut seulement penser que tel mouvement de la glande, qui toujours rassemble tous les mouvements du corps, correspond à un certain changement dans nos pensées, et qu'inversement tel vouloir veut cette glande de telle façon, et, par cet intermédiaire, le corps entier toujours. D'où ressort, si l'on y fait attention, cette grande idée que, comme l'âme ne se divise point, et agit toute sur tout le corps, au rebours ce n'est jamais tel petit mouvement d'une partie du corps qui change telle de nos pensées, mais que c'est tout le corps, indivisible aussi en un sens par les nerfs et le cerveau, qui traduit les mouvements vitaux, la nourriture, les battements du cœur, les gestes et les actions ensemble, par une action sur l'âme qu'il n'est pas au pouvoir de l'esprit de représenter. Il ne manque point de physiologistes, et principalement dans l'école française, qui sont enfin arrivés, par les chemins de l'expérience tâtonnante, à prendre cette idée directrice comme la meilleure qu'ils sachent, jusqu'à considérer ce dualisme de Descartes comme la vérité expérimentale la mieux assurée. Au vrai, il s'agit moins ici d'une vérité d'expérience que d'une de ces présuppositions, comme sont les géométriques, qui relèvent de l'entendement législateur, et qui seules peuvent donner un sens à une expérience quelconque. Ainsi le Prince de l'Entendement n'a pas fini de gouverner nos pensées.

Comment psychologie et physiologie ainsi jointes conduisent à une doctrine des passions, la plus vivante, la plus neuve, la plus accessible au lecteur cultivé, la plus obscure aux philosophes, c'est ce qu'il n'est point facile d'expliquer plus brièvement que Descartes lui-même. Le *Traité des Passions de l'âme*, si célèbre et si peu lu, est de toutes les œuvres de Descartes celle qui se laisse le moins résumer. Oeuvre d'homme, si fortement bornée à l'homme, d'emblée accessible à tout homme soucieux de se gouverner. Au reste il n'a fait qu'y mettre en ordre ce qu'il proposait, en ses lettres, à la princesse Élisabeth, contre les chagrins, contre l'ambition trompée, contre la fureur, contre la fièvre lente, enfin contre les tumultes d'une âme fière, toujours en querelle avec elle-même. Mais qui donc, en ce monde d'égaux, tous promus à la pensée, qui donc n'est pas prince et exilé ? J'annonce, sans crainte aucune de me tromper, que le lecteur, s'il n'est point gâté par la manie de réfuter, trouvera dans ce livre étonnant de suffisantes lumières sur la condition réelle de l'esprit humain, sur le jeu des, émotions et des sentiments qui ne cessent de colorer nos pensées, et, par-dessus tout, sur ce compagnon difficile, sur la mécanique étonnante qu'est notre corps, si près de nous, si intime à nous, et si étrangère. Mais aussi ce livre n'est point de ceux qu'on pourrait lire une fois et dont on garderait l'essentiel en sa mémoire. Soit dans l'analyse des pensées, soit dans la description des gestes et des mouvements secrets, c'est le détail

qui importe, et c'est la puissance du style rustique et beau qui soulève, Disons seulement ici qu'on trouvera trois choses dans ce Traité, et qui sont inséparables, quoique formant trois ordres distincts. Une physiologie des passions, d'abord, qui n'emprunte rien aux pensées, et qui dépend seulement des mouvements par lesquels le corps humain s'accroît et se conserve ; puis une psychologie des passions, qui n'emprunte rien aux organes, et qui fait connaître que les passions sont passions de l'âme ; enfin une doctrine du libre arbitre, sans laquelle il faut reconnaître que le nom même de passion, si énergique, n'aurait point de sens. C'est l'affaire du lecteur attentif de faire tenir ces trois ordres en un tout qui lui représentera fidèlement sa propre vie.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Troisième partie : Descartes

VIII

Imagination, entendement, volonté

« Il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc arbitre que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue ; en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. »

(Médit. IV.)

[Retour à la table des matières](#)

Puisqu'il faut revenir à la connaissance, et avant de dire quelque chose de la célèbre méthode, il n'est pas mauvais de rassembler sous la réflexion trois ordres, au lieu de deux et puis deux. Ce qui intéresse ici tout homme, ce n'est pas tant d'opposer deux à deux ces trois termes, que de saisir ce continuel l'inférieur au supérieur, qui fait toutes nos

Car peut-être ne comprend-on jamais bien que l'imagination n'est pas l'entendement, tant que l'on n'a point dépassé l'entendement. Et c'est une loi assez cachée, mais dont on saisit du moins les effets, que ceux qui veulent rester au terme moyen retombent aussitôt au-dessous. Il faut donc faire, et plus d'une fois, comme une revue de ces trois ordres, à travers lesquels Pascal s'est élevé si haut mais qui sont en chaque ligne de Descartes comme une création continuée.

Premièrement, la situation de l'esprit humain est telle qu'il exprime d'abord et toujours les changements et vicissitudes du corps humain, et qu'il n'enchaîne d'abord que selon le mouvement des humeurs, ce qui est imaginer. Mais, secondement, l'esprit humain exprime aussi la nature des choses, pourvu qu'il se délivre, autant que cela se peut, de cet empêchement qui résulte des affections du corps humain et c'est entendre. Par exemple, le soleil est, premièrement et toujours, ce mouvement parti de l'œil et répercuté en tout le corps ; et, toutes les fois qu'un rayon de soleil nous éblouit, nous retournons là ; mais enfin l'astronome mesure le soleil, le renvoie à sa distance, et tente même de dire de quels gaz il est fait. Toutefois il faut comprendre, et c'est le troisième point, que cette purification ne se fait pas seule, et comme par un mécanisme qui serait bien monté en Descartes et moins bien en presque tous ; mais, au contraire, que toute la puissance du vouloir est à l'œuvre dans la connaissance, ce qui est juger. Ces trois notions étant rassemblées et tenues en ordre, de façon qu'elles restent distinctes aussi comme il faut, on arriverait peut-être à apercevoir ici une théorie de la connaissance qui est bien loin d'être développée toute, mais qui se présente du moins comme un abrégé irréprochable. Et c'est pourquoi l'on n'a point fini de réfuter Descartes, ni de revenir à Descartes. Comme on voit dans les *Réponses* qu'il répète toujours la même chose, et non sans impatience, parce qu'il ne voit point le moyen de faire paraître facile ce qui est difficile, ainsi nos faibles objections le laissent entier, et l'on peut dire qu'il nous attend toujours.

L'âme étant intimement jointe à un corps vivant qui réagit énergiquement et sans cesse devant ce qui le conserve et ce qui le menace, il ne se peut point que ces mouvements ne se traduisent en de vives affections dans l'âme, qui sont plaisirs, douleurs, désirs, craintes. Mais, parce que l'âme est indivisible, ces affections de l'âme sont aussi des pensées. C'est dire que l'âme se représente d'abord et toujours un univers selon les réactions du corps. Par exemple, de ce qu'un chat nous a griffés en notre enfance, ou de ce qu'un mets nous a donné par accident quelque dégoût, nous nous défions par la suite de ce genre de bêtes et de ce genre de mets, jugeant que les chats sont de perfides bêtes, et que la salade est nuisible à la santé. C'est tout à fait de la même manière que nous jugeons que l'affection du bleu et du rouge est dans la chose même, ou bien la chaleur, ou bien le poids. Dans le fait, nous arrivons tous à redresser quelques-unes de ces erreurs.

Descartes conte qu'il trouva quelque agrément aux visages féminins dont les yeux louchaient un peu, jusqu'au jour où il se souvint qu'une amie de son enfance et tendrement, aimée, avait aussi ce défaut. Avant qu'il eût fait cette réflexion, la joie du philosophe était donc jetée comme une couleur de beauté sur certains visages, sans qu'il sût pourquoi. Ici paraît une cause de nos erreurs, qui est que nous n'entendons point, ou que nous entendons mal, ce qui est dans notre jugement. Mais cette cause n'est que de privation ; ignorer n'est point se tromper. Et puisque nous pouvons nous préserver de l'erreur si nous suspendons notre jugement, il apparaît que la cause positive de nos erreurs est que, sans attendre de savoir, nous nous précipitons à juger. Ainsi, dans l'imagination se montre toute la pensée, soit que je la nomme entendement quand elle estime les formes et les distances de l'objet qui plaît ou déplaît, soit que je la nomme volonté lorsqu'elle s'élance à juger que ce qui plaît ou déplaît est en effet utile ou nuisible. Une imagination qui n'enfermerait ni idée ni jugement ne serait plus du tout une pensée ; il faudrait la définir comme un

mouvement du corps humain seulement ; telle est l'image nue. Voilà déjà une idée d'avenir, et à laquelle beaucoup reviennent, c'est que l'image qui n'est qu'image n'est rien du tout dans l'esprit.

L'autre idée, selon laquelle l'entendement conçoit et la volonté juge, a quelque apparence d'artifice, car qu'est-ce que concevoir sans juger, et, comme dit le prudent Spinoza, qu'est-ce que se représenter un cheval ailé sinon affirmer qu'un cheval a des ailes ? La volonté serait donc partout dans les idées ; et puisqu'il y a une nécessité dans les idées qui définit l'entendement, la volonté se trouvera donc déterminée aussi. Pour parler autrement, tout n'est pas libre dans la pensée libre ; et même, dans ce qui est éminemment pensée, il n'y a plus rien de libre ; par exemple, je ne puis pas penser que deux cordes égales dans le cercle ne soient pas à la même distance du centre. J'ai connu de bons esprits qui reviennent toujours se heurter là, disant qu'on ne pense point comme on veut. On sait que Descartes a tenu ferme ici, refusant de soumettre Dieu aux vérités. Mais quoi de l'homme ?

En de tels passages, où l'on soupçonne que l'esprit humain s'empêche lui-même, comme dit Montaigne, on connaît le prix d'un auteur auquel on puisse se lier tout à fait. J'en connais deux, Platon et Descartes. Prenons donc de Descartes le courage qu'il faut pour tenir ensemble et fermement deux idées, sans voir d'abord comment elles s'accordent, sans se hâter d'en sacrifier une. Commencant par l'entendement, je crois bon pour chacun d'éprouver encore une fois les meilleures preuves, soit d'arithmétique, soit de géométrie, soit de mécanique, et de suivre même dans *l'Analytique* de Kant tout le système de l'entendement, d'où l'on éprouvera que l'entendement est quelque chose. Et à est très important que le mélange d'imagination, que l'on trouve toujours en telle ou telle preuve, ne nous impose point ce qu'on pourrait appeler un doute d'humeur, ou un doute de fantaisie. Il y a une sorte de honte à combattre l'entendement en restant au-dessous de l'entendement, ce qui est prendre la difficulté de comprendre pour une raison de douter. Le vrai doute, comme on l'a dit plus haut, n'est pas au-dessous de l'entendement, mais au-dessus.

Enfin l'on ne mérite jamais assez de douter. Descartes savait déjà plus de choses qu'homme au monde, lorsqu'il s'avisait de douter de tout. Dans le fond, il se peut bien, comme Jules Lagneau le donnait à entendre, que la notion de liberté soit manquée en presque tous, par une notion paresseuse de la nécessité antagoniste, de même qu'il est déjà clair que la liberté pratique est souvent sans prises, faute d'un obstacle premièrement estimé selon son invincible résistance. Il n'y a d'esprit fort que par le savoir, dont Pascal est le modèle, mais trop peu suivi en ce qu'il a appris, trop tôt suivi en ce qu'il défait. Avant de douter, donc, soyons assurés.

Toutefois l'autre idée, d'un esprit libre en toutes des démarches, ne doit point non plus être oubliée. Cela ne se peut. Car, puisqu'il y a mal penser et bien penser, c'est donc que la meilleure ordonnance dans les idées ne paraît point seule, et qu'il faut s'y mettre. Poussant même l'idée à son extrême, je demande ce que serait un penseur qui penserait réellement que son jugement se fait de lui-même et qu'il n'a qu'à l'attendre. Ce serait une sorte de fou lucide ; mais ces deux termes se repoussent. Il n'y a de conscience au monde que si l'on refuse l'apparence ; ou bien, pour dire autrement, il n'y a d'apparence que refusée. Dans le fait, les plus puissantes idées, et les plus précises, ne

paraissent que si on veut. Sans considérer d'autre exemple que la ligne droite, il est clair qu'elle n'existe point, qu'elle n'est jamais donnée ni conservée, et qu'elle n'est pensée que si on en jure. Ce beau jeu de faire l'idée et de la soutenir, jusqu'à savoir qu'elle périclète toute par la moindre négligence de ce que l'on se doit à soi-même, c'est le jeu du vrai géomètre. Et ceux qui croient que les idées existent et nous attendent retombent à l'imagination. C'est ainsi qu'il arrive qu'en comptant bien je perds les nombres, comme il en est pour les machines à calculer, qui n'enferment aucun nombre, mais seulement des caractères et des pièces de mécanisme. Allant jusqu'à saisir qu'il n'y a point de souvenir d'un nombre, ni d'aucune idée, mais seulement d'un mécanisme correspondant, on se connaîtra créateur encore de ce qui ne peut être autre ; et telle est peut-être la condition humaine.

Homme, seulement homme, cela n'a peut-être point de sens. Cet appel à Dieu libre, libre devant les vérités, libre de les faire être, libre de les faire autres, est bien touchant dans un homme qui n'est qu'homme. Car d'où sait-il Dieu ? Mais n'est-ce pas une manière de dire que le jugement en l'homme est autant au-dessus de l'entendement que l'entendement lui-même est au-dessus de l'imagination ? Nous n'avons pour la plupart qu'une faible expérience de ce que c'est qu'inventer. N'est-ce pas comme si l'on disait que nous n'avons qu'une faible connaissance de Dieu ? Il nous semble que le meilleur ordre des idées nous soit donné dans la nature, et que nous n'ayons qu'à découvrir cet ordre ; mais c'est sans doute mal prier, et adorer, comme on dit, la créature et non le créateur. Si l'on ne se trompe point sur cette détermination des idées qui vient des choses, et si on sait la renvoyer à l'imagination, on devinera, même dans la pensée du physicien, une étonnante liberté. Je veux me borner là-dessus à rapporter, d'après les *Principes*, quelques traits de Descartes, en vérité presque violents, et qui nous invitent à chercher un Descartes bien au-dessus de nos communes preuves, toutes chargées de matière. On s'étonnera toujours de lire, dans les *Principes*, que l'ordre suivi en effet par le créateur n'importe guère au physicien, et que « l'on connaîtrait mieux quelle a été la nature d'Adam et celle des arbres du Paradis si on avait examiné comment les enfants se forment au ventre de leurs mères, et comment les plantes sortent de leurs semences, que si l'on avait seulement considéré quels ils ont été quand Dieu les a créés ». Voilà de nouveau Descartes entier et Descartes osant, et l'expérience subordonnée de loin au salut de l'esprit. Partant de là, on arrivera peut-être à comprendre les paradoxes de ce dogmatique, frappant comme à coups redoublés sur notre épaisse carapace, quand il annonce en ses titres : « Qu'il n'est pas vraisemblable que les causes desquelles on peut déduire tous les phénomènes soient fausses. Que leur fausseté n'empêche pas que ce qui en sera déduit ne soit vrai. » Ici paraît, si je sais bien voir, la grandeur de l'esprit et l'appel au Dieu vivant.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Troisième partie : Descartes

IX

La méthode

« J'ai déjà protesté plusieurs fois, ô chair, que je ne voulais point avoir affaire avec ceux qui ne se veulent servir que de l'imagination, et non point de l'entendement. »

(*Réponses aux Cinquièmes Objections.*)

[Retour à la table des matières](#)

J'aborde, par ce chemin, la *Méthode* comme je voulais. Car il n'est pas difficile de sentir la force d'esprit la plus rare, et même écrasante, dans les célèbres pages du Discours ; mais il est commun aussi qu'on perde ce sentiment justement devant les quatre fameuses règles, où nous trouvons trop vite la charte de nos faibles pensées. Je ne crois pas qu'il y ait un seul commentateur qui ne se soit trompé plus d'une fois ici. Il suffit, et chacun en a l'expérience, de se laisser descendre, en trouvant enfin un Descartes pour son propre usage. Mais quand, au contraire, on a déshabillé l'homme de tout ce monde, et qu'on arrive à l'apercevoir dans un éclair, fort de Dieu seulement, la *Méthode* se montre comme le poème de la foi. « Supposant même de l'ordre entre les objets qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. » Il faut arriver à ceci que cette pensée si connue étonne et même scandalise. Car ce n'est point du tout se soumettre à l'expérience, ni au monde tel que Dieu l'a fait. Cette méthode est donc héroïque.

Contre la foi, il n'est que la foi. Certes, on peut bien dire que nous nous trompons souvent par trop croire ; mais, dans un autre sens, on peut dire, et c'est mieux dire, que celui qui n'ose point douter ne sait point croire assez. Dès que le doute n'est plus faiblesse, mais force, l'esprit revient, sûr de penser comme il faut s'il suit seulement sa propre loi. Descartes a toujours cru que ce grand univers signifie un esprit infiniment plus clairvoyant et plus puissant que le nôtre ; telle est la foi des petits enfants ; mais il n'a jamais cru que ces touchantes apparitions pussent donner la loi à nos pensées. Éprouvant donc sa propre puissance dans ses premières inventions, il devait retrouver. Dieu par là, le même Dieu, le Dieu des bonnes femmes. C'était connaître le législateur de la nature, mais dans l'esprit, non dans la nature ; non point comme entendement seulement, ni même principalement ; le propre de Descartes, il faut y penser toujours, c'est d'avoir reconnu la perfection de l'esprit dans la volonté qui décide. Que Dieu ne soit point trompeur, cela ne veut pas dire seulement que ce qui paraît en cet univers ne fait qu'un. avec le vrai ; cela veut dire aussi que c'est, nous qui nous trompons, faute d'exercer intrépidement notre vrai pouvoir. L'harmonie entre la nature et l'esprit n'annonce nullement que l'existence sera juge de l'essence, et tel est le sens neuf de cette preuve ontologique, si souvent interrogée et secouée par des esprits trop engagés dans l'imagination, que le jugement s'y oriente toujours de la perfection à l'existence au lieu de revenir de l'existence à la perfection. C'est dire que c'est bien le vrai qui apparaît, mais aussi que l'apparence n'est pourtant pas le vrai. C'est la pensée libre qui est vraie. Tel est le sens de l'ordre.

Dès que l'on traite de la méthode, c'est l'ordre qui se montre ; mais si l'on croit que l'idée est facile, on la manquera. Car un chien même, ou une poule, reconnaît un ordre de choses, et attend, ou même cherche, le suivant après le précédent, qui n'est que le compagnon ordinaire, comme dit Hume. Et de ce que nous comptons ainsi, par la coutume de produire les mots dans un certain ordre, il ne faut point dire que cette image, écrite et comme gravée dans notre corps, est l'idée même. Bien mieux, l'ordre contemplé par les sens, et si aisément reconnu, soit en des grandeurs croissantes, soit en des sons, soit en des couleurs, ne donne encore qu'une image de l'ordre. On ne peut épuiser l'idée d'ordre ; peut-être définit-elle toute la logique réelle. Peut-être ne pensons-nous jamais que par séries, c'est-à-dire en ordonnant les termes de notre recherche, quels qu'ils puissent être, de façon que la même relation se montre toujours entre le précédent et le suivant. L'ordre des sciences tel que Comte l'a conçu, Mathématique, Astronomie, Physique, Chimie, Biologie, Sociologie, est un exemple de séries sans reproche à ce qu'il semble. Seulement il est rare qu'on trouve des séries suffisantes, on peut dire pleines, hors des recherches mathématiques. Mais il suffit ici de suivre Descartes et d'essayer et d'explorer comme il fait ce chemin neuf. Descartes a écrit pour lui-même dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, que la découverte d'une moyenne proportionnelle, si aisée par le calcul ordinaire, n'est pourtant point satisfaisante pour l'esprit, si on ne construit la série pleine où sont pris les nombres proposés. C'est que, dans une série par produit, chaque terme est moyenne proportionnelle entre le précédent et le suivant ; et cette relation est l'idée même de la série. Cet exemple, si vous vous donnez la série simple, deux, quatre, huit, seize, etc., est peut-être le meilleur si l'on veut comprendre les quatre fameuses règles. Car il apparaît d'abord que cette série n'est pas la première dans l'ordre des séries, et que la suite des nombres est la première et la plus simple de toutes, où l'on prend les termes de l'autre, ce qui est un

exemple de la deuxième règle. La troisième définit l'ordre, et la quatrième ramène l'esprit à l'importance d'un ordre plein, c'est à-dire où il ne manque aucun terme. Pour la première règle, elle est, à ce que je crois, la plus obscure de toutes ; car il est commun que l'on prenne pour évident ce qui ne l'est point ; ainsi la règle est formelle, on dirait presque verbale, tant qu'on ne pense pas que les trois autres règles lui fournissent un objet. C'est dire qu'il ne suffit pas d'attendre l'évidence, ni même de la chercher comme on cherche dans la nature quelque objet rare et précieux, mais qu'il faut la faire toute, non pas selon la loi de l'objet, mais selon la loi de l'esprit. Règle qui prescrit le doute et le refus, non pas une fois mais toujours. Au vrai qu'est-ce qu'analyser, sinon choisir et ajourner ? Et qu'est l'ordre cartésien, sinon un refus à ce monde donné tout et indivisible, un refus à cette pesante preuve de présence et de fait qui nous persuade toujours trop ? Former des idées, ce n'est pas peindre le monde en soi-même, selon ce qui touche d'abord et sollicite ; mais c'est, tout au contraire, fixer son attention sur ce qui n'intéresserait point le simple, la série, et la loi de ces choses qui n'existent pas. Et la quatrième règle, ou règle du dénombrement, doit être considérée attentivement sous ce rapport ; car cette revue générale est ce qui donne un sens à deux ou trois termes que l'on se propose particulièrement, et par le secours de l'imagination ou de la perception, ce qui est tout un ici. L'entendement saisit d'une certaine manière toute la série, non pas seulement par l'indéfini, qui est d'expérience, mais par une réflexion sur l'infini de l'esprit, qui est en acte et définit toute puissance. On ne peut, comme je disais, épuiser l'idée d'ordre. Toujours est-il qu'elle signifie principalement deux choses d'importance. La première est que l'inférieur porte le supérieur, ce qui est comme une leçon de modestie, qui s'étend à tous les ordres. L'autre est une leçon de puissance au contraire, et fait éprouver, par la réflexion, que l'esprit enferme toute grandeur, et que la nature extérieure au contraire, extérieure dans le plein sens, ne nous étonne d'abord que par une irrémédiable insuffisance, irrémédiable, mais que l'esprit, par opposition à soi, juge essentielle. Dès lors, la complication n'étonne plus, et, en même temps qu'on l'ajourne, on la domine déjà. Ce qui est enfin à remarquer, c'est que l'idée d'ordre est partout dans Descartes, dont la pensée la plus familière est qu'avant de connaître une chose il faut en connaître d'abord plusieurs autres ; et c'est toujours refuser d'abord cette nature, qui nous jette tout à la fois. Entre Bacon, curieux de tout, et de magie comme de physique, et la patience invincible de Descartes, il y a l'abîme des *Méditations*. Qui ne saisit, dans l'accent même du *Discours de la Méthode*, cette force de refus, qui ayant tracé l'immense série, Mathématiques, Physiques, Passions de l'âme, esquisse, et plus qu'esquisse de la série célèbre de Comte que je citais, réserve toutes les questions de politique, ce qui est les renvoyer à leur place, et s'en délivrer ? Exemple de ce mouvement de l'esprit qui toujours dépasse ; et c'est ainsi que l'entendement se limite. L'épreuve donc des idées claires, si souvent travesties, c'est que la liberté s'y essaie, soit pour les faire, soit pour les défaire. Ce double travail est ce qui fait l'idée ; elle n'est que par là. Prise comme suffisante, elle serait image aussitôt. Par exemple le mouvement, qui est ou n'est pas selon la relation ; ou bien les hypothèses, qui tiennent par le jugement seul, et qu'il saurait aussi bien défaire. Cette sagesse, si supérieure à nos vues les plus hardies, éclate dans les *Principes* ; j'ai voulu en donner ci-dessus quelque idée par les effets ; mais il est bon de revenir aux mathématiques, en suivant l'exemple de modestie que nous donne Descartes en ses *Règles pour la direction de l'esprit*, si l'on veut d'abord comprendre que l'idée ne ressemble pas à l'objet. Il n'y a point de droites dans la nature ; si l'on se

tient ferme là, sans aucune complaisance, il naît une vive lumière à cet autre monde. Évidence accordée et même décidée ; foi et doute ensemble. Cette liberté d'esprit étourdit. Descartes s'est certainement élevé jusqu'à cette vue, qui nous dépasse de loin, que le choix d'une image et comme d'un vêtement de nos pensées, par exemple une droite tracée, n'altère pas plus l'idée que le choix d'un système de numération ne change les nombres. Comme on voit par la théorie de l'aimant, où il est clair que les parties cannelées, ou toute autre supposition, servent seulement à faire entendre, à ceux qui font attention, quelque loi absolue qui est la chose même. L'idée de l'étendue, représentée à l'imagination par une sorte de paysage plus ou moins bariolé, modelé, creusé, est encore propre à faire entendre qu'il y a loin de l'image à l'idée. Lorsqu'on dit que, selon Descartes, toutes les idées claires sont vraies, il ne faut pas espérer qu'on s'en tirera à bon compte. Il n'y a communément qu'un court moment où l'on découvre ces choses, et il est bien aisé de les oublier. Pour les rares hommes qui les devinent, il est encore plus vite fait de les laisser en l'esprit, et de ne point faire, résonner là-contre le monde antagoniste ; encore bien plus vite fait de subordonner les idées à ce mécanisme étranger, au lieu d'apercevoir soudain dans les apparences la confirmation de la liberté intime, ce qui est découvrir le secret de Dieu. Nous savons peu de chose de cette illumination de Descartes en sa nuit célèbre du 10 novembre 1619. Il est clair que les idées y étaient, et l'ordre ; que l'esprit, maître de l'ordre, y parut en sa place, et que l'éclatante imagination confirma les deux. Rêve et pensée ensemble, accord d'entendement et d'imagination, signification par une beauté inexprimable, de ceci que Dieu ne trompe point. Nous autres, qui sommes sujets à prendre l'imagination pour la pensée, nous ne comprenons pas aisément comment la vraie foi confirmait la naïve croyance, et comment la révélation, pour la première fois peut-être, se fit toute. Encore bien moins pouvons-nous comprendre qu'un pèlerinage à Lorette soit, parmi les mouvements de société, un de ceux qui s'accordent le mieux avec la liberté de l'esprit. Non qu'il approchât de ce rêve qui est la récompense du sage ; mais du moins il pouvait le commémorer. Disons seulement, sur cette religion, ensemble secrète et publique, libre et soumise, jansénisme enfin fleurissant, que si l'on appelle grâce un mouvement spontané du corps humain, qui s'accorde avec ce qu'exige l'entendement, on n'altère point le sens du mot, mais au contraire on le confirme.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Troisième partie : Descartes

X

Sur le Traité des passions

...mais si on pense seulement à élargir la prunelle, en a beau en avoir la volonté, on ne l'élargit point pour cela.

(Pass. 44.)

[Retour à la table des matières](#)

Il ne s'agit pas maintenant de philosopher, c'est-à-dire d'accorder ensemble les parties d'un grand système, chose qui ne presse point, mais bien de comprendre un peu la nature des passions, et ce que peut vent, pour les modérer, soit nos actes, soit nos pensées. Ce problème nous presse tous ; il n'attend pas. Voici qu'une faible déception, et que je devrais mépriser, agite à la fois mon cœur et mes pensées, instituant en moi un état d'inquiétude où il me semble que l'agitation corporelle est la suite de certaines pensées, et, non moins évidemment, que la suite et la couleur de mes pensées dépendent de l'agitation de mon corps. Que dois-je penser de ces pensées, qui ne semblent pas de moi, et qui sont si bien de moi ? Plus avant, qu'en dois-je faire, et qu'en puis-je faire ? Ce ton de tristesse, qui recouvre parfois jusqu'à mes joies, comment le dissoudre ? Comment me laver par raison de cette mélancolie, quand ma raison elle-même semble me trahir et plaider contre moi, quand les plus faibles raisons d'être triste me paraissent pesantes et principales, de cela seul que je me sens triste ? Et cette inquiétude du corps, faite de mille petits

mouvements sur lesquels je n'ai point prise, comment la guérir sans avoir recours au médecin ? Mais le médecin lui-même, qu'y pourra-t-il, sinon y donner importance, ou bien me remettre à moi-même le soin de mieux régler mes pensées ? Ces questions se posent à chacun, tous près de lui et devant lui. Chacun recherche ici les conseils d'un sage et bon ami. C'est pourquoi je veux vous faire entrer de plein pied dans la conversation d'un grand esprit, qui souvent fut mélancolique comme vous êtes, qui sentit aussi vivement que vous comment tristesse ressemble à maladie, et qui prit de bonne heure le parti d'être à lui-même son propre médecin ; au surplus qui fit la guerre, voyagea, connut toutes sortes d'hommes, et se trouva même quelquefois en familiarité avec les grandeurs de ce monde.

À cet effet, je ferai de larges emprunts aux lettres que Descartes écrivit à la princesse Élisabeth, où l'on trouve toutes les idées que le *Traité des Passions* rassemble et met en ordre, d'abord sans autre dessein que d'aider un peu une nature emportée et de plus éprouvée par de grands et publics malheurs, où la violence des passions semble avoir eu grande part. Au reste, l'autre élève de Descartes, la reine Christine de Suède, n'avait pas moins besoin des leçons de la sagesse. Et qui n'en a pas besoin ? Ce qui est propre à Descartes, et ce qui fait qu'il doit attirer encore maintenant à lui comme un aimant tous les êtres qui sont en difficulté avec eux-mêmes, c'est, avec une résignation toute chrétienne à l'égard des événements inévitables, une hardiesse admirable contre le sort, et une volonté de conduire sa vie au mieux, sans que l'idée de la fatalité l'ait jamais touché ni même effleuré. Voici ce qu'on lit dans une des premières lettres de Descartes à la princesse Élisabeth : « Souvent l'indisposition qui est dans le corps empêche que la volonté ne soit libre. comme il arrive aussi quand nous dormons ; car le plus philosophe du monde ne saurait s'empêcher d'avoir de mauvais songes, lorsque son tempérament l'y dispose. Toutefois, l'expérience fait voir que si l'on a eu souvent quelque pensée pendant qu'on a eu l'esprit en liberté, elle revient encore après, quelque indisposition qu'ait le corps. Ainsi je me puis vanter que mes songes ne me représentent jamais rien de fâcheux, et sans doute qu'on a grand avantage de s'être dès longtemps accoutumé à n'avoir point de tristes pensées ». Vous trouvez ici la foi à l'ouvrage, et Dieu invoqué comme il faut. Mais voici mieux. Un peu plus tard, écrivant à la même, Descartes se confie davantage, et parle en médecin de l'âme. Je ne puis résumer ni abrégé ces pages incomparables, qui appartiennent de droit au *Bréviaire* des hommes nouveaux.

« Je n'ai pu lire la lettre que Votre Altesse m'a fait l'honneur de m'écrire, sans avoir des ressentiments extrêmes, de voir qu'une vertu si rare et si accomplie ne soit pas accompagnée de la santé ni des prospérités qu'elle mérite, et je conçois aisément la multitude des déplaisirs qui se présentent continuellement à elle, et qui sont d'autant plus difficiles à surmonter, que souvent ils sont de telle nature, que la vraie raison n'ordonne pas qu'on s'oppose directement à eux, et qu'on tâche de les chasser ; ce sont des ennemis domestiques avec lesquels étant contraint de converser, on est obligé de se tenir sans cesse sur ses gardes, afin d'empêcher qu'ils ne nuisent ; et je ne trouve à cela qu'un seul remède, qui est d'en divertir son imagination et ses sens le plus qu'il est possible, et de n'employer que l'entendement seul à les considérer, lorsqu'on y est obligé par la prudence. On peut, ce me semble, aisément remarquer ici la différence qui est entre l'entendement et l'imagi-

nation ou le sens ; car elle est telle, que je crois qu'une personne qui aurait d'ailleurs toute sorte de sujet d'être contente, mais qui verrait continuellement représenter devant soi des tragédies, dont tous les actes fussent funestes, et qui ne s'occuperait qu'à considérer des objets de tristesse et de pitié, qu'elle sût être feints et fabuleux, en sorte qu'ils ne fissent que tirer des larmes de ses yeux, et émouvoir son imagination, sans toucher son entendement ; je crois, dis-je, que cela seul suffirait pour accoutumer son cœur à se resserrer, et à jeter des soupirs ; ensuite de quoi la circulation du sang étant retardée et ralentie, les plus grossières parties de ce sang, s'attachant les unes aux autres, pourraient facilement lui opiler la rate, en s'embarrassant et s'arrêtant dans ses pores ; et les plus subtiles, retenant leur agitation, lui pourraient altérer le poumon, et causer une toux qui à la longue serait fort à craindre. Et au contraire, une personne qui aurait une infinité de véritables sujets de déplaisir, mais qui s'étudierait avec tant de soin à en détourner son imagination, qu'elle ne pensât jamais à eux que lorsque la nécessité des affaires l'y obligerait, et qu'elle employât tout le reste de son temps à ne considérer que des objets qui lui pussent apporter du contentement et de la joie, outre que cela lui serait grandement utile pour juger plus sainement des choses qui lui importeraient, pour ce qu'elles les regarderait sans passion, je ne doute point que cela seul ne fût capable de la remettre en santé, bien que sa rate et ses poumons fussent déjà fort mal disposés par le mauvais tempérament du sang que cause la tristesse, principalement si elle se servait aussi des remèdes de la médecine, pour résoudre cette partie du sang qui cause des obstructions ; à quoi je juge que les eaux de Spa sont très propres ; surtout si Votre Altesse observe en les prenant ce que les médecins ont coutume de recommander, qui est qu'il se faut entièrement délivrer l'esprit de toutes sortes de pensées tristes, et même aussi de toutes sortes de méditations sérieuses touchant les sciences, et ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un ciseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne pensent à rien ; ce qui n'est pas perdre le temps, mais le bien employer ; car on peut cependant se satisfaire, par l'espérance que par ce moyen on recouvrera une parfaite santé, laquelle est le fondement de tous les autres biens qu'on peut avoir en cette vie. Je sais bien que je n'écris rien ici que Votre Altesse ne sache mieux que moi, et que ce n'est pas tant la théorie que la pratique qui est difficile en ceci ; mais la faveur extrême qu'elle me fait de témoigner qu'elle n'a pas désagréable d'entendre mes sentiments me fait prendre la liberté de les écrire tels qu'ils sont, et me donne encore celle d'ajouter ici que j'ai expérimenté en moi-même qu'un mal presque semblable, et même plus dangereux, s'est guéri par le remède que je viens de dire ; car étant né d'une mère qui mourut peu de jours après ma naissance d'un mal de poumon, causé par quelques déplaisirs, j'avais hérité d'elle une toux sèche, et une couleur pâle, que j'ai gardées jusques à l'âge de plus de vingt ans, et qui faisaient que tous les médecins qui m'ont vu avant ce temps-là me condamnaient à mourir jeune ; mais je crois que l'inclination que j'ai toujours eue à regarder les choses qui se présentaient du biais qui me les pouvait rendre le plus agréable, et à faire que mon principal contentement ne dépendît que de moi seul, est cause que cette indisposition, qui m'était comme naturelle, s'est peu à peu entièrement passée. » Le lecteur a maintenant une vue sommaire, mais exacte et frappante, de ce qui est expliqué amplement dans le *Traité des Passions*. Toutefois je ne crois pas avoir assez fait pour adoucir les abords de cet ouvrage un peu abrupt. « D'autant, écrit Descartes à quelqu'un qui le pressait de publier ce traité, que je ne l'avais composé que pour être lu par une

princesse dont l'esprit est tellement au-dessus du commun qu'elle conçoit sans aucune peine ce qui semble être le plus difficile à nos docteurs, je ne m'étais arrêté à y expliquer que ce que je pensais être nouveau. » Il est vrai que Descartes s'était promis de le corriger. « J'avoue, écrit-il au même, que j'ai été plus longtemps à recevoir ce petit traité que je n'avais été ci-devant à le composer, et que néanmoins je n'y ai ajouté que peu de choses, et n'ai rien changé au discours, lequel est si simple et si bref, qu'il fera connaître que mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien. Ainsi je prévois que ce traité n'aura pas meilleure fortune que mes autres écrits ; et bien que son titre convie peut-être davantage de personnes à le lire, il n'y aura néanmoins que ceux qui prendront la peine de l'examiner avec soin auxquels il puisse satisfaire. »

La difficulté que je prévois pour le lecteur est celle que j'ai moi-même rencontrée autrefois, à savoir que le détail étant partout clair et attachant, l'ensemble ne se laisse pas d'abord saisir. J'essaierai donc de faire trois groupes de ces courts articles, en les rattachant à trois idées. La première consiste en ceci que les vraies causes de nos passions ne sont jamais dans nos opinions, mais bien dans les mouvements involontaires qui agitent et secouent le corps humain d'après sa structure et les fluides qui y circulent ; et c'est une vue de l'homme-machine d'après le paradoxe célèbre de l'animal-machine. La deuxième idée est que les passions sont dans l'âme, c'est-à-dire sont des pensées, qui dépendent il est vrai des affections du corps, mais qui n'en offrent pas moins une variété qu'il faut encore décrire. Ces deux idées sont exposées ensemble presque partout, dans les trois parties de l'ouvrage. Quant à la troisième idée, qui ne se montre qu'épisodiquement dans la dernière partie du *Traité*, c'est pourtant celle qui porte la seconde ; car les passions ne sont telles dans l'âme, et ne peuvent recevoir ce nom si expressif de passions, que par opposition à une pensée libre dans son fond, d'un bien autre ordre et d'une bien autre valeur que les événements physiques du corps, et même que les pensées servies par lesquels nous nous traduisons à nous-mêmes ces événements. C'est ici que, pour ma part, j'ai appris et compris que sans le sentiment du sublime, non ainsi nommé par Descartes, mais exactement décrit par lui sous le nom de générosité, nous ne pouvons faire paraître comme ils sont les sentiments les plus communs, ni les passions, ni même les émotions, plus près du corps cependant, et presque sans pensée. Qu'est-ce que la peur dans l'âme, si cette peur n'est point du tout surmontée ? Mais il faut revenir plus près de Descartes, et selon les trois idées que je viens de dire.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Troisième partie : Descartes

XI

L'homme-machine

Je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire.

(Médit. VI.)

[Retour à la table des matières](#)

Le lecteur n'aura pas de peine à se représenter la structure du corps humain d'après le squelette qui en forme l'armature, d'après les muscles qui sont accrochés sur le squelette, et selon qu'ils se gonflent ou se détendent, font tourner les os autour des articulations. Le cours du sang est assez connu de tous pour qu'on n'y insiste point ; de même les relations entre la respiration et la circulation. Enfin tout le monde sait, au moins sommairement, que l'on trouve en toutes les parties du corps une ramification de nerfs, dans lesquels il circule quelque chose qu'on ne connaît pas, qui remonte des sens, par des centres subordonnés fort nombreux, jusqu'à un centre principal qui est le cerveau, et qui retourne de ces centres jusqu'aux muscles et les excite par un courant ou une vibration ou comme on voudra dire, de façon qu'ils se contractent et tirent sur les parties du squelette. Il s'agit maintenant de considérer ces choses en physicien, et de remarquer que cette machine compliquée participe naturellement, selon sa forme, au mouvement des choses qui l'environnent. Par exemple, si le sol vient à manquer, ce corps tombe selon sa forme

et son poids ; mais l'agencement des parties explique dans ce cas-là des contractures, des changements de forme, enfin une agitation désordonnée dont la cause est que les choses heurtent et blessent la surface du corps, ce qui, par le retentissement dans le réseau des nerfs, met en mouvement tous les muscles, quelques-uns plus, quelques-uns moins ; et ces mouvements désordonnés d'un homme qui tombe sont tout aussi involontaires que la chute elle-même.

Or, l'expérience permet de faire, au sujet de ces mouvements involontaires du corps vivant, trois remarques d'importance. La première, qui éclaire beaucoup les émotions, est qu'un mouvement involontaire d'une partie du corps s'étend toujours plus ou moins à toutes les autres. Par exemple si, venant à glisser, je retrouve mon équilibre par un mouvement involontaire des jambes, il ne se peut point que le buste, les bras, la tête ne fassent aussi d'autres mouvements, qui sont bien loin d'être tous utiles ; et, par répercussion, tout l'intérieur du corps se trouve soudain profondément troublé, la respiration coupée, le cœur agité, le cours du sang modifié, ce qui fait pâlir ou rougir, ce qui peut aussi provoquer une petite sueur. Descartes, comme le lecteur s'en assurera amplement, a fait grande attention à tous ces mouvements du sang dans les émotions ; et il n'a point ignoré que les larmes, signe commun à des émotions de tout genre, sont comme une sueur qui résulte d'un changement dans le cours du sang. Bref nos mouvements involontaires sont bien loin de se borner à ce que la situation exige ; mais ils s'irradient au contraire toujours plus ou moins dans le corps entier, par la circulation des liquides qui y sont, et par une circulation plus subtile qui se fait dans les nerfs, et que Descartes explique par les esprits animaux, corps plus petits et plus mobiles que ceux qui sont dans l'air ou dans la flamme.

Cette supposition en vaut bien une autre, et nous ne savons pas encore aujourd'hui ce qui se passe dans les nerfs quand ils transmettent un choc, une pression, ou la subtile action de la lumière. Toutefois, le lecteur sera peut-être choqué, à ce sujet-là, d'une simplification qui lui paraîtra puérile, c'est que Descartes suit les esprits animaux depuis le sang qui les extrait des aliments jusqu'au cerveau et aux nerfs où le sang les transporte, et où il les fait entrer par une sorte de filtration. Ici manque notre chimie. Les corpuscules, quels qu'ils soient, qui passent des aliments dans nos muscles et dans nos nerfs, sont certainement séparés et recomposés, formant des édifices fort complexes, et différents selon les organes. Et, par exemple, lorsque les muscles se contractent, ce n'est pas que les esprits animaux, amenés par les nerfs, entrent dans les muscles et les gonflent, comme Descartes le pensait ; mais plutôt ce sont les édifices moléculaires dont les muscles sont composés qui se changent comme par une explosion, sous le choc venu des nerfs, et produisent mouvement et chaleur par cette décomposition. Et peut-être la circulation dans les nerfs résulte-t-elle d'un changement du même genre, quoique différent, qui se fait de proche en proche de la même manière qu'une traînée de poudre s'allume. Toutefois ces connaissances, si Descartes les avait eues, n'auraient pas beaucoup changé sa doctrine des passions. Ce qui importe ici, c'est que l'on se représente la liaison de tous les mouvements dans la mécanique du corps ; car c'est cela même, si l'on y fait attention, qui étonne le passionné, et bientôt le désespère. Ne pas faire souvent ce qu'il veut, et faire toujours en même temps autre chose qu'il ne veut point, c'est la grande humiliation de l'homme. Et une connaissance, même sommaire, des causes, suffit pour consoler de l'humiliation et pour y fournir un remède.

Il est à propos, puisqu'il s'agit maintenant de cette irradiation dans tout le corps, de préparer un peu le lecteur à cette hypothèse de la glande pinéale, suspendue au centre du cerveau, rassemblant en elle tous les mouvements des esprits, et les transmettant à l'âme, et, au rebours, transformant en mouvements des esprits les volontés de l'âme. Nos physiologistes ne manqueront pas ici de rire, ayant cru découvrir, au contraire, que telle partie du cerveau est spécialement liée, quant aux mouvements qui s'y passent, à telle combinaison de pensées, à tel souvenir, à telle volonté. Toutefois il faut dire que, depuis les téméraires hypothèses de Gall sur ce sujet-ci, et après un siècle d'ardentes recherches, les physiologistes n'ont pu garder des positions que Comte lui-même avait crues solides, et qu'ils ont renoncé à chercher dans le cerveau quelque centre qui serait comme l'organe de la vénération, ou du souvenir, ou du calcul ; mais ils vont plutôt à cette conclusion que la moindre fonction de l'esprit est liée toujours à l'activité du cerveau tout entier et même de tout le corps. Cela revient à dire, d'un côté qu'il n'y a point de fonctions réellement séparables dans la pensée, comme l'analyse de la connaissance, du sentiment et de la volonté le fait comprendre ; et, d'un autre côté, qu'il n'y a point non plus de mouvements réellement séparables dans le corps. Or, Descartes les aurait conduits là ; d'abord par cette idée que la pensée n'ayant point de parties est fiée indivisiblement à tout le corps ; et aussi par cette hypothèse même des fonctions de la glande pinéale, qui doit être prise, après cet avertissement, comme un secours d'imagination, en vue de nous représenter justement que tous les mouvements du corps agissent toujours ensemble sur l'âme, et que l'âme à son tour modifie toujours tous les mouvements du corps ensemble. Ces remarques sont pour détourner le lecteur de penser que la physiologie cartésienne est trop sommaire et que sa doctrine des passions ne vaut pas mieux. Au vrai je ne crois pas que, sur cette difficile question du rapport de notre corps à nos pensées, on puisse trouver encore aujourd'hui de meilleur maître que Descartes, et de mieux propre à ramener l'esprit dans le bon chemin.

Les autres remarques ne font point de difficulté. Chacun sait que, quoique tous les mouvements du corps soient liés toujours, il y a néanmoins des réactions de nature, bien clairement orientées, et qui sans doute correspondent à quelque mécanisme monté et relativement indépendant. Ainsi une vive lumière fait que je ferme involontairement les yeux ; la moindre menace vers mes yeux produit aussi le même effet, comme Descartes l'a remarqué. Ces mouvements se produisent automatiquement ; toutefois ils sont accompagnés souvent d'autres mouvements, qui ne sont pas toujours volontaires, comme d'élever la main devant les yeux ; et une observation attentive fera voir que ces mouvements sont toujours au moins esquissés, et accompagnés d'autres mouvements, comme ceux que produit toute surprise, arrêt de la marche, recul de la tête, respiration coupée, trouble du cœur.

Dernière remarque enfin, qui n'est ignorée de personne, c'est que les mouvements du corps, volontaires ou non, y laissent des marques, ou des traces, ou des plis, surtout lorsqu'ils sont répétés de façon que, quand nous sommes émus dans la suite, nous faisons plutôt ces mouvements que d'autres, ou tout au moins nous les mêlons aux mouvements que la situation nouvelle exige. C'est ainsi qu'un certain mouvement devient habituel ; d'où à suit qu'un mouvement se trouvant lié à un autre, une idée aussi se trouve liée à une autre

par ce seul fait que nous les avons eues souvent ensemble, ou, pour parler autrement, que nous avons fait souvent deux mouvements ensemble. L'association des idées, qui est l'effet d'une association de mouvements, est amplement décrite par Descartes en ce *Traité*. Voici sur ce même sujet un passage d'une lettre à Chanut, ambassadeur près la reine de Suède, qui sera tout à fait à sa place dans cette sorte de préface au *Traité des Passions*.

« Les objets qui touchent nos sens meuvent, par l'entremise des nerfs, quelques parties de notre cerveau, et y font comme certains plis, qui se défont lorsque l'objet cesse d'agir ; mais la partie où ils ont été faits demeure par après disposée à être pliée derechef en la même façon par un autre objet qui ressemble en quelque chose au précédent, encore qu'il ne lui ressemble pas en tout. Par exemple, lorsque j'étais enfant j'aimais une fille de mon âge, qui était un peu louche ; au moyen de quoi l'impression qui se faisait par la vue en mon cerveau, quand je regardais ses yeux égarés, se joignit tellement à celle qui s'y faisait aussi pour émouvoir en moi la passion de l'amour, que longtemps après, en voyant des personnes louches, je me sentais plus enclin à les aimer qu'à en aimer d'autres, pour cela seul qu'elles avaient ce défaut ; et je ne savais pas néanmoins que ce fût pour cela. Au contraire, depuis que j'y ai fait réflexion, et que j'ai reconnu que c'était un défaut, je n'en ai plus été ému. »

Ces remarques étant bien tenues ensemble sous le regard, on peut former l'idée de ce mécanisme sans pensée aucune, qui ne cesse jamais de changer nos pensées. Et le dernier exemple est propre à faire saisir le contraste entre ce qui est réellement et ce que nous croyons tous. Car ce qui est réellement, ce n'est point du tout une opinion concernant les personnes louches, mais c'est seulement une rencontre de mouvements dans notre corps qui fait qu'aisément dans la suite, et par des causes purement mécaniques, nous passons de ceux par lesquels nous percevons qu'une personne louche à ceux qui accompagnent naturellement l'amour. Mais, faute d'une vue suffisante sur la mécanique du corps, nous croyons tous que ce passage se fait par une pensée, quoiqu'indistincte ; et cette pensée, dont nous n'avons point conscience, nous paraît néanmoins appartenir à notre âme, et avoir été formée par jugement comme les autres, mais sans que nous le sachions. De cette interprétation, qui est naturelle et commune, est sortie, par réflexion et mise en système, la doctrine de l'inconscient, dont on comprend que la destinée soit d'être toujours populaire. Il est bon de remarquer que Descartes, sans la connaître précisément, la nie pourtant avec force, séparant, par des raisons de doctrine, ce qui n'est que corps et mouvement de ce qui est âme et pensée, et repoussant énergiquement l'idée même d'une partie inférieure de l'âme, qu'on voudrait nommer sensitive. Cette doctrine est partout dans le *Traité des Passions*. Dès que nous ne formons plus nos pensées, ce ne sont plus des pensées, ce sont des mouvements, dans lesquels nous ne devons jamais supposer des motifs, des raisonnements, des doutes, et choses semblables, mais seulement une vitesse, une direction, jointes à une forme déterminée, et à une certaine résistance du corps qui se meut et des corps immédiatement voisins. Tout le prétendu mystère de nos pensées sourdes, comme Leibniz voudra les nommer, vient de ce que nous interprétons les mouvements de notre propre corps, autant que notre pensée en reçoit les effets, comme des oracles qui signifieraient bien plus que chocs, frottements, déviations et choses de ce genre. Les raisons de choisir entre deux doctrines si fortement opposées sont amples et difficiles ; mais, puisque dans le fond il faut toujours choisir entre l'ordre et le

désordre, je veux remarquer ici une raison de ne pas choisir la doctrine de l'inconscient, qui est que la supposition d'une pensée comme expliquant un simple mouvement du corps, même si elle est fautive, devient vraie par cela seulement qu'on y croit, puisqu'on forme cette pensée. Par exemple, si je tremble devant quelque objet sans en trouver d'abord une raison, je dois choisir d'expliquer ce tremblement par la seule disposition physique des parties de mon corps ; car si je forme quelque pressentiment au sujet de cet objet, essayant de tirer au clair une pensée que je crois que j'en ai, je forme en effet une telle pensée, jugeant que cet objet m'a déjà nui ou me nuira, d'après des raisons vraisemblables ; et c'est surtout par de telles opinions que les passions nous sont funestes. La doctrine de Descartes, même séparée de ses vraies preuves, est encore telle ici qu'on puisse la choisir par provision contre les erreurs les plus communes.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Troisième partie : Descartes

XII

Les passions de l'âme

... Au lieu que, si vous remuez la plume d'une autre façon presque semblable, la seule différence qui sera en ce peu de mouvement leur peut donner des pensées toutes contraires, de paix, de repos, de douceur...

(Princ. IV, 197.)

[Retour à la table des matières](#)

L'animal fait voir souvent les signes de la joie, de la colère, ou de la peur ; quelquefois même, quand il s'agit d'un animal familier comme un chien, nous croyons qu'il exprime par ses mouvements soit la reconnaissance, soit la honte, soit le repentir. Toutefois il y a plus d'une raison de juger que nous lui prêtons ici des pensées qu'il n'a point ; et l'idée opposée, qui est que l'animal produit par le seul mécanisme tous ces signes éloquentes, éclaire beaucoup, au contraire, les passions de l'homme, si nous arrivons à comprendre que même sans y penser du tout, nous ne produirions pas moins au-dehors la plupart des signes de la pitié, de l'indignation, du dégoût, sans en rien éprouver. D'où l'on conçoit deux choses ; la première, qui a été ci-dessus exposée, c'est que tout ce qu'il y a de déraisonnable dans les passions a pour cause la mécanique de notre corps ; la deuxième, c'est qu'il n'y a de passions que dans l'âme, c'est-à-dire qu'autant que ces aveugles mouvements du corps changent nos opinions et nos résolutions. Nous sentons les passions non pas comme des mouvements

dans notre corps, mais comme un trouble involontaire, et même insurmontable, dans nos pensées. Par exemple, les mouvements corporels qui causent la peur nous font juger qu'un certain objet est fort redoutable, nous font douter du succès, et nous détournent en même temps de vouloir et d'oser. Ce n'est pas que le tremblement de nos membres et les battements précipités de notre cœur ne nous soient pas alors connus, car l'âme peut percevoir aussi ces choses ; mais elles ne sont jamais perçues distinctement ni complètement ; et cette connaissance n'est pas le principal dans les passions, qui se manifestent surtout par des jugements faux ou incertains. dont pourtant nous sommes très assurés. Descartes écrit à la princesse Élisabeth : « Toutes nos passions nous représentent les biens à la recherche desquels elles nous incitent beaucoup plus grands qu'ils ne sont véritablement... ce que nous devons soigneusement remarquer afin que, lorsque nous sommes émus de quelque passion, nous suspendions notre jugement jusqu'à ce qu'elle soit apaisée ». Cette idée des passions et ce remède aux passions paraissent amplement dans le *Traité*, dont je ne ferai pas ici d'extraits. Je retiens seulement que nos passions s'élèvent, en nous et pour nous, comme une apparence dans nos perceptions, nos opinions, et nos projets, ou bien comme un tourbillon de vaines pensées, dont nous ne sommes point maîtres, et que nous ne pouvons nous empêcher de croire vraies, d'où nous venons à estimer, à mépriser, à haïr, à craindre, sans discernement ni mesure, et toujours à hésiter, comme à défaire et refaire nos résolutions, par la succession d'opinions opposées dont nous sommes tour à tour persuadés. Puisqu'ainsi figurent dans nos passions toutes sortes d'objets, présents, passés ou à venir, et des opinions concernant les biens et les maux qui en peuvent résulter nous pouvons décrire en ces passions beaucoup de différences dont chacun a l'expérience, et ainsi les énumérer, comparer et classer, sans considérer d'abord à quels mouvements du corps elles doivent être rapportées. Cette description, que l'on peut nommer psychologique, occupe la plus grande part du *Traité*, surtout dans la deuxième et dans la troisième partie. Ces définitions si bien nuancées, et dans un si beau langage, auraient encore tout leur prix quand bien même on voudrait ignorer les mouvements cachés du corps qu'elles traduisent dans le commun langage.

Sur l'ordre des passions principales, et sur la filiation des passions particulières, je n'aperçois rien qui ne confirme l'usage commun des mots, et qui, en même temps ne l'éclaire. Seule l'admiration, la première de toutes les passions selon Descartes, et qui, pense-t-il, n'intéresse pas le cœur, pourrait être mal prise. Et comme il ne s'agit point du tout, pour le lecteur auquel je pense, de réfuter Descartes, mais plutôt de se remettre à l'école sous le maître le plus clairvoyant que l'on vit jamais, je veux proposer ici une ou deux remarques qui m'ont été fort utiles. Premièrement il faut entendre que le mot d'admiration est pris dans le sens ancien, qui le rapproche d'étonnement ; mais il s'agit ici de l'étonnement intellectuel et non point du choc de la surprise. Descartes connaît les effets de ce choc, qui sont vifs, et qui rendent d'abord presque invincibles les moindres passions ; aussi ne dirait-on point qu'une telle surprise n'intéresse pas le cœur. L'admiration n'intéresse dans le corps que le cerveau ; elle est passion en ce sens que les mouvements des esprits qui l'accompagnent sont étrangers aux plis de la coutume, et l'on pourrait même dire que c'est pour cette raison qu'ils ne coulent point aussitôt dans les membres, et qu'ainsi le corps est immobile en cette passion. Et sans doute fallait-il un Descartes pour apercevoir ce qu'il y a de passion dans la première touche de l'intelligence, et avant même que l'on suppose que l'objet nouveau

nous peut nuire ou servir. C'est un trait de génie d'avoir séparé de peur et même d'espérance la première curiosité, sans la couper pourtant du corps. Et cette autre remarque n'en est que plus belle, d'avoir aperçu que l'admiration est la première de toutes les passions, et se trouve à l'origine de toutes. Il y a une sorte d'aveugle contemplation, sans mélange d'aucun sentiment, et aussi sans esprit ou presque, qui est la marque propre de l'animal pensant ; c'est qu'il livre alors les parties vierges de son cerveau à des mouvements neufs, qui se font avec une vivacité incomparable, mais d'ailleurs sans aucun plaisir réel et sans l'idée d'aucune fin ni d'aucun usage. Tel est, selon Descartes, ce qu'éprouvent d'abord les voyageurs, et qui, peut être sans aucune suite, sinon que, par l'accoutumance, les effets de l'admiration cessent bientôt de se produire, et qu'il faut chercher quelque autre objet. En quoi l'on s'aperçoit que l'admiration est une passion de l'âme ; et Descartes la distingue très scrupuleusement de cette prise du jugement, qui peut la suivre, mais qui est bien loin de la suivre toujours. Et il me semble que la doctrine commune de l'attention est redressée ici de deux manières ; car nous ne devons point confondre l'attention avec cette surprise animale qui nous tient haletants, ni non plus, avec cette curiosité vulgaire qui puise tout objet comme une boisson, et n'en fait jamais ni idée ni action. Voilà un trait étonnant de l'homme, et qui explique peut-être tout l'ennui. On a remarqué que les sauvages ouvrent de grands yeux devant nos machines, et bientôt après n'y pensent plus ; cela, si l'on y réfléchissait, donnerait de grandes vues sur la difficulté d'instruire, et sur les vrais moyens. Le lecteur, s'il s'arrête ici assez, apprendra à lire Descartes comme il faut, et sera gardé pour toujours de réfuter témérairement.

Un autre avertissement me paraît non moins utile, en ce qui concerne l'union des passions au corps. Car le lecteur va se trouver en présence de descriptions très simples et très précises des mouvements du sang, du poumon, de la rate, en chacune des passions. Et l'observation de la rougeur, de la pâleur, des larmes et du rire ne paraîtra pas suffisante pour porter ces hardies suppositions. L'idée capitale, quoique l'auteur l'exprime fortement plus d'une fois, pourrait bien rester cachée au lecteur, comme elle me l'a été longtemps. *Le Traité des Passions* ne suppose que du bon sens et une sommaire connaissance du corps humain ; il n'en est pas moins difficile à lire, par ce touffu et ce mélange de notions dont aucun, autre ouvrage que je sache n'offre l'exemple.

Cette idée est peut-être mieux séparée, plus saisissable en certaines lettres, dont je veux donner ici quelques extraits. « Il y a une telle liaison, écrit Descartes à la princesse Élisabeth, entre notre âme et notre corps, que les pensées qui ont accompagné quelques mouvements du corps, dès le commencement de notre vie, les accompagnent encore à présent, en sorte que si les mêmes mouvements sont excités derechef dans le corps par quelque cause extérieure, ils excitent aussi en l'âme les mêmes pensées, et réciproquement si nous avons les mêmes pensées, elles produisent les mêmes mouvements ». Et voici comment Descartes pense ce principe dans les faits, répondant à une objection de la princesse à ce point de doctrine que la tristesse donne appétit, où Descartes avait supposé d'abord en tous ce qu'il avait éprouvé de lui-même. « le crois bien que la tristesse ôte l'appétit à plusieurs ; mais pour ce que j'ai toujours éprouvé en moi qu'elle l'augmente, je m'étais réglé là-dessus. Et j'estime que la différence qui arrive en cela vient de ce que ce premier sujet de tristesse, que quelques-uns ont eu au commencement de leur vie, a été qu'ils

ne recevaient pas assez de nourriture, et que celui des autres a été que celle qu'ils recevaient leur était nuisible ; et en ceux-ci le mouvement des esprits qui ôte l'appétit est toujours depuis demeuré joint avec la passion et la tristesse. » Qui attendrait, en de tels détails, d'apparence si impénétrable, un raisonnement aussi précis et aussi fort ? La même vigueur de doctrine se retrouve dans une lettre à Chanut :

« Je prouve, écrit le philosophe, que la haine a moins de vigueur que l'amour, par l'origine de l'une et de l'autre ; car s'il est vrai que nos premiers sentiments d'amour soient, venus de ce que notre cœur recevait abondance de nourriture qui lui était convenable, et, au contraire, que nos premiers sentiments de haine aient été causés par un aliment nuisible qui venait au cœur, et que maintenant les mêmes mouvements accompagnent encore les mêmes passions... il est évident que, lorsque nous aimons, tout le plus pur sang de nos veines coule abondamment vers le cœur... au lieu que si nous avons de la haine, l'amertume du fiel et l'aigreur de la rate, se mêlant avec notre sang est cause... qu'on demeure plus faible, plus froid, et plus timide. » N'est-ce pas comme si l'ombre de Descartes répondait à quelque difficulté d'apparence raisonnable, que vous élèverez peut-être, disant que de telles descriptions dépassent ce que nous savons, et, à plus forte raison, ce qu'il savait ? Et tout me semble ici tiré au clair. Car nous ne savons pas tout à fait ce qui se passe quand notre corps reçoit une nourriture favorable, et, au rebours, quand il est comme envahi par des substances qui lui nuisent ; mais nous pouvons l'étudier autant que nous voulons, et nous en connaissons aisément le principal ; cette joie purement organique, ou cette tristesse, peut donc être décrite selon une méthode positive, comme nous disons. D'un autre côté l'idée que tout amour et toute haine, que toute tristesse et toute joie, quelles que soient les pensées qui les accompagnent, restent toujours liés à ces premiers mouvements par lesquels nous nous fortifions de bonne nourriture, ou nous repoussons la mauvaise, ou bien nous jouissons de suffisance, ou bien nous souffrons d'insuffisante nourriture cette idée est invincible, et ouvre encore aujourd'hui un grand chemin, qu'on n'a certainement pas assez suivi. D'où Descartes a tiré hardiment que l'amour et la joie sont bonnes pour la santé, et la haine et la tristesse mauvaises, quoiqu'à des degrés différents. Spinoza a labouré en tous sens ce riche héritage ; il en a fait fleurir le plus étonnant système. Mais ici nous trouvons mieux ; nous trouvons l'idée à l'état naissant, prête pour d'autres combinaisons encore ; de sain et immédiat usage pour tous. Telle est cette morale perçante, qui va aux racines.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Troisième partie : Descartes

XIII

La générosité

Il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de Parties ; la même qui est Sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés.

(Pass. 47.)

[Retour à la table des matières](#)

Tout l'homme n'est pas encore, en cette sage administration des forces de vie. La loi paraît, mais le gouvernement ne se montre pas. En cette âme, qui n'est qu'ajustement, unité du corps, reflet, rien ne pense, parce que rien ne doute ; et, parce que rien ne pense, rien non plus ne souffre. La pointe extrême du doute et le plus haut refus, le Descartes enfin des *Méditations*, c'est la commune pensée. Il n'y a aucun genre de conscience qui ne soit toute la conscience. Il n'y a point de souffrance sourde. Mécanisme de corps ou mécanisme d'âme est toujours bien comme il est ; il n'y a de désordre que refusé. La plus petite passion veut donc une grande âme, non serve. Nous concevons un fou, c'est-à-dire un homme qui se prend absolument comme il est ; mais lui ne peut se savoir lui-même ; il est tout dans le fait accompli. Or ce refus d'être accompli, d'être fait, Descartes nous avertit qu'il le nommerait aussi bien magnanimité, vertu, dit-il, peu connue dans l'école ; mais le mot de générosité lui paraît encore meilleur. Ce n'est pas ici un froid courage, et qui se retire, comme semble quelquefois la vertu stoïque, c'est une positive richesse et une

puissance d'oser. On la nomme communément le libre arbitre ; mais, puisqu'il faut mettre en avant les mots les plus parlants, je la nommerai foi. Cela pour détourner l'attention du lecteur de ces subtilités d'école, invincibles, mais aussi hors de lieu, concernant le libre arbitre ; contre lesquelles je propose seulement une remarque non moins subtile, que Renouvier jugeait suffisante, c'est que, si l'on pouvait prouver le libre arbitre, il serait donc nécessairement, et ferait partie des inévitables conséquences. Il n'y a rien de plus absurde ; mais il n'y a pas aussi de piège où tant de penseurs se soient mieux pris. Cette notion du libre arbitre n'est pas à ce niveau ; elle est d'un autre ordre ; il faut la prendre comme elle est. Le mot de générosité est le meilleur ici, parce qu'il nous pique le mieux, parce qu'il nous rapproche de nous, et même qu'il nous redescend jusqu'à notre plus basse colère, où en effet le vouloir se trouve, dès qu'elle est sue. L'homme reconnaît alors que, du moment qu'il est pour lui-même, il n'est pas homme à demi. Assurément, il est généreux de penser. Mais généreux exprime encore autre chose ; c'est une ferme résolution qui ne repose que sur soi. À qui n'ose pas vouloir, à qui n'ose pas croire qu'on peut vouloir, comment prouver qu'il est libre ? C'est une raison de se fier à soi. Cette position est cornélienne. Polyeucte, du même mouvement que Descartes, s'élève jusqu'à Dieu par la résolution d'être tout à fait un homme. D'où l'on voit qu'un style et une époque sont quelque chose, et que, préliminairement à l'ordre, il y a des moments de haute solitude.

Prenons le héros comme guide. Qu'est-ce que le héros, si ce n'est l'homme qui choisit de croire à soi ? Mais il faut prendre parti et tenir parti ; car de cela seul que je délibère, et que j'examine si je puis, la nécessité me prend. Selon la nature des choses, tout se fait par les causes, et cette expérience ne cesse jamais de nous prouver que nous ne changeons rien, que nous ne faisons rien, que nous ne pouvons rien. Une grande âme n'a rien d'autre à vaincre que ces preuves-là ; mais elle doit les vaincre ; car il est vil de vivre selon de telles preuves ; et même, à bien regarder, c'est cela seulement qui est vil. Il n'est point vil d'être vaincu quelquefois ; mais il est vil de décréter, si l'on peut ainsi dire, qu'on le sera toujours. Ce que le héros s'ordonne à lui-même, c'est donc de croire et d'oser. La vertu est premièrement une pensée, et tout héros est philosophe. Mais il n'y a sans doute que Descartes qui ait bien su le grand secret du héros, à savoir que la pensée aussi suppose générosité. On connaît cette doctrine des *Méditations*, selon laquelle c'est la volonté qui juge, et c'est la volonté qui doute. Il ne sert point de résumer Descartes, ce qui est utile, c'est d'exprimer autrement ces mêmes idées, ou d'y aller par d'autres chemins. Considérez seulement qu'une pensée qui résulterait d'une mécanique d'entendement, de la même manière que la machine à compter fait une somme, ne serait plus ni vraie ni fausse ; ce serait un produit de nature. Descartes est le géomètre qui a compris que la géométrie n'est pas un produit de nature, et qu'une ligne droite n'est que voulue, et soutenue comme par un serment. Et de même son doute n'est point un doute honteux ni de faiblesse ; c'est un doute généreux, et de force ; et ce doute est ce qui éclaire toute preuve au monde, et d'abord la preuve du géomètre. Il faut avouer que Descartes n'a pas daigné s'expliquer beaucoup là-dessus. Aussi est-ce dans le *Traité des Passions* que cette fière position est tout à fait éclairée. Mais il faut lire de près, dans la *Troisième partie*, les précieux articles qui concernent l'orgueil, la bassesse, et l'humilité vertueuse ; on y apercevra, après la générosité, la charité, qui coule de même source. Pascal est là tout entier ; il ne manque rien des trois ordres, si justement fameux.

Mais ce genre d'esprit, qui est l'esprit, m'apparaît dans Descartes en vraie grandeur, par ceci qu'il adhère aux trois ordres ensemble, et fortement, soucieux d'accomplir sa condition d'homme, corps, entendement, volonté.

On s'est demandé si Descartes n'était pas initié à la confrérie mystique des Rose-Croix. Il se peut qu'il se soit enquis de ses secrets ; il est certain qu'il les a dominés, par cette vue de géométrie, qui reconnaissait les trois ordres ensemble dans la géométrie même. Ainsi à n'y avait qu'un mystère au monde, qui était l'union de l'âme et du corps. Je laisse au lecteur de suivre cette idée que l'âme, ne recevant point de distinction de parties, ne peut être qu'unie indivisiblement à tout le corps, ce qui écarte toutes les liaisons du genre mécanique et conduit à comprendre enfin ce que dit Descartes plus d'une fois, que « c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps ». Mais quand on en est aussi sur ce point de mystique raisonnable, on ne peut refuser que les plus hautes démarches de l'esprit soient incorporées, et puissent directement changer cette physique du corps si étroitement liée aux mouvements de l'univers mécanique. Qu'il y ait ainsi communication de la générosité à la joie, et de la joie à la santé, c'est ce que Descartes exprime fortement à la princesse Élisabeth, comme on l'a vu déjà. Ces précieuses lettres méritent toutes d'être lues et méditées. J'en veux donner encore ici quelques extraits, qui serviront à faire entendre que le miracle du libre arbitre ne trouve point ses limites, dès qu'on se garde de le vouloir représenter comme un rouage fini et qui agirait mécaniquement. Voici d'abord comme une esquisse du héros : « Il me semble que la différence qui est entre les plus grandes âmes et celles qui sont basses et vulgaires consiste principalement en ce que les âmes vulgaires se laissent aller à leurs passions, et ne sont heureuses ou malheureuses que selon que les choses qui leur surviennent sont agréables ou déplaisantes, au lieu que les autres ont des raisonnements si forts et si puissants que, bien qu'elles aient aussi des passions, et même souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse... »

Mais voici une application hardie de la règle, et qui prolonge jusque dans les secrets du corps l'action du libre arbitre. « La cause la plus ordinaire de la fièvre lente est la tristesse ; et l'opiniâtreté de la fortune à persécuter votre maison vous donne continuellement des sujets de fâcherie, qui sont si publics et si éclatants, qu'il n'est pas besoin d'user beaucoup de conjectures, ni être fort dans les affaires, pour juger que c'est en cela que consiste la principale cause de votre indisposition ; et à est à craindre que vous n'en puissiez être du tout délivrée, si ce n'est que, par la force de votre vertu, vous rendiez votre âme contente, malgré les disgrâces de la fortune. »

Ces textes sont justement célèbres. En voici deux autres qui font voir, ce qui éclairera tout à fait la position de, l'homme libre, que la joie ainsi conquise par libre jugement importe aussi aux actions. « Comme la santé du corps et la présence des objets agréables aident beaucoup à l'esprit pour chasser hors de soi toutes les passions qui participent de la tristesse, et donner entrée à celles qui participent de la joie ; ainsi réciproquement, lorsque l'esprit est plein de joie, cela sert beaucoup à faire que le corps se porte mieux, et que les objets présents paraissent plus agréables ; et même aussi j'ose croire que, la joie intérieure a quelque secrète force pour se rendre la fortune plus favorable. »

Cette dernière formule marque à merveille ce que peut la loi dans les affaires de ce monde. Voici la même idée exprimée autrement, et peut-être encore mieux. « Votre Altesse me permettra... de lui souhaiter principalement de la satisfaction d'esprit et de la joie, comme étant non seulement le fruit qu'on attend de tous les autres biens, mais aussi souvent un moyen qui augmente les grâces qu'on a pour les acquérir. »

Le commentaire ici serait sans fin. Toutes les méprises concernant l'optimisme viennent de ce qu'on ne le prend point comme voulu, et qu'on en veut chercher des preuves, comme on cherche, non moins vainement, des preuves du libre arbitre. Ce qui est surtout à remarquer, c'est Descartes en action, et aux prises avec le monde, en tout notre semblable et notre proche ami. Au reste celui qui a nommé générosité le sentiment du libre arbitre, et qui le met au nombre des passions, dit assez, par cela seul, pour faire entendre que le vouloir est incorporé et participe à la création continuée. Bref, les trois ordres sont ensemble, et font un seul homme, indivisible. Même les erreurs d'imagination sont des pensées, sans quoi elles ne seraient pour personne ; un spectre, ou seulement le soleil à deux cents pas, c'est le « Je pense » qui le porte ; et le « Je pense » est toujours, en nos moindres pensées, ce qu'il est dans les célèbres *Méditations*. Le centre, le fort et le réduit de ma propre existence est dans ce pouvoir de douter, qui fait les preuves. Par cette démarche hardie, et que nul ne veut refuser, le surnaturel est mis en sa place, non point au-dessous de l'homme, ni hors de lui.

La religion de Descartes est simple et naïve en son extérieur ; en son intérieur, et par le sens neuf qu'il trouve en de vieilles preuves, elle est presque impénétrable. C'est d'après le rude et amical *Traité* qu'on peut la comprendre ; car c'est parce que l'homme peut et doit se sauver lui-même, c'est par là seulement que Dieu y paraît. D'après l'ensemble du *Traité des Passions*, il sera évident pour le lecteur que Descartes ne met jamais en doute que le libre arbitre en chacun soit efficace ; mais il faut le lire d'assez près si l'on veut comprendre que le doute là-dessus n'est point raisonnable puisque dans l'action même il décide contre.

Douter métaphysiquement de sa propre volonté, chose si commune, c'est exactement manquer de volonté. En suivant cette idée, et en revenant à Descartes plus d'une fois, on saisira finalement la doctrine pratique en toute son ampleur, qui enferme qu'un tel doute n'est point permis. Ici nous touchons presque à cette mystique positive selon laquelle le premier objet de la foi est la foi en elle-même. Ici nous voyons à l'œuvre cette religion secrète.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Troisième partie : Descartes

XIV

Remèdes aux passions

Comme nous avons été enfants, avant que d'être hommes.

(Pr. 1, 1.)

[Retour à la table des matières](#)

Puisqu'il s'agit ici de la conduite de la vie, qui est ce qui intéresse le plus un homme, et puisque toute la nature humaine se trouve maintenant rassemblée comme en un tableau, le lecteur voudra savoir quel usage il doit faire de ses passions, et quel remède à leurs excès Descartes propose. On en trouvera plus d'un, si l'on lit attentivement le Traité ; et ces leçons de sagesse sont si fortes, ni naturellement amenées, enfin si bien à leur place, que j'hésite à les rapporter ici en morceaux, coupées de ce beau tissu où science, jugement et grandeur d'âme sont partout entrelacés. Selon mon opinion, cette revue des passions de l'âme, ce mouvement et ce pas surtout que l'on imite de Descartes en le lisant, est le principal remède aux passions et le plus efficace. Toutefois, s'il est utile de promettre et d'annoncer, voici en suivant l'ordre des idées qui ont été ci-dessus exposées, comment on pourrait résumer cette sagesse cartésienne, trop peu connue.

La puissance d'une passion, le commencement, le paroxysme, l'apaisement, le retour dépendent premièrement de ces mouvements de la vie, sur lesquels nous n'avons aucune prise directe. Mais ce n'est pas peu si dans ces tempêtes corporelles nous reconnaissons la nature matérielle comme elle est, c'est-à-dire sans dessein ni pensée aucune, sans rien de mystérieux ni de fatal, une partie poussant l'autre. C'est déjà éloigner de soi et tenir comme à distance de vue ce tourbillon de sang et d'esprits animaux. C'est le mesurer, c'est le juger, et en quelque sorte s'en arranger comme du temps qu'il fait. Nous avons longue coutume de vivre dans un monde qui n'a point d'égards, et qui est bien plus fort que nous, dans lequel pourtant nous trouvons passage. Heureux celui qui retrouve cette même nature aveugle, indifférente, maniable plus ou moins comme tout mécanisme, dans ses propres colères, dans ses haines, dans ses tristesses, et jusque dans ses désespoirs. D'autant plus que, si nous n'avons aucun pouvoir sur notre cœur, ni sur le cours des esprits, nous avons une action directe sur les mouvements de nos membres, soit pour les régler, soit pour les retenir. La coutume et l'exercice contribuent beaucoup à développer ce pouvoir ; il est clair que, par ce moyen, nous modifions indirectement et même beaucoup les mouvements involontaires de la vie, puisque tout se tient en cette machine de muscles et de nerfs. Nul n'ignore qu'une action difficile, et que l'on sait faire, est ce qu'il y a de plus efficace contre la peur. Et, comme dit Descartes avec force, et non sans le mépris qui convient, puisque l'on arrive bien à dresser un chien de chasse, contre ses instincts naturels, à ne point fuir au coup de fusil et à ne point se jeter sur le gibier, qui nous empêche d'employer la même industrie et les mêmes ruses à nous dresser nous-mêmes ? C'est par cette méthode, que l'on peut dire athlétique, que l'homme poli reste maître au moins de ses gestes. Mais il faut savoir, et c'est ce que le *Traité* nous enseigne, que par ce moyen purement extérieur, on arrive aussi à changer beaucoup les mouvements intérieurs, c'est-à-dire la passion elle-même. Toutefois, C'est ce qu'on ne voudra pas croire tant qu'on n'aura pas bien compris que les passions dépendent des mouvements corporels bien plutôt que des pensées.

Ce sont nos pensées, en effet, qui nous importunent. L'homme passionné ne dit point que son cœur bat trop vite, mais il se déroule à lui-même une suite de brillantes et persuasives raisons. En cet état, il ne peut juger. Le moins qu'il puisse faire, s'il sait que la passion le trompe, c'est de s'abstenir de juger. Il peut souvent mieux, s'il rappelle à lui des maximes familières, et auxquelles il a souvent réfléchi quand il était libre de passion. Les stoïques enseignaient cette partie de la sagesse, qui n'est pas peu, mais qui aussi n'est pas tout. Descartes, homme vif, homme de premier mouvement, n'y compte point trop dans les crises, et nous enseigne que c'est déjà beaucoup de ne point se croire soi-même, et de juger tout au moins qu'on est hors d'état de juger. En quoi il est humain et près de nous.' S'il m'est permis de mettre en lumière une idée qui lui est toujours présente et qui risque de nous l'être moins, j'ajouterai que la foi en soi-même, et la certitude que l'on triomphera à la fin pourvu qu'on le veuille, est la plus forte contre cette apparence de fatalité, qui est, pourrait-on dire, la constante réponse des passions à la réflexion. Telles sont nos armes contre les pensées brillantes et folles que le mouvement des esprits entretient en nous.

Je veux appeler l'attention du lecteur sur deux idées encore, mais qui sont, celles-là, fort difficiles, et que Descartes n'a guère expliquées. Qu'il y ait des

passions favorables à la vie, comme l'amour et la joie, et d'autres qui nous étrangent au contraire au-dedans, comme la haine et la tristesse, c'est un des points les plus importants du *Traité*, mais non des plus difficiles. Nous sommes avertis. Mais sommes-nous armés ? Dépend-il de nous d'éprouver l'amour ou la haine ? Un événement, une action, un être se montrent. Selon qu'ils contrarient notre propre être, ou au contraire, l'étendent et le développent nous aurons des passions heureuses ou malheureuses. Ici brille devant nos yeux, au moins un court moment, cette remarque de Descartes que les mêmes actions, auxquelles nous porte la haine, peuvent aussi résulter de l'amour, puisqu'éloigner de soi un mal c'est aussi bien attirer à soi le bien qui y est directement contraire. Spinoza, qui commente ici utilement son maître, enseigne qu'il vaut mieux se nourrir par amour de la vie que par crainte de la mort, et punir, si l'on est juge, par amour de l'ordre que par haine et colère devant le crime. De même, dirai-je, il vaut mieux redresser l'enfant par un amour de ce qu'il y a de bon en lui que par une tristesse ou une colère que l'on peut sentir à le voir méchant ou sot. L'amour de la liberté est aussi plus sain que cette haine que l'on entretient si aisément à l'égard du tyran. Ces exemples, et tant d'autres que l'on inventerait, n'ouvrent pourtant pas un chemin facile. À ne considérer que les motifs, il n'y a pas loin de la haine à l'amour ; mais à considérer le régime du corps d'après les vues admirables de Descartes, il y a bien loin de la haine à l'amour. Sans doute Descartes, et Spinoza après lui, veut-il dire que ce n'est pas peu, si l'on change les motifs, et que par ce moyen l'humeur triste n'est plus du moins soutenue par nos pensées. Mais le bilieux est-il délivré pour cela de cette aigre manière d'aimer qui souvent est la sienne ? Et ne pourrait-on pas dire, au rebours de nos philosophes, que la même passion, qu'elle soit dite amour ou haine par celui qui l'éprouve, se traduit souvent, selon les humeurs et la santé, par des affections qui ne répondent guère aux opinions ? Cette remarque ne mord point sur la description spinoziste, où il est présupposé que tout le cours des passions dépend de la nécessité universelle. En Descartes, puisqu'il a juré de se gouverner, on voudrait comprendre comment un jugement autrement orienté, mais qui ne change pas l'action, disposerait autrement le corps. Sans doute faut-il distinguer l'action réelle, comme de frapper, de ces actions imaginaires, mais déjà esquissées dans le corps, et qui accompagnent presque toutes nos pensées. Et ces actions sont bien différentes dans le justicier, selon qu'il pense à détruire ou à fonder, à nuire ou à secourir. Cette idée est bonne à suivre, toutefois il me semble que Descartes nous laisse ici sans recours. Mais c'est peut-être, comme j'ai voulu expliquer plus haut, que nous ne pensons pas l'union de l'âme et du corps comme il faudrait.

Enfin, on aimera lire dans le *Traité* que toutes les passions sont bonnes et même les plus violentes, pourvu qu'on les sache bien gouverner. Chacun sent bien que sans les passions, et même conservées, il n'y aurait point de sage. Descartes a fortement montré, et sans doute le premier au monde, que les mouvements de l'amour et de la haine sont utiles à la conservation de notre corps. Mais ce n'est pas encore assez dire. Descartes, tel que je le vois, homme de premier mouvement, décidé, grand voyageur, curieux de tous spectacles et toujours en quête de perceptions, Descartes devait savoir et sentir mieux qu'aucun homme que l'esprit ne commence rien, et que le premier départ de nos vertus, de nos résolutions, et même de nos pensées est dans les secousses de la nature, non pas une fois, mais toujours. Ce qui se voit du moins dans ce beau style, où la phrase reprend, redresse et achève toujours un mouvement

d'enfance. Et c'est par cet art de découvrir toujours à nouveau ce qu'il sait, qu'il s'assure si bien de lui-même. Bon compagnon en cela, et surtout dans ce *Traité*. Promptement au-dessus de nous dans la moindre de ses pensées ; mais aussitôt il revient. D'où il me semble qu'à le lire seulement on prend quelque air et quelque mouvement de cette grande âme.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Quatrième partie

Hegel

[Retour à la table des matières](#)

La philosophie de Hegel est un aristotélisme. Par rapport à Platon et à Descartes, il s'agit donc maintenant de l'autre philosophie, qui recherche la conscience sous ses dehors, et qui pense l'esprit du monde. Ayant fait nourriture de la philosophie de Platon, j'ai usé de cette autre comme de remède et m'en suis bien trouvé. Platon convient à ceux qui sont en difficulté avec eux-mêmes. Aristote, Hegel, et même Leibniz, sont plutôt des naturalistes. On choisira. Dans le fait, la philosophie Hegelienne est celle qui a remué les peuples, par le Marxisme, et cela est à considérer. Laissant le travail de l'historien, qui n'est pas de mon métier, je veux seulement mettre en lumière un bon nombre d'idées profondes et souterraines, sans critiquer les moyens. Le platonisme n'est que critique de soi ; les fruits en sont cachés. Dans la présente étude, il faut que la critique se taise. C'est assez avertir, car nous avons à faire un long voyage. La philosophie de Hegel est divisée en trois parties, qui sont la Logique, la Philosophie et la Nature, et la Philosophie de l'Esprit. Cette dernière partie elle-même comprend l'Esprit Subjectif, l'Esprit Objectif, l'Esprit Absolu. L'Esprit Objectif, c'est famille, Société, État, Histoire ; l'Esprit

Absolu se développe en trois degrés, l'Art, la Religion, la Philosophie. Il n'est pas inutile de se placer d'abord au point d'arrivée ; car au départ la logique bouche les avenues ; beaucoup y restent, alors que l'esprit de la logique Hegelienne est en ceci, qu'on n'y peut rester. C'est dire que ce penseur fut et est mal compris souvent, et surtout misérablement discuté. En route maintenant.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Quatrième partie : Hegel

I

La logique

[Retour à la table des matières](#)

La pensée n'est pas un petit accident en quelqu'un. Presque tous nos biens et nos maux viennent de pensées. Nous connaissons assez bien une suite de pensées qui fait l'histoire de la Philosophie ; combien abstraite et aérienne à côté des réelles pensées d'Ésope, de César, de Napoléon, d'un banquier, d'un marchand, d'un juge, d'un gendarme, d'un terrassier ! Toutefois, il apparaît assez clairement que ce n'est pas d'une bonne méthode de commencer par ces dernières pensées, les plus efficaces certes, mais les plus impénétrables qui soient. Au contraire la suite des systèmes philosophiques nous offre un spectacle abstrait et transparent. Que sont les doctrines ? Des thèses non pas différentes mais opposées, et dont on dirait que chacune d'elles définit l'autre. L'être des Éléates et le non-être d'Héraclite sont l'exemple le plus frappant ; chacun dit non à l'autre, et tous les deux ont une espèce de raison. L'arbitre voudrait, selon le mot de Platon, faire comme les enfants et choisir les deux. C'est de la même manière, mais moins abstraitement, que l'atome s'oppose à la monade ; selon l'atome, chaque être exclut tous les autres, et se trouve à l'égard de tous les autres dans un rapport purement extérieur ; selon la monade

chaque être contient tous les autres et les pense tous ensemble selon une unité sans parties, Les deux ont du vrai ; mais il faut pourtant choisir. et l'on ne peut choisir. Le spectateur de bonne foi commence à se dire qu'il se trouve entraîné dans une immense aventure. Il n'existe que la matière ; bon ; mais creusée jusqu'aux forces et jusqu'à l'atomisme, la matière est une pensée, et même très abstraite. Le monde est hors de moi ; mais le monde est en moi. Tout est objectif, je le veux, et je m'en tiens aux êtres particuliers ; mais, par cela même, tout est subjectif.

Ces pensées sont livresques ; mais la morale nous presse. Toute vertu est d'intention, certes cela se prouve ; mais toute vertu aussi est de société. Vous ne pourrez que sauter d'un extrême à l'autre. Et chacun des deux termes éclaire l'autre. L'idée de moralité n'est pas une idée en l'air, correctement dessinée à la pointe de la plume ; c'est toujours, au contraire, une révolte de l'esprit tout entier contre l'ordre du droit. Mais faisons attention à ces mouvements de tout l'esprit à l'égard de lui-même. L'idée de moralité n'est pas l'idée d'un plaideur mécontent, c'est un drame à l'intérieur de l'esprit. D'où chacun revient à une morale Kantienne, de soi en soi, car il n'y a pas d'autre porte. Mais on n'y peut rester ; l'appui manque. On revient inévitablement à l'ordre extérieur, qui a cet avantage d'exister. On y revient, mais non pas le même ; on ne s'y fie plus immédiatement ; il est jugé et comme transpercé par les raisons opposées. Telle est l'histoire intime de beaucoup d'hommes raisonnables, qui, après avoir affirmé, puis nié, la morale pure, la retrouvent dans l'obéissance, et c'est ce que Hegel nomme des moments dépassés et conservés. Voilà comment l'esprit réel se fait une philosophie réelle Les passions seraient un autre exemple ; car il faut bien les surmonter ; mais qui ne voit que le meilleur de nos pensées est en des passions sauvées ?

Ces vues suffisent à présent. Il est rappelé assez au lecteur que la contradiction n'est pas un petit accident dans nos pensées, mais qu'au contraire nous ne pensons que par contradictions surmontées. Et, par cette autre remarque, que les thèses opposées sont toujours abstraites par rapport à la solution, qui est plus concrète, nous sommes presque de plain-pied dans les abstractions de la logique Hegelienne, car les mêmes mouvements - s'y retrouvent L'atome n'est qu'un moment, et une sorte de remède aux contradictions que l'on rencontre dans l'idée naïve de l'être extérieur et qui se suffit à lui-même. Et l'on ne peut rester à l'atome ; il faut qu'on l'interprète comme une définition et comme un rapport ; d'où nous sommes jetés dans le vide de l'essence, tissu de théorèmes sans aucun rapport. Il faudra après cela que la pensée revienne à elle-même, totale et indivisible comme elle est car les rapports ne se pensent pas eux-mêmes, et leurs termes sont à la fois distincts et unis. Unité mère de toutes ces pensées, d'où ces pensées doivent sortir comme d'un germe, telle est la Notion, et bientôt l'Idée, qui nous jettera finalement dans la nature. La logique se nie alors par son propre mouvement. D'après ces sommaires explications, on trouvera déjà un grand sens à cette construction en marche qui veut nous entraîner de l'être à l'essence et au-delà de l'essence, où, comme nous dirions, de la physique naïve à la physique mathématique, et enfin à l'esprit vivant qui a su traverser ce désert.

La logique de l'ordre, qui est la logique, exige que nous commençons par le commencement, c'est-à-dire par ce qui est le plus abstrait et le plus simple. Les Éléates ont spéculé sur l'être, se défendant d'en rien penser sinon qu'il est,

ce qui a fait un système clos et un système vide. Le sophiste, en face d'eux, s'amusait à prouver que c'est le non-être qui est. Approchons plus près. L'être absolu est exactement l'être auquel ne convient aucun attribut, ni le repos, ni le mouvement, ni la grandeur, ni la forme. Cet être ne peut rien être ; il est le non-être. On peut tourner dans ce cercle de discours ; mais il est clair qu'il faut en sortir, et que penser c'est en sortir. Quelle idée nous permettra de penser ensemble ces contraires ? Non pas marcher, comme faisait Diogène ; car cette solution, qui est certainement une solution, est trop loin du problème. Nous cherchons l'idée la plus prochaine, encore abstraite, mais composée des deux autres, ou plutôt les assemblant en un tissu déjà plus réel, et les sauvant par là. Cette idée se trouve dans l'histoire comme un produit ; c'est le devenir d'Héraclite. Mais n'allez pas l'entendre comme un simple possible, comme si vous disiez : « Il n'y a pas seulement l'être, il y a aussi le devenir. » Vous auriez perdu votre première journée d'apprenti. Non, non. Au lieu de penser être en face du non-être, et de vous laisser jeter de l'un à l'autre, vous formez maintenant une idée positive, et plus concrète d'un degré, qui implique que l'être ne cesse de passer au non-être, et que le non-être ne cesse de passer à l'être. Seulement il ne s'agit plus d'un jeu sophistique ; il s'agit d'une idée commune ; d'une idée que tout le monde a. Et, par l'impossibilité que le contraire ne passe pas aussitôt dans son contraire, vous pensez fortement le devenir. Dans le devenir vous conservez être et non-être, et identiques, mais justement comme ils peuvent l'être ; c'est-à-dire que ce qui est cesse aussitôt d'être ; et que ce qui n'est pas commence aussitôt d'être. Le devenir n'attend pas ; le devenir ne s'arrête jamais ; telle est la solution réelle, et nous voilà partis.

Si vous avez compris, en ce passage si simple, qu'une porte vient de se fermer derrière vous, vous êtes déjà un peu Hegelien. Certes il y aurait de l'espoir pour la paresse si vous pouviez penser que le devenir s'arrête quelquefois. Mais vous ne le pouvez point, si vous pensez attentivement que l'être passe dans le non-être. Ainsi il n'y a plus de terre ferme derrière vous ; il n'y en aura plus jamais, et vous le savez. À ce point de l'attention vous avez éprouvé ce mouvement basculant d'abord sur place, et puis ce départ irrésistible, ce passage dirigé et irrévocable qui nous précipite pour toujours dans l'océan Héraclitéen. J'anticipe ; nous n'en sommes pas encore à la nature ; il se trouvera dans la logique encore plus d'un compromis, encore plus d'un essai pour stabiliser nos pensées. Toutefois ce premier moment enferme déjà l'esprit de cet immense système ; et je crois utile de réfléchir assez longtemps là-dessus.

Se jeter dans l'existence mouvante du haut des sommets arides de l'abstraction, c'est le mouvement de tous. Tout y contribue, l'univers, la famille, le métier, la fonction. L'homme est un fonctionnaire qui a dit adieu à des pensées. Mais ce mouvement d'esprit, ainsi considéré comme psychologique, physiologique, social, historique, c'est l'énigme, c'est l'illisible. La logique de l'ordre veut une chute simplifiée et une trajectoire calculable. Nous nous jetons d'une idée à une idée ; et ce mouvement définit la Logique, qui est la première partie du système. Et certes ce n'est pas de petite importance de découvrir que la métaphysique, c'est-à-dire la spéculation sur les idées éternelles, est une métaphysique du devenir. La raison du changement se trouve donc dans la pensée même, ce qui achemine à supposer, en retour, que le changement même du monde pourrait bien être l'effet d'une dialectique

cachée. On aperçoit alors, comme d'un lieu élevé, que la pensée est homogène à l'expérience, c'est-à-dire que l'expérience est maniable à la pensée. Autrement, la pensée avec ses formes invariables, comme en Kant, n'est capable que de se représenter le réel ; elle n'y entre point ; elle n'y est pas chez elle. En sorte que ce qui se montre ici ce sont les premières articulations d'une doctrine de l'action. Cela dit, n'oublions pas qu'il nous faut parcourir la logique, c'est-à-dire la suite des mouvements et basculements intérieurs propres à la pensée séparée, afin d'étaler tout au long l'insuffisance de la logique, c'est-à-dire la nécessité d'une philosophie de la nature.

Comme je ne puis exposer en détail tous ces passages, ce qui me conduirait à écrire bien plus de pages que Hegel lui-même, je reviens encore un peu sur ce mouvement dialectique initial, au sujet duquel il y a tant de méprises. Car il est vrai que Hegel a édifié un Panlogisme (pour parler jargon) ; mais cela veut dire seulement ceci, c'est que le même mouvement qui a mis au jour l'insuffisance de la logique est le même qui nous conduira à la contemplation de la nature en sa variété, puis à l'action, par un retour à l'esprit vivant. Il n'y a au monde, tel est le postulat Hegelien, que des retournements de l'esprit sur lui-même, par l'impossibilité de rester jamais sur une pensée. Maintenant, conclure que ces retournements ou mouvements de tout l'esprit ressemblent à ce que nous appelons des raisonnements logiques, c'est-à-dire tautologiques, c'est une méprise grossière. La logique de Hegel est la vraie logique, c'est-à-dire la pensée formelle, ou séparée, mais qui ne peut rester telle et qui marche à sa propre négation, découvrant, par ce mouvement même, le secret de la nature et le secret de l'action. C'est la logique réelle, celle qui déporte aussitôt le penseur véritable, le penseur qui ne se contente point de tourner en cercle. Aussi nous pouvons bien prévoir que le ressort de cette logique sera tout autre que le faible ressort d'une logique tournant dans sa cage, comme on voit dans le *Parménide* de Platon. Or, le ressort de la logique, c'est qu'on ne peut pas aller et revenir ainsi ; et c'est certainement ce que Platon veut nous faire entendre. Penser l'un immobile, l'être immobile, l'être un, et toujours revenir là, ou, au rebours, penser la multitude, le changement insaisissable, l'être qui n'est pas, et toujours en revenir là, c'est comme un refus de penser. Songez que la nature nous attend, et la société, et la morale, et la religion. Il y a une disposition évidente ici entre nos outils intellectuels et le travail que nous avons à faire. C'est ainsi que nous sommes chassés de cette pensée ; mais il ne s'agit pas de fuir. Parménide disait comme un défi : « L'être est le non-être n'est pas, tu ne sortiras pas de cette pensée. » Le propre de l'esprit vivant est d'en sortir. Mais comment ? En trouvant quelle est la pensée qui vient ensuite ; ici, c'est le devenir. Parlant du *Parménide* de Platon, je mêlais tout à l'heure à l'être et au non-être l'un et le multiple ; et c'est bien ainsi qu'on pense quand on veut seulement s'évader ; mais c'est une faute contre la logique ; il faut commencer par le pur commencement, lequel nous fait passer au devenir, un peu moins abstrait, encore bien abstrait. L'un et le multiple auront leur place aussi. Le lecteur pourra, dès ce commencement, comparer à Hegel notre Hamelin, et déjà comprendre que ce travail, qu'on le conduise selon un ordre ou l'autre, est toujours le même travail ; il s'agit de dépasser les jeux de l'abstraction, et le moyen est de les épuiser, ce qui est de les laisser derrière soi pour toujours, comme une enfance. Et je ne dirai pas qu'il n'y ait qu'un ordre ; c'est que je n'en sais rien ; comme l'ordre de la ligne droite à l'angle, au triangle, au cercle, aux polygones, rien ne dit qu'il soit absolument le meilleur jusqu'au détail ; car il y a du jugement et non pas seulement du raisonnement

dans cette suite ; et c'est ici sans doute qu'il faudrait dire que si l'esprit était conduit en de telles séries par une sorte de nécessité mécanique, l'esprit ne serait plus l'esprit. Cette pensée, qui est de Lagneau, jette de vives lueurs ; ici, en ce point de difficulté, je m'éclaire comme je peux. Lucien Herr, qui était un Hegelien né, m'a dit un jour que le passage, en Hegel, était toujours de sentiment. Voilà ce qui est difficile à comprendre ; mais du moins le présent exemple est clair entre tous. Non, l'opposition première d'être et de non-être ne contient pas le devenir ; si elle le contenait, nous ne ferions que développer une logique tautologique. Penser le devenir en partant de la première opposition, c'est découvrir le terme suivant selon la logique de l'ordre. Et la dialectique de Hegel est ainsi une continuelle invention, dont la règle est qu'elle rende compte, par complication progressive, de la Science, de la Nature, et de l'Humanité comme elles sont, telles qu'on les voit, et dont la règle stricte, en chaque passage, est de former, d'une impossibilité apparente, les idées telles que chacun les a. Déduire est donc Ici, comme partout, un mot ambigu et dangereux ; comme on voit dans les sciences démonstratives, où la déduction ne se fait pas par syllogismes, mais par une construction toute inventée du terme le plus proche après celui que l'on a compris. L'aventure, car c'en est une, est l'œuvre du jugement et relève du jugement.

Après cet avertissement je me permets de chercher un passage abrégé qui me conduise à l'essence à travers l'être ; car telle est la marche de la logique, et telle est aussi la marche de tout esprit en travail quel que soit son objet ; et il est bon, pour la clarté même, que je fasse ici de grands pas. Par le devenir, nous sommes à l'expérience, mais la plus naïve qui se puisse concevoir. Le monde d'Héraclite, le quelque chose, considéré comme suffisant, c'est la qualité. Une chose est blanche lourde, humide ; c'est prise ainsi qu'elle devient. Et de tels exemples font voir aussitôt que la qualité prise en soi se nie elle-même. « Une chose est ce qu'elle est, dans sa limite et par sa limite », (Omnis determinatio est negatio). L'apprenti peut s'éclairer aisément en cette marche abstraite, en se redisant à lui-même que le bleu n'est tel que par rapport à d'autres couleurs ; ce qui n'est pas d'abord évident, mais le sera si l'on pense à d'autres qualités comme pesant, chaud, électrisé, qui réellement n'ont de sens que par des différences ; car un corps ne peut être dit électrisé que par rapport à un autre. Et qui suivra cette idée, d'exemple en exemple, verra apparaître le désert de l'essence, et un monde tissé de rapports. Car on a beau dire que la qualité est sentie immédiatement, et sans aucune comparaison, par exemple tel bleu, on ne peut pas penser ce bleu hors du degré et de la mesure ; ainsi c'est la qualité même qui nous conduit à la quantité. Qu'on me pardonne de franchir ici plusieurs échelons d'un seul mouvement. Mon dessein est de faire entendre que ce chemin est celui que tout esprit parcourt, toutefois sans savoir assez quelles sont les abstractions qu'il laisse derrière lui.

C'est ainsi que le passage de la qualité à la quantité se trouverait fait sans que nous y prenions garde. C'est pourquoi il faut revenir. Dans le domaine de la qualité, l'un n'est pas l'autre, l'un refuse l'autre ; mais aussi l'un a besoin de l'autre. De ce double rapport, attractif et répulsif, entre l'un et l'autre un, chacun suffisant et insuffisant, résulte le nombre, et le propre du nombre est de se dépasser lui-même. « Grandeur, dit Hegel, être variable, mais qui, malgré sa variabilité, demeure toujours le même. » On remarquera comme on est promptement conduit à cet invariable devenir, dont la suite des nombres offre l'exemple le plus simple. La mathématique serait donc la représentation

parfaite du devenir ; tout esprit doit passer par là. Telle est la pure essence ; mais beaucoup voudraient penser l'unité et la multiplicité comme des choses. L'atomisme se trouve placé entre qualité et quantité comme un foyer de contradictions. On y doit venir mais il faut le dépasser. L'atome marque une hésitation entre la chose qui ne peut être une chose, et l'idée qu'on ne veut pas reconnaître en cette chose. La vérité de l'atome c'est la quantité, et la quantité se développe à travers le nombre, le degré et la mesure. Vous trouverez, dans l'auteur même, d'amples et lucides développements sur ces difficiles questions. Mais je ne dois pas perdre de vue l'ensemble.

Quantité, c'est qualité supprimée. Vous remarquerez dans Hamelin la marche inverse. Du rapport, qui est au commencement de tout, naît la quantité ; et, par l'insuffisance de la quantité, qui est extérieure, à elle-même abstraite, sans contenu, naît la qualité, unité plus concrète. Il ne s'agit point de choisir ; ce ne sont pas ici des dogmes. On voit bien qu'Hamelin va, comme son maître Renouvier, à un monadisme, pour avoir pris la qualité comme un refuge après l'abstraite quantité. Passer de la quantité à la qualité, c'est revenir à soi et se détourner du monde ; c'est prendre la conscience comme suprême concret ; tel est le mouvement Hamelinien, qui est l'idéalisme. Le mouvement Hegelien va au contraire à l'objet, ou plutôt se fait tout dans l'objet, comme le premier terme l'exige. L'être n'est pas plutôt l'être du moi que l'être des choses, et la qualité naïvement pensée, c'est la qualité des objets ; de même l'atome est d'abord pris comme objet ; et c'est prise comme objet que l'essence sera insuffisante et creuse ; ce qui exigera une nature. Le moi, en ces démarches, ne s'apparaît pas à lui-même ; la conscience de soi suppose d'autres conditions, physiologiques et politiques. C'est d'après l'ensemble qu'il faut juger, et Hegel me paraît plus près qu'Hamelin de représenter la marche commune de l'esprit ; car, dans le fait, l'atomisme et la mathématique universelle ne sont point des pensées premières. Elles supposent avant elles ce qu'on peut appeler la sophistication de l'être, et la qualité surmontée. Ce mouvement, est de toute science. Et l'on prévoit que Hegel va d'abord à l'objet et à la vérité de l'objet par une voie tant de fois suivie. Le moi se perd d'abord dans ce matérialisme de la quantité, abstraction qui s'ignore, et ne se retrouvera que par une autre relation à la nature, qui fera naître le moi concret et universel à la fois. Aussi, et par opposition, en comprend qu'il n'y aura point de Philosophie de la Nature dans Hamelin ; et cela mérite grande attention. Le supérieur porté par l'inférieur et se sauvant de là par réelle civilisation, c'est toute la *Philosophie de l'Esprit* de Hegel. Je me borne maintenant à cette remarque, que le lecteur ne manquera pas de suivre.

Par la quantité nous passons à l'essence ; et voici le progrès en résumé : « Dans l'être tout est immédiat ; dans l'essence tout est relatif. » L'essence, c'est ce que nous appelons science, ou représentation de l'Univers par nombres, distances, mouvement, force, énergie. Qu'une telle science laisse échapper l'être réel, qu'elle n'explique pas le vivant, et encore moins le pensant on l'a montré mille fois. Mais c'est réfuter vainement L'essence est un moment de la pensée, un moment abstrait par lequel il faut passer, sans quoi on ne peut le dépasser. L'arc-en-ciel n'est rien de plus qu'une loi ou une composition de lois ; la pluie, de même, Ces abstractions ne sont pourtant ni arc-en-ciel, ni pluie. Tel est le désert de l'essence. C'est le réel sans rien de réel.

Mais quel est le progrès depuis l'être ? En ceci que, par l'élaboration de la quantité, l'identité pure et la négation sont maintenant ensemble. Le plus et le moins ont remplacé le oui et le non. Oui et non tout en se supposant s'excluent ; plus et moins se supposent, et sont toujours pensés ensemble. L'opposition est réalisée. « La voie vers l'est est en même temps la voie vers l'ouest. » Le positif est négatif du négatif, comme le négatif est négatif du positif. Les idées se nouent. Ce qui n'était qu'abstrait et idéalité pure dans la quantité veut être maintenant l'étoffe du monde. Mais, parce que c'est le rapport qui existe, et en quelque sorte la relativité en soi, on comprend cette contradiction qui est dans l'essence et qui fait dire qu'elle apparaît seulement, qu'elle n'est que phénomène. L'existence ainsi représentée n'est alors qu'une écorce, et le terme corrélatif est la chose en soi, inconnaissable par sa nature. Telle est la position de Kant. Et parce que, d'après cette position même, la chose en soi n'explique nullement le phénomène, de même que la connaissance aussi avancée qu'on voudra du phénomène ne nous approche pas de la chose en soi, voici que la science de l'être se nie elle-même, et que, comme dit Hegel, le fondement ou raison d'être se réduit au phénomène lui-même. Car l'attraction, par exemple, revient à dire comment est le système solaire. « Ce qui sort de la raison d'être, c'est elle-même, et c'est en cela que réside le formalisme de la raison d'être. »

Tout homme qui s'instruit passe de l'être à l'essence, et à l'extrême de l'essence, qui est le phénomène. Je veux l'expliquer par un seul exemple, centre illustre de disputes, c'est le mouvement. Le mouvement n'est pas ; le mouvement passe continuellement de l'être ici à ne plus être ici ; on reconnaît la logique de l'être, et, l'impuissance du oui et du non. Mais suivons. Le mouvement n'est pas une qualité qui appartienne à un être ; il n'est pas inhérent. Il se détermine en quantité ; une distance a augmenté, l'autre a diminué. Le mouvement n'est pas en soi ; au contraire il se détermine par l'extérieur, et il est tout extérieur. Le mouvement est relatif. Bon. Mais alors il n'est qu'une idée, ou une représentation calculée et construite, et, comme on dit, théorie d'une chose. Il n'y a que les naïfs pour croire que notre mécanisme universel est réellement le monde. De la réalité nous sommes donc renvoyés à l'idéalité ; mais qu'est-ce que l'idéalité toute seule ? Lagneau disait - « S'il n'y a que des idées, il n'y a plus d'idées. » Ainsi l'essence est nécessairement pensée comme représentant une existence, que pourtant elle ne peut atteindre. Ce qu'exprime Hegel en disant que l'essence est par elle-même apparence. Non pas apparence immédiate, comme serait un fantôme, mais apparence qui exige et contient son contraire, la chose en soi. Tel est le phénomène. On ferait les mêmes remarques sur l'espace, qui, comme le mouvement, est hors de lui-même et pur rapport. On s'étonnera un peu plus de trouver dans une qualité comme la chaleur la même dialectique ; pourtant si vous dites qu'un corps est chaud, vous devez penser aussi qu'il, est froid, comme Platon savait déjà le dire. Le degré nous fixe ; mais nous passons alors à la quantité. Il faut que je laisse le lecteur suivre ces analyses qui sont sans fin. Peut-être voit-on assez ce qu'est le passage à l'essence, non pas pour Hegel seulement, mais en tout esprit. Quoi que veuillent dire nos paresseux historiens, il ne s'agit pas Ici de juger Hegel, mais de juger nos propres pensées. L'essence est le domaine propre où les hommes d'entendement s'élèvent promptement par la mathématique, et sur lequel ils prétendent rester. Ces idées sur le monde sont-elles fausses ? Sont-elles vraies ? Elles sont fausses si l'on y reste ; elles sont vraies comme passage, vraies à titre de moments supprimés et conservés. Au

jugement des anciens atomistes, c'est l'essence qui existe ; mais, comme ils ne réfléchissent pas là-dessus et ignorent leur propre pensée, ils se heurtent aux contradictions, aux rapports, aux corrélations, comme le mouvement, le vide, le plein ; ils s'y heurtent comme à des choses ; jusqu'à ce que, par la réflexion que la chose elle-même nous reste parfaite ment inconnue, ils comprennent que l'essence n'est que phénomène. Par ce mouvement de réflexion, le vide de l'essence se développe, si l'on peut ainsi dire, et devient explicite, et cela nous approche de la connaissance de l'esprit. Hegel dit bien . « Le phénomène l'emporte sur le simple être. »

La dialectique de l'essence est très belle à suivre, à travers Possibilité, Réalité, Nécessité, puis par les trois termes, que les Kantiens connaissent bien, qui sont Substance, Causalité, Action Réciproque. C'est bien la logique transcendante, mais en mouvement, ce qui va la jeter hors d'elle-même, comme la logique du oui et du non s'est trouvée jetée hors d'elle-même. Par exemple nous pensons par substance, en chimistes, ou par causes, en physiciens, ou par action réciproque, comme font les astronomes. Seulement, alors que Kant juxtapose, Hegel surmonte. Par la substance, tout serait immuable ; ainsi nous sommes renvoyés à penser le changement par la cause ; et la cause passant dans l'effet, sans quoi elle ne serait point cause, nous retrouvons la fuite de toutes choses. Mais ce développement linéaire ne représente pas la réalité. Il nous faut tenir la cause par les conditions et lier tout le devenir à lui-même, ce qui en un sens ramène la substance, c'est-à-dire le tout comme condition des parties. Le troisième principe est ainsi la vérité des deux autres. Kant avait vu que le troisième terme rassemble les deux premiers, mais aux yeux de Hegel cette description immobile est sans vérité. La vérité est dans le passage. Le fait est que tout homme, devant un empoisonnement ou une inondation, pense d'abord la substance, arsenic ou eau, puis la liaison de cause à effet, décomposition ou démolition ; mais si faut qu'il arrive à penser les corrélations, c'est-à-dire l'action réciproque de toutes les choses, car l'arsenic est tantôt poison, tantôt remède, et la pluie n'est pas absolument cause de l'inondation, mais aussi les vents, les marées, et, même les travaux des hommes. Par ces exemples, je veux donner au lecteur le désir de suivre toute cette dialectique, qui me paraît sans faute. Il reste à préparer le passage prochain, qui est important et difficile, et en même temps à donner quelque idée de l'obscurité Hegelienne, et aussi du jugement Hegelien, qui n'a point d'équivalent.

Le rapport est l'étoffe du phénomène. Quand on dit que le phénomène apparaît, on exprime ce développement vers l'autre, vers la condition, vers l'extérieur, qui va toujours à sauver l'unité et la totalité du monde phénoménal. Mais ici s'offre le jeu sans fin des oppositions entre forme et contenu, entre extérieur et intérieur. Car invinciblement tout est forme dans la connaissance phénoménale, et tout y est extérieur. Mais on ne peut s'empêcher d'y chercher un contenu. Voyez la contradiction ; l'énergie n'est que quantité constante, la matière n'est que poids ou masse ; tout se résout en rapports ; et, au niveau où nous sommes, ces oppositions n'ont point de fin. Et, selon Hegel, cette exigence d'un contenu s'exprime par la force, la force des physiciens, qui veut être substance et ne peut l'être. La force est quelque chose de plus intérieur que le mouvement ; elle est comme l'intérieur du mouvement ; du moins elle voudrait l'être - toutefois, à regarder de plus près, elle se dissout en rapports. La force de gravitation n'est ni dans le corps qui tombe, ni dans la terre, elle est entre les deux, elle dépend des deux. Ainsi nous flottons entre deux

conceptions : la force est autre chose que ses manifestations ; la force n'est rien d'autre que sa manifestation. Il est clair que la pensée, ou plutôt l'action pensée, serait ici requise pour rassembler matière et forme ; et c'est bien par là que Hegel nous conduit, ce qui revient à penser l'identité de la forme et du contenu, ou bien de l'intérieur et de l'extérieur. Mais là-dessus Hegel n'a que des profondeurs. Et voici en quels termes il anticipe : « Ce qui n'est qu'un côté intérieur n'est aussi qu'un côté extérieur, et inversement. » Et citant le mot de Goethe : « Il faut briser l'enveloppe extérieure », Hegel conclut énigmatiquement : « En réalité lorsqu'il considère l'essence de la nature comme une existence purement intérieure, c'est alors qu'il n'en connaît que l'enveloppe extérieure. »

Certes je puis comprendre, par une sorte de pratique, que ce n'est pas en me retirant du monde extérieur que je pénétrerai dans l'intérieur de l'esprit. Je crois comprendre aussi qu'on ne gagne pas beaucoup à mettre le corps dans l'esprit, au lieu de loger l'esprit dans le corps. Il est remarquable aussi que la mathématique universelle soit précisément le matérialisme universel. Toutefois cette unité de la forme et du contenu, au degré où nous sommes, se fait en quelque façon malgré nous. Ces séparations et réunions ne doivent pas rester à l'état abstrait ; il est clair que nous allons à la conquête du monde moral et politique, non point d'un saut, mais en dépassant selon l'ordre les représentations insuffisantes dont l'entassement barre le chemin à beaucoup. Hegel anticipe en ce passage, comme un penseur qui sait où il va : « Lorsque l'homme, dit-il, n'est moral qu'intérieurement, et que son être extérieur ne s'accorde pas avec l'intérieur, l'un des deux côtés est aussi faux et aussi vide que l'autre. » La même chose, et plus évidemment, est à dire de la moralité purement extérieure. La société en un sens est extérieure et étrangère à la moralité ; mais aussi la société ainsi pensée est sans vérité aucune. La vraie société est intimement liée à la moralité ; elle lui est comme substantielle. Mais cela ne sera pas assez compris sans une longue suite de méditations ; et c'est par ces méditations mêmes, non autrement, que l'union se fera.

« Pour ce qui concerne la nature, il faut dire qu'elle n'est pas seulement extérieure pour l'esprit, mais qu'elle est elle-même l'extériorité en général, et cela en ce sens que l'idée qui fait le contenu commun de la nature et de l'esprit n'existe qu'extérieurement dans la nature, et, par cela même, n'y existe qu'intérieurement ». Il faut vaincre cette obscurité pleine de sens. Il faut comprendre que dans l'enfant, « la raison est purement intérieure d'abord, et par cela même purement extérieure ». « La raison devient extérieure par l'éducation, et réciproquement la doctrine extérieure devient propre et intérieure ». C'est de la même manière que les politiques conçoivent, bien superficiellement, la peine comme seulement utile par l'exemple. La vraie peine n'est que la suite de la volonté du coupable. Aussi ne faut-il point lire l'histoire comme une suite de circonstances qui ont déterminé par l'extérieur la conduite des grands hommes. Dans l'action réelle, la volonté et les circonstances ne se séparent point. « Les grands hommes ont voulu ce qu'ils ont fait et ont fait ce qu'ils ont voulu. » Il est clair tout au moins que nos faibles pensées sont ici énergiquement secouées. Comment séparer la pensée du sculpteur et le coup de marteau ? Toute action est faite de détails ; imagine-t-on une pensée qui n'y descendrait point ? Nous rêvons l'action ; le grand homme pense et fait son action. C'est le moment de mépriser l'entendement qui toujours sépare ; car nous sommes à ce passage où la logique périt dans son contraire.

La logique Hegelienne se développe par trois moments, qui sont l'être, l'essence et la notion. Les deux premiers moments sont maintenant derrière nous. L'essence, à mesure qu'elle se détermine à travers substance et causalité jusqu'à l'action réciproque, ne fait que mieux mettre au jour son caractère purement phénoménal ; l'essence n'est que rapport et inexistence ; nous avons grand besoin de l'être. Mais reviendrons-nous à l'être pur et simple ? Ce serait recommencer, traverser de nouveau la dialectique de l'être, et revenir à l'essence. Le phénoménisme, moment dépassé et conservé, nous conduit à autre chose, à l'existence du sujet qui pense les rapports. Car l'essence apparaît finalement indivisible, par l'action réciproque, et ainsi nous fait saisir le véritable caractère du sujet, qui est l'unité absolue, la totalité absolue, l'intériorité absolue. Le moi, dit Hegel, est un exemple de la notion, mais la plante, l'animal, qui se développent à partir du germe, en sont aussi. Passer au moi, développer le moi, ce serait aller trop vite. ce serait vouloir en finir trop tôt avec la logique ;. ce serait oublier la philosophie de la nature. L'exposition de la notion du moi appartient à la philosophie de l'esprit, qui suppose elle-même la philosophie de la nature ; et cela veut dire que le moi se développe dans un corps vivant et dans l'univers, par une délivrance et une victoire. Ici, à ce bord extrême de la logique, où nous sommes, ce sont des pensées qui sortent de pensées. Nous recherchons les conditions d'une pensée vraie ; nous les cherchons dans le jugement et dans le raisonnement, examinant encore, et renvoyant au niveau de l'être ou de l'essence les jugements sans vérité et les raisonnements sans vérité. En cet examen consiste la doctrine de la notion, qui a pour objet de nous faire entendre que les jugements vrais et les raisonnements vrais supposent un être de nature qui, en les faisant se développe. Et cette conception du syllogisme réel est tellement loin de nos habitudes, que je crois utile d'insister principalement là-dessus. Cette doctrine du jugement, et du syllogisme ou raisonnement qui développe le jugement est très amplement exposée dans Hegel. Ne perdons pas le fil conducteur. Il y a des jugements selon l'être et des raisonnements selon l'être ; tel est le contenu principal de la célèbre logique d'Aristote. À ce niveau un jugement comme celui-ci : Socrate est courageux, ne se distingue pas de cet autre : l'homme est mortel, ni de cet autre : l'or est un métal ; et ces jugements entrent dans des syllogismes par d'autres jugements que nous rapprochons de ceux-là : un homme courageux ne craint pas la mort, Alexandre est homme, un métal est fusible. Le lien de raisonnement est, simplement formel, c'est-à-dire de grammaire. Les jugements selon l'essence sont des jugements de science à proprement parler, comme : ce corps est pesant, chaud, électrisé ; il y a entre le degré, les relations, et une nécessité des relations, nécessité que le raisonnement selon l'essence développera. Aussi trouvons-nous maintenant des syllogismes qui serrent la nature de plus près. L'induction, l'analogie, le syllogisme hypothétique et disjonctif, marquent les degrés du raisonnement selon l'essence. On remarquera que le mot Syllogisme est pris ici dans le sens le plus étendu. Et, ce qui me paraît principalement à remarquer, c'est le syllogisme hypothétique, par quoi l'on démontre par exemple que si un triangle est supposé, la somme de ses angles est nécessairement égale à deux droits. Ici se montre le vide de l'essence ; car la nécessité éclate, mais le sujet manque, l'existence manque ; un tel raisonnement ne saisit que la forme d'une existence possible. De même, si l'on veut démontrer que tout métal est fusible, ou que l'or est un métal, il faudra présupposer une définition du métal par des relations réciproques entre une propriété et une autre. Un genre, comme métal, courageux, homme, est

toujours hypothétique ; cette condition, qui n'est qu'implicite dans le raisonnement selon l'être, est explicitement posée dans l'essence, en sorte que la question de savoir si Socrate est courageux ou non, si Socrate craint la mort ou non, est remplacée, au niveau de l'essence, par cette autre : quelles sont les relations nécessaires entre courage et vertu, entre courage et crainte, c'est-à-dire entre des attributs ; le sujet s'est perdu. Selon l'essence, tout consiste en des relations entre des attributs, vitesse, masse, poids, courage, tempérance, et il n'y a plus de sujets.

La notion c'est le sujet véritable. Le jugement selon la notion est celui qui lie l'attribut au sujet-, mais dans le sujet même ; le raisonnement selon la notion est celui qui développe la nature du sujet. « La plante, en se développant de son germe, fait son jugement » ; elle fait son jugement et son raisonnement, entendez qu'elle devient de mieux en mieux ce qu'elle est. Cet exemple, qui d'abord étonne, exprime bien que le jugement selon la notion ne joint pas au sujet un attribut qui lui serait étranger, mais plutôt développe le sujet lui-même. Leibniz, aristotélicien lui aussi, a tiré de grands paradoxes de cette simple proposition que dans tout jugement vrai l'attribut est inhérent au sujet. Afin de suivre la pensée de Hegel et de l'accorder plus aisément à la nôtre, souvenons-nous que les exemples qu'il donne du jugement selon la notion sont ceux qui ont pour prédicats le vrai, le beau, le juste. Quand je dis qu'un homme est juste, c'est à sa propre notion que je le compare. Un athlète qui est beau, c'est un homme développé. Une belle maison est par excellence une maison. « Le prédicat, dit Hegel, est l'âme du sujet par laquelle celui-ci, en tant que corps de cette âme, est complètement déterminé. » L'exemple de Socrate courageux est celui qui éclairera le mieux ces formules redoutées où se marque si bien l'obscurité Hegelienne.

Un jugement se développe par des preuves, c'est-à-dire par des médiations. Socrate est courageux, car celui qui méprise la mort est courageux, et Socrate méprise la mort ; car celui qui juge sainement de ce qui est à craindre est courageux, et Socrate juge ainsi ; car celui qui est maître de lui-même dans les dangers, etc. celui qui met la liberté au-dessus des autres biens, etc. Voilà beaucoup de syllogismes possibles, mais selon l'être, ou, au mieux, selon l'essence, suivant que les attributs seront plus ou moins fortement liés. De telles déterminations sont extérieures. Ce n'est pas ainsi que Socrate est courageux. Socrate s'est fait courageux par ses propres pensées à travers diverses situations, et ses pensées consistent bien en des médiations du genre de celles que je proposais ; Socrate a jugé que la mort n'était pas à craindre, que le tyran était malheureux, qu'une vie esclave n'était pas digne d'un homme, et ainsi du reste ; seulement ici ces pensées sont vraies ; et Socrate lui-même est un homme vrai, un homme selon la notion, mais disons plutôt Socrate lui-même, Socrate selon sa propre notion. On aperçoit que ce qui est nécessité dans le jugement extérieur est ici liberté dans le sens le plus plein. Ainsi la notion est un être autre que l'être abstrait ; c'est un être qui se développe de son propre fonds, un être qui est en puissance tout ce qu'il sera. Rappelons les formules aristotéliciennes, d'après lesquelles le possible abstrait n'est point réellement possible, et le réel possible c'est le possible pour quelqu'un. Il n'existe au monde que des sujets véritables, qui produisent d'eux-mêmes leurs attributs. Si tout développement est intérieur absolument, si la vérité des idées est réalisé comme Socrate par Socrate, et s'il n'y a point de jugement vrai hors d'un tel développement, il faut dire que tout être pense et

que tout pensant est nature. « Dieu est le vivant éternel et parfait », cette formule d'Aristote par laquelle Hegel clôt son *Encyclopédie* nous donne le terme de cette construction gigantesque. Et nous sommes en mesure de comprendre comment se fait le passage de la logique à la nature. Car nous cherchions l'objet et d'abord nous le perdions ; nous le trouvons sous la forme de sujet réel ; rien d'autre ne peut être ; rien d'autre ne peut porter des attributs. La notion était d'abord pensée comme subjective, mais puisqu'elle prend valeur d'objet, et que c'est le plus vivant dans la nature qui est le plus notion et objet, la notion reçoit finalement le grand nom d'Idée, et l'Idée c'est la Nature.

On discerne aisément ce qui est aristotélicien en cette doctrine. En Hegel comme en Aristote la pensée est objet et nature, et cette philosophie - devrait être dite naturaliste. Cela signifie que c'est du vivant, du dormant, de l'animal qu'il faut tirer pensée. Aucune pensée ne peut venir à aucun être de l'extérieur ; il faut qu'elle s'éveille de lui, il faut qu'elle soit développement interne. La sagesse ne s'exporte pas. Même la constitution d'un peuple est quelque chose d'interne et d'individuel, car il faut toujours que la forme et le contenu soient identiques ; et cela va directement contre toutes les idéologies du genre platonicien. Ce qui est imitation et importation est sans vérité, comme la vertu empruntée au voisin. Le passage du sommeil à la veille est le type de la pensée vraie. La civilisation véritable est faite de ces pensées vraies, moins parfaites en un sens que des pensées logiques, mais pensées réelles et non plus seulement formelles. De même le vrai artiste crée selon l'idée intérieure et le faux artiste selon l'idée empruntée. « Le métier, disait Aristote, est principe dans un autre ; la nature est principe dans l'être même. » Tout cela est aristotélicien. Qu'est-ce qui est propre à Hegel ? C'est le développement sans fin. Aristote, partant des vivants périssables, arrive à concevoir un vivant éternel, un acte pur. Tout est parfait et achevé, et le changement lui-même porte la marque du parfait par ces retours éternels qui sont explicitement dans Aristote. En ce sens il y a dans la philosophie naturaliste d'Aristote quelque chose de ce que Platon en avait prédit, peut-être ; car tout ce changement n'est donc qu'illusion ? Il reste quelque chose de cette absolue vanité dans Hegel, puisque le devenir est comme un jeu divin qui n'a point de but, qui mourrait à son but. Mais peut-être ne savons-nous pas porter cette pensée ; peut-être cette philosophie du devenir est-elle plus puissante même que celui qui l'a formée. Le devenir absolu est quelque chose de plus que l'acte pur d'Aristote. Les Allemands disent quelquefois que cette sagesse est propre à eux ; toujours est-il qu'ils en ont été profondément remués. Les Marxistes, qui sont des Hegéliens, développent cette idée par l'action ; et en cela, quoi qu'ils en pensent, ils sont dans la doctrine. Car il est selon la doctrine de penser que la doctrine meut le penseur, et le déporte irrésistiblement vers quelque chose de nouveau, toujours. C'est qu'il y a quelque chose de positif, ou mieux d'actif, dans ce refus sans fin. La dialectique recommence toujours en la moindre de nos pensées, et c'est par là, comme on le comprendra mieux dans la suite, que nos pensées sont des actions. Et c'est cela penser, c'est cela qui est vrai. La perfection, en n'importe quel genre, est toujours à faire, et exactement dans le faire. En ce savoir, qui serait le grand secret, il y a des degrés, et comme une philosophie de la philosophie, qui serait la philosophie. Par exemple on peut soutenir, encore abstraitement, qu'un état social n'est jamais vrai ni juste, qu'il appelle sa propre négation, et que la destinée de l'homme est de détruire en créant. Mais par l'intérieur on jugera mieux en décidant que ce qui fait le mal d'une institution, si parfaite qu'on la suppose, c'est le retour à l'être abstrait et

mécanique, c'est le bien sans âme, et la paresse de la pensée. Tout retomberait de soi au système mort. Ainsi juger, dans le sens intérieur, voilà le devoir, voilà ce qu'il y a de divin en nous. Ce qui est en repos ne peut être bon. C'est ce que figure la nature par mort et naissance sans fin ; mais la simple nature ne fait que se recommencer ; de cela l'esprit, qui est la vie de la vie, se délivre par l'histoire ; l'histoire est le vrai. Développement que l'Aristotélisme a manqué. Par quoi manqué ? Faute d'avoir mis en marche la dialectique comme vérité. Tel est le sens de la Logique Hegelienne. L'idée vraie n'est pas repos ; l'idée est active ; elle n'a de valeur qu'en se dépassant. Penser ce n'est point contempler, c'est s'opposer à soi, se diviser contre soi, et se mieux rassembler ; par négation du caractère exclusif du sujet, et c'est science ; par négation du caractère exclusif de l'objet, et c'est action ; ce qui va à réaliser l'identité de la forme et du contenu. Et puisque le développement logique conduit à penser, sous le nom de réel, cette identité enveloppée, et qui doit tirer tout de son propre fonds, l'Idée, cette intuition de soi non encore développée, ne pouvait être que nature, ou prisonnière. N'entendez pas par là que la nature sorte de la logique par une déduction selon l'identité ; au contraire la nature est ce qui manque à la logique ; mais cela même éclaire la nature ; elle est encore énigme, elle n'est plus muette tout à fait.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Quatrième partie : Hegel

II

La philosophie de la nature

[Retour à la table des matières](#)

Goethe et Hegel s'entendaient fort bien. On connaît l'étrange théorie de Goethe sur les couleurs, considérés comme mélanges en diverses proportions de la lumière et de l'obscurité. D'après ces vues, Goethe niait intrépidement la décomposition de la lumière par le prisme. On trouvera dans la physique de Hegel ces mêmes erreurs, et bien d'autres. Je n'y insisterai pas beaucoup ; j'abrègerai ici encore plus qu'ailleurs. Mais j'essaierai pourtant de faire voir assez le beau et le vrai de cette téméraire entreprise. C'est comme un essai de religion. Il s'agit de montrer, après tant d'autres, que la nature offre au moins des traces de l'esprit. Toute théologie est surabondante ici, et faible souvent dans ses preuves. Mais nous avons maintenant sur la théologie cet avantage marqué, c'est que la logique nous a tracé un portrait de l'esprit mieux ordonné, mieux articulé, plus distinct que le naïf anthropomorphisme ne pouvait le faire. Or, de cette logique la nature nous offre comme une image brisée. Certaines parties sont plus aisées à lire, d'autres moins. Et peut-on renoncer à lire ? Car de toute façon il faut bien lire le semblable, l'homme, qui n'est que chose et énigme en un sens, mais en qui l'esprit parle pourtant. De l'homme à l'animal, qui n'a fait le passage ? Les degrés mêmes du monde animal n'ont de

sens que par la supposition d'esprit qui s'agite dans ces formes, et qui cherche à se délivrer. Même la plante, où le rapport extérieur l'emporte, où l'unité et l'identité se séparent d'elles-mêmes, peut encore nous offrir une image dégradée de nous-mêmes autant que nous manquons à l'esprit. Ce qui est digne d'être remarqué, c'est qu'à l'autre extrême, dans le monde mécanique et inerte, nous trouvons comme un tracé, et presque sans écart, de nos pensées les plus abstraites. Les êtres qui ne font que tomber ou graviter sont comme des théorèmes en action ; le rapport extérieur les régit comme il régit nos pensées les plus maigres. En sorte qu'il s'en faut de peu que le monde en sa variété ne nous offre l'image de la logique et des divisions de la logique. Une partie de la nature serait selon l'être abstrait, et l'autre à l'opposé selon la notion. Les théologiens ont toujours tiré grand parti de l'ordre astronomique comme aussi de la structure des vivants. Entre ces deux ordres, le mécanisme et l'organisme, se trouvent placées la physique et la chimie, qui seraient donc selon l'essence, c'est-à-dire selon la relation pure. Mais qu'est-ce que la relation devenue objet ? la lumière, le son, l'électricité, la chaleur sont bien quelque chose comme cela ; car ce ne sont point des objets, mais par elles tous les objets communiquent. Ces propriétés physiques réalisent la distance et le temps. La chimie, par opposition, nous ramène à la figure de l'objet, et au travail qui se fait à l'intérieur de l'objet. La formation du cristal, notamment, est une sorte d'individuation mécanique. On devine que cette partie intermédiaire de la Philosophie de la Nature est la plus périlleuse. Et toutefois nous devons nous remettre en familiarité avec le développement aristotélique, qui est juste à l'opposé de l'esprit cartésien. Descartes niait la pensée animale ; on ne s'étonne pas après cela qu'il réduise la qualité à la quantité. Ici, par un préjugé contraire, nous présupposons que l'esprit, évidemment esquissé dans la forme organique, même inférieure, doit se retrouver encore dans les grands faits de la Chimie et de la Physique. Mais aussi, contre l'analyse cartésienne nous devons tenter de penser la qualité comme réelle. Ici je retrouve la position de Goethe contre Newton ; c'est par ce chemin qu'on pourrait comprendre la théorie de Goethe autrement que comme une erreur énorme. Je ne puis dire que je sois arrivé à comprendre cela tout à fait. Avouons que, même en considérant la nature comme un immense vivant, on y trouvera des parties presque impossibles à interpréter de cette manière. On se guérirait de critiquer si l'on nommait poésie ou mythologie cette recherche divinatoire. Et il faut pourtant bien que cet esprit en sommeil, que nous nommons nature, soit dessiné ou tout au moins esquissé comme tel à tous risques. Car si l'esprit humain ne s'éveille pas de la vie organique, s'il n'est battu de toutes parts par la vie universelle, la philosophie de l'esprit ne sera qu'une logique recommencée. Je voudrais même dire que ce qui reste d'incertitude en ce poème de la nature, définit au mieux la situation humaine, en partie inhumaine, par quoi la pensée arrive à l'existence.

Poème en trois chants. Nous devons suivre d'abord ces corps gravitants, selon nombre, espace, temps, force ; selon l'esprit, mais sans esprit ; le centre est au-dehors ; tout est dehors et extérieur dans cette pensée dégradée. En revanche tout y est clair pour le spectateur ; car l'espace, le temps et le mouvement y développent une logique réelle. L'espace réel c'est l'espace pensé selon la dialectique abstraite. La ligne nie le point, la surface nie la ligne, et, par cette négation de la négation, le tout de l'espace est rétabli. Un tel espace n'est rien. La négation de l'espace fait paraître le temps ; car n'importe toute grandeur d'espace, il y a encore durée pour tout point. Le temps est l'extériorité pure,

comme si le point, réduit à la pure négation en soi, s'échappait encore de lui-même. Et l'intuition du temps comme extériorité ramène l'espace ; seulement le point est maintenant plus concret ; c'est le lieu, identité réalisée du temps et de l'espace ; et le lieu qui se nie lui-même et passe dans un autre lieu, c'est le mouvement. La matière est l'unité négative de l'attraction et de la répulsion ; c'est le nombre de la logique, mais avec intuition. La gravitation est la mécanique absolue. Je ne veux donner qu'un tracé sommaire de cette construction hardie. Il ne s'agit pas maintenant de savoir si ces formes abstraites sont rangées selon la logique de l'ordre, mais seulement de juger si notre logique est la logique de la nature. Lorsque Kant concluait que l'entendement est par lui-même une législation de la nature, il voulait dire seulement que nous ne connaissons la nature qu'à travers notre logique ; or le développement des sciences, surtout de la géométrie et de la mécanique, enferme encore autre chose ; c'est que la nature vérifie constamment notre géométrie et notre mécanique ; et le point difficile est en ceci que l'espace, le temps, le mouvement, les lois du mouvement, ne sont peut-être que des références, que la nature ne peut jamais contredire, ni par suite confirmer ; par ces vues la philosophie critique se retrouverait intacte et invincible. Mais si l'on fait le saut dogmatique, ce qui est poser que la nature est homogène à nos pensées, il faut bien savoir à quoi l'on s'engage ; car le mouvement réel dans le monde sera une pensée réelle dans le monde, ou bien il ne sera pas mouvement. Autant à dire du temps et de l'espace, et aussi de la relativité qui les nie ; car la relativité est aussi une pensée. L'aventure Hégélienne, comme l'aventure Aristotélicienne, est à vouloir penser l'objet comme tel, et les difficultés de l'exécution ne doivent pas être prises pour des objections de principe. La nature résiste, et c'est en cela qu'elle est nature. « On ne saurait, dit Hegel, tout ramener à la notion dans ce cadavre, car l'accident y joue son rôle. » Et toutefois, voudrais-je dire, l'univers est encore une métaphore passable de nos pensées. J'entends bien que Hegel ne prend pas cosmologie pour métaphore seulement ; il n'y a sans doute que Platon qui ait relevé la mythologie rationnelle en lui donnant sa juste place.

Mythologie encore plus évidemment est la physique selon l'esprit, qui fait le deuxième chant du poème. Car il est beau de reconnaître dans la lumière le rapport matérialisé, par où s'exprime, de façon qualitative déjà, l'expansion absolue dans l'espace, et le pouvoir de la réalité universelle d'être hors de soi. Il est beau aussi de reconnaître dans le son, et par opposition, le temps réel rendu sensible ; enfin dans la chaleur la négation même de la matière. Enfin, par opposition à cette puissance dissolvante, il est beau de rétablir l'individualité des objets comme ayant figure, cohésion, pesanteur spécifique, charge électrique, et enfin toutes les propriétés résistantes à la physique, et qui définissent la chimie. Ce ne sont pourtant que des métaphores plus ou moins heureuses, et que je ne crois pas utile de développer. Dans le détail il ne manque point d'erreurs, et quelques-unes choquantes. J'ai déjà cité la théorie des couleurs, qui est la même que celle de Goethe. On trouvera des fantaisies du même genre sur le pendule, sur le baromètre, sur la pluie, sur le magnétisme. Une science qui tâtonne encore est un fragile appui pour la spéculation philosophique. En bref cette partie surtout a été jugée et sera jugée très sévèrement. Mais, encore une fois, il faut voir en quel sens se dirige cette pensée, et contre quoi elle lutte. Comme Goethe avait un invincible préjugé à l'égard de l'optique de Newton, qui décompose, ainsi on retrouve à toutes les lignes dans la physique de Hegel, une extrême défiance à l'égard de

l'entendement scindant, comme il le nomme, qui toujours veut ramener l'étude des phénomènes à la pure mécanique. Au rebours, l'effort de Hegel est à définir la qualité contre les empiétements de la quantité. Ce mouvement d'esprit paraîtra juste à beaucoup. Car, si l'on veut approcher du vivant et surtout du pensant, ne devra-t-on pas, de science en science, déterminer une existence de plus en plus riche, de plus en plus intérieure à elle-même ? Presque tous sont d'accord aujourd'hui pour reconnaître que la vie est autre chose qu'un mécanisme. Le parti-pris Hegelien trouve ici sa justification. Doit-il la chercher encore dans la région intermédiaire, la physique, que le mécanisme a si brillamment conquise et exploitée ? L'organique sera toujours le refuge de l'Aristotélisme. Et qui empêche de penser qu'il y a dans la nature des parties mortes, ainsi que Hegel lui-même l'a reconnu ? Ce serait étendre seulement la partie éternelle du monde, mobile et immobile, sans progrès aucun, qu'Aristote réduisait au ciel des astres ; et il reste vrai que cette partie inhumaine règle et limite le progrès humain et d'abord l'existence animale. Or, il n'a pas échappé à Hegel que la science de ces corps morts est la plus abstraite et la plus rigoureuse ; à n'en faut pas plus pour que son astronomie et même sa physique soient sans reproche comme préface à la philosophie de l'esprit.

Nous voilà au troisième chant du poème. Ici la démarche est mieux assurée, l'accent est plus juste, la description est sans faute. Pourquoi ? C'est que le supérieur suppose l'inférieur. Car c'est de la vie que naissent la conscience, la pensée, la civilisation, les institutions, les œuvres. Ce qui est fait selon l'esprit n'est fait que par un vivant qui se nourrit, dort, s'accroît, se reproduit en un autre et d'abord en lui-même, la pensée et l'action reposant toujours sur l'instinct. Ici, par des dégradations dont le sens est assez clair, l'esprit se trouve fié à la nature vivante tout entière, et, par cet intermédiaire, à la nature inorganique elle-même. Le difficile est de comprendre que ce naturalisme soit encore une sorte de logique, et que l'ombre de la dialectique se reconnaisse encore dans l'animal et même dans la plante. Mais ce passage, qui est propre à Hegel, et qui caractérise cette pensée, qui en toutes ses parties est poème, sera moins mystérieux si l'on a d'abord assez compris l'âme de la logique Hegelienne, qui est jugement et non raisonnement, c'est-à-dire invention des pensées selon l'ordre ; car de cet ordre même il résulte que l'esprit concret se développe selon un autre ordre qui est famille, société, histoire, par naissance, croissance, passions, maladies, vieillissement et mort. Que ces deux ordres soient au fond le même, *una eademque res*, cela est, comme en Spinoza, l'objet d'une Intuition qui soutient le système en toutes ses parties, mais, cette fois, système en mouvement. *L'Ethique* est en marche ; et l'amour de Dieu est Dieu.

Mais nous devons renouer le fil dialectique. Les corps, chimiquement considérés, vont à une sorte d'individualité par un tassement mécanique ; et toutefois la chaleur, puissance extérieure, les change et les dissout ; même le cristal, qui fait voir une sorte de reproduction de la forme en elle-même, dépend absolument des circonstances extérieures. À cette fluidité, s'oppose la permanence propre et immanente de l'être organisé, lequel agit et réagit en se conservant contre les puissances les plus diverses, et en qui la matière passe sans que la forme change. Cette durée, de l'organisme ne va pas, sans épreuve, et l'activité chimique reprend finalement l'avantage dans la mort. Mais l'esprit triomphe dans la reproduction ; et l'esprit humain triomphe encore autrement,

dans l'histoire, dans l'art, dans la religion, dans la philosophie. La partie de cette Odyssée de l'esprit, selon un beau mot de Schelling, où l'esprit se sauve à peine du naufrage, est maintenant notre objet. La plante n'est encore qu'une image brisée de l'esprit. La forme se conserve contre l'assaut des forces cosmiques ; mais l'individualité s'y produit encore comme extérieure à elle-même. L'accroissement se fait par la reproduction d'un autre individu ; le bourgeon n'est pas un membre ; il est semblable à la plante ; d'où d'autres modes de reproduction, greffe, marcotte, bouture, à côté de la reproduction par la graine, qui est une image meilleure du développement de l'esprit. La plante ne fait donc que sortir d'elle-même. La destruction du végétal par l'animal qui en fait sa nourriture est ainsi le symbole du mouvement dialectique qui nie l'individualité de la plante d'après le rapport extérieur qui s'y reproduit sans cesse. L'animal réalise au contraire l'unité pour soi, c'est-à-dire indivisible, réellement sans parties. De cela nous n'apercevons que les signes extérieurs ; mais toujours est-il assez clair que les parties n'ont point d'existence indépendante. La main coupée retombe au chimisme ; la main vivante est donc tout l'organisme ; elle n'est ce qu'elle est que par les autres parties. Le sentir, qui est propre à l'animal, suppose et exprime cette unité indivisible ; Car ce n'est point la partie qui sent, mais c'est le tout qui se sent lui-même dans toutes les parties. L'espace, c'est-à-dire le rapport extérieur, n'a donc ici plus de sens ; il est surmonté. Dire que l'animal sent, c'est dire qu'il se sent, et qu'en lui il sent toute la nature. « Le voir et l'entendre ne sont que des formes de ma transparence et de ma clarté pour moi-même. » Dans l'animal, donc, existe la vraie unité subjective, l'âme simple, qui est distribuée, sans être divisée, dans l'extériorité du corps. Aussi ne faut-il point chercher en quelle partie de l'organisme se trouve l'âme. « Et y a bien des millions de points où l'âme est présente, mais elle n'est pas pour cela dans un point, dans une partie du corps, ni même dans le corps, car l'extériorité de l'espace (comme dit Hegel : « l'être en dehors ») n'est plus vraie pour l'âme. C'est ce point de la subjectivité qu'il faut choisir et ne pas perdre de vue. » L'âme est partout où elle connaît, et le sentiment de son propre être est aussi la connaissance de l'univers.

L'animal a donc avec l'objet un autre rapport que le rapport pratique ; déjà il contemple. « Ainsi la vie animale est l'absolu idéalisme. »

L'âme est donc l'universel, puisque son contraire elle l'est, et puisqu'il n'y a rien au monde qu'elle ne soit. Mais elle n'est d'abord l'universel qu'en soi, par le sentir, non pour soi, comme elle serait par la pensée. L'en soi désigne la suffisance d'un être, le pour soi enferme une réflexion ; et la pensée, comme disait Aristote, est la pensée de la pensée. On approche de saisir ce que c'est que sentir sans penser en considérant l'exemple de l'homme purement sensible, qui sent ses désirs, mais ne les juge point, c'est-à-dire ne se saisit pas par là pensée comme être universel. Telle est l'existence animale de l'homme. Et l'on voit que la dialectique y est niée en soi, mais elle n'est pas encore niée pour le sujet. C'est ainsi que l'homme naïf se croit extérieur aux choses qu'il connaît ; et pourtant il domine déjà cette contradiction puis, qu'il sent son propre tout dans chaque partie seulement il n'a pas conscience de ce pouvoir.

L'organisme animal se reproduit ; ce caractère, considéré comme extérieur, est déjà assez frappant. Toutefois il faut le comprendre par la dialectique. Dans le sentir est contenu une opposition du moi et du monde, par ceci

qu'étant tout en un sens, en un autre sens je ne suis que moi. Cette opposition n'est pas pensée ainsi dans l'animal ; elle est seulement sentie, et cette disproportion sentie en lui est le désir. Il n'y a que le vivant qui sente le manque, et il sent le manque parce qu'il sent ; c'est dire qu'il n'y a que lui dans la nature où la notion existe comme unité de soi-même et de son contraire. Ici le supérieur explique l'inférieur. « Le terme qui contient la contradiction en lui-même et qui peut la porter, c'est le sujet, et c'est là ce qui fait son infinité. » Ce sont les êtres supérieurs qui ont le privilège de sentir la douleur. Privilège, car manquer c'est posséder. « Les natures élevées vivent ainsi dans la contradiction et c'est là leur privilège. » Mais ce développement appartient à la philosophie de l'esprit.

L'animal se meut selon l'instinct, c'est-à-dire à la fois selon son unité propre et selon l'ensemble des forces naturelles, sans penser cette opposition, c'est-à-dire sans savoir ni vouloir. » Les migrations des animaux, par exemple des poissons d'une mer à l'autre, traduisent cette vie en commun avec la nature. De même les peuples de la nature sentent la marche de la nature, et des saisons, au lieu que l'esprit fait de la nuit le jour. » L'animal n'est rien qu'une forme armée qui, dans son action extérieure, de préhension et d'assimilation, s'affirme elle-même et se reproduit. L'instinct artistique, qui par exemple construit les nids, n'est que la suite de l'instinct plastique qui conserve et accroît le corps vivant. L'animal ayant rendu adéquat à lui-même l'objet extérieur, se retrouve lui-même dans cet objet et s'y complaît. De même par la voix il se perçoit lui-même dans le monde. Le chant des oiseaux est comme une jouissance immédiate de soi, immédiate donc encore sans savoir.

Ce ne sont que remarques, et préparations. Il faut comprendre de plus haut et plus profondément le drame de la reproduction et de la mort. Que l'individuel soit en même temps l'universel, cela est contenu dans le désir, car ce qui manque n'a de sens que par rapport à un type vrai. La notion, architecte sans conscience, dépasse le fait de l'existence individuelle ; elle est déjà pensée ; mais il s'en faut qu'elle soit pensée de la pensée. L'homme instruit et cultivé s'approche de l'esprit réel et concret quand il pose le genre universel, l'homme, comme modèle de lui-même. Mais cela suppose un long détour et l'appui de l'Esprit Objectif ; Art, Société, Religion. C'est ce qu'exposera la Philosophie de l'Esprit ; mais il faut anticiper si l'on veut comprendre dans l'animal ce que Hegel nomme le processus du genre. C'est par le genre que l'on juge des monstres ; et tout animal est un monstre en quelque façon, car aucun animal ne réalise le genre. Mais aussi tout animal est gouverné par le genre, car cette contradiction encore obscure entre ce qu'il est et ce qu'il devrait être est ce qui le meut, l'amène à se reproduire, et finalement le fait mourir. La maladie, comme le manque, n'est que la contradiction entre l'indépendance des parties et l'unité du tout. Le rapport des sexes n'est que l'effet de cet intime mécontentement de soi, qui sans fin engendre par la mort. Seulement la vie animale ne fait que se recommencer elle-même. « La fin de la nature est de s'annuler elle-même, de briser l'enveloppe de l'existence immédiate et sensible, de se brûler comme le phénix pour renaître de cette existence extérieure. » Mais il faut jeter les yeux en avant, sur les destins de l'esprit, pour comprendre tout à fait le sens de la mort. La maladie originaire de l'animal, plus sensible en l'homme, le germe mortel qu'il porte dans son sein, c'est la disproportion qui existe entre lui et l'universel. Aux yeux de celui

qui sait cela, la mort, qui efface la nature, est moins négation qu'affirmation.
« Au-dessus de cette mort de la nature, au-dessus de cette enveloppe inanimée
s'élève une nature plus belle ; au-dessus s'élève l'esprit. »

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Quatrième partie : Hegel

III

La philosophie de l'esprit

[Retour à la table des matières](#)

L'Esprit s'élève des profondeurs, voilà ce que signifie la Philosophie de la nature. Dans le système d'Hamelin, plus rigoureux, moins poème, l'esprit se cristallise depuis l'abstrait ; une conscience finalement se forme ; une nature est dessinée ; mais elle n'est que le miroir d'une conscience ; et il n'y a d'autre donné, en somme, pour une conscience, que ce qui est voulu par une autre ; le monde est une cité d'esprits, et l'apparence d'un monde mécanique ne fait que traduire des fautes, des déchéances, ou peut-être l'irréparable du fait accompli. L'histoire n'y trouve point sa substance. Tel est le pur idéalisme, intransigeant, paradoxal. J'ai déjà remarqué que Hegel, dans sa logique, suit de plus près l'histoire des doctrines, cherchant dans le jeu des systèmes, « Panthéon des formes divines », et selon leur ordre, le terme suivant qui lui manque, et qu'il faut. C'est qu'il ne perd point de vue l'autre forme, le grand opposé, sous la domination de qui nous devons vivre, vaincre, peiner, agir, mourir. Ce que signifie la logique de Hegel, c'est que la logique ne suffit pas. Bien loin qu'elle nous conduise jusqu'à l'être concret, au contraire elle nous met au bord du vide, d'où il faut d'abord que nous tombions en pleine nature. Les biographes racontent que Hegel dit un jour devant les montagnes : « C'est ainsi. » Ce moment de pensée, cette acceptation, c'est le mouvement de la vie, ou, si l'on veut, la respiration de la vie après une pensée. La chute dans la nature, c'est le grand soupir. Ce qui n'est que lassitude et marque de dépendance en tout

homme est toutefois mieux déterminé ici par un mouvement logique rassemblé, suivi, purifié ; car, d'un côté les formes logiques dessinent comme une ombre de nature qui permet d'ordonner le chaos ; d'un autre côté, ce que l'on trouve dans la nature comme marque de Dieu fait mieux paraître l'immense creux d'ombre d'où nous sortons, où nous rentrons, par réveil et sommeil, par naissance et mort. Certes, il ne faut pas oublier la formule célèbre qui est comme l'épigraphe de l'œuvre : « Tout ce qui est rationnel est réel ; tout ce qui est réel est rationnel. » L'esquisse d'une philosophie de la nature suffit pour qu'on le croie ; elle ne suffit pas pour qu'on le pense ; et l'imperfection tant de fois reprochée à cette partie du système est elle-même pleine de sens ; et quand on l'adapterait à notre physique, ce qui est aisé à faire, on ne saisirait pas toujours, dans cette mer du monde, que des traits d'esprit isolés, et de rares apparitions d'Ulysse nageant. L'écart demeurerait ample et suffisant entre la *Logique* et la *Philosophie de l'Esprit*. Entre notre destin logique et notre destin réel il faut une nature. Ce qu'il y a de réel et d'efficace dans la philosophie de Hegel, ce qui fait qu'elle est entrée non seulement dans l'histoire de la philosophie, mais dans l'histoire du monde, repose donc sur cette partie du système que l'on juge faible et que l'on voudrait mépriser. Toute la force de cette partie est qu'elle est faible et le sera toujours, quelque divination qu'on y apporte.

Le principe de la Philosophie de l'Esprit, c'est que les manières de penser, les erreurs corrigées, le développement, la conquête de soi, tout cela dépend premièrement des nécessités naturelles et vitales. L'esprit humain s'est sauvé et se sauve de la masse du monde ; non seulement de sa propre vie, mais d'une multitude vivante et d'une multitude inerte. Et la suite fera voir en quoi cette histoire de l'esprit diffère d'une logique. On peut en juger déjà d'après les divisions de cet ample édifice, si bien appuyée sur la terre. esprit subjectif, Esprit objectif, Esprit absolu, tels sont les grands moments, Sous le titre d'Esprit subjectif, nous devons faire tenir une Anthropologie, qui.. est comme l'histoire naturelle de nos pensées, une Phénoménologie, qui décrit le malaise de la conscience naturelle, une Psychologie, qui relève jusqu'à l'universel cette connaissance de soi. Mais l'homme réel n'apparaît pas encore. L'Esprit Objectif fait voir comment l'esprit humain se développe selon ses œuvres. Ici le droit la morale, la vie sociale, l'État, l'histoire humaine, sont présentées comme des conditions de nature, et déjà des images de soi sculptées par lesquelles l'esprit se connaît D'après ces préparations on apercevra déjà que l'Esprit absolu n'est nullement cet extrême abstrait que nous attendrions, ni quelque définition Informe de l'Éternel, mais exactement la description et reconstruction de ce qui porte le signe de l'éternel, de cette histoire au-dessus de l'histoire que sont l'Art., la Religion, et la Philosophie. Toute l'étendue du système étant maintenant circonscrite, nous avons à parcourir les parties selon l'ordre. Et, parce qu'un exposé de la doctrine Hegelienne risque toujours de ressembler à une table des matières, je suivrai encore ici cette méthode, de développer assez amplement une idée en chacune des parties, une idée qui puisse éclairer la marche. Pour le reste, le lecteur sera renvoyé à Hegel lui-même, bien plus riche au détail, bien plus savant, bien plus vivant qu'on ne dit.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Quatrième partie : Hegel

IV

L'esprit subjectif

[Retour à la table des matières](#)

L'Anthropologie décrit le dessous de l'esprit ; et il faut faire ici grande attention. Cette description, qui ne peut se faire que du dehors, car l'homme au premier éveil et à l'enfance ne se sait pas lui-même, est pourtant éclairée par la dialectique, car ce premier moment est abstrait et sans différences. L'âme naturelle est en soi et non pour soi. Privée encore des médiations par lesquelles elle se délivrera, elle subit, résume et unifie tout l'organisme et toute la nature, sans discuter avec soi, sans rien séparer de soi, sans rien nier de soi. C'est un état de naïveté et d'enfance ; nul ne peut s'en séparer complètement. Dans le sommeil et dans les rêves chacun revient à cet état sibyllin. L'âme prophétique connaît en un sens toutes choses, car elle vit avec la vie planétaire universelle, avec les climats, les saisons, les heures du jour, dans une intimité où rien ne se divise ; et c'est pourquoi aussi l'âme prophétique connaît pour les autres, non pour soi. On peut dire aussi qu'une telle âme vit selon la sensation pure ; mais il faut se garder ici des abstractions de l'entendement. Ce qui distingue la sensation du sentiment, c'est un état de dispersion et d'extériorité ; mais cela ne veut point dire que cette dispersion et extériorité soient repré-

sentées dans une perception ; une telle représentation, qui donne aux sensations une existence distincte et séparée, suppose une séparation de soi d'avec soi, une opposition entre la vie intérieure et la vie extérieure, enfin l'état immédiat dominé, ce qui marque le passage à la conscience. Au premier moment, au contraire, tout est ensemble, rien n'est ni loin ni près, car toute sensation est d'abord toute l'âme ; et cet état est presque Inexprimable, puisque la conscience aussitôt le dissout en objet et sujet, en perceptions et souvenirs, en petits et grands événements, tout en place et comme en perspective. Nous n'avons Ici que les dispositions de l'humeur, et les mouvements du génie, choses appréciables, seulement du dehors, même par celui qui en est le sujet. Toujours est-il que cette vie immédiate de l'esprit est ce qui rend compte du talent en chacun, de la manière propre dont il découvre les idées, de ses passions, de ses malheurs et de ses bonheurs. Les différences de race reposent sur cet obscur commencement des pensées. Ce qui ne veut pas dire que les races se trouvent déterminées soit à la liberté, soit à l'esclavage, ni que l'individu trouve dans sa nature immédiate un destin tout fait. Cela veut dire que la pensée humaine doit se délivrer, et ne le peut jamais sans peine. « Tout homme a des accès de méchanceté, mais l'homme moral sait comment les vaincre. »

Méchanceté ? Oui, car cette vie immédiate n'est pas paisible ; elle ne peut l'être. L'homme, parce qu'il est virtuellement raisonnable, ne peut pas ne pas sentir une contradiction entre une vie dépendante et esclave et l'autre vie qui doit être la sienne. D'où l'on comprend que la simple humeur soit toujours brumeuse et mélancolique, souvent irritée. La folie n'est que cet état où l'on revient et d'où l'on ne peut plus sortir. On s'étonne de la folie, parce que l'on connaît mal l'état de naïveté et d'enfance ; on ne le connaît que lorsqu'on en est sorti, lorsqu'on l'a dominé. Il y a de la folie dans la pensée naturelle. Au lieu de demander pourquoi la folie, il faut se poser la question inverse : comment l'âme arrive-t-elle à sortir de cet état sibyllin à la fois et convulsif qui lui est naturel ? Cette profonde idée, et que l'on tente vainement de refuser, circule dans toute la philosophie de l'esprit. La première conscience est une conscience malade. L'adolescent est l'être qui blâme, qui s'indigne, qui méprise. La morale se dresse devant le droit comme une colère ; le plus haut point de la pure morale est l'ironie ; de même le premier moment de la société est le combat. Ce qui est le propre de, ce puissant génie et ce qu'on retrouve autrement dit en Comte, c'est que le remède est au-dehors, dans ce monde qu'il faut reconnaître et aménager. Ainsi le jeune homme devient homme par l'action et le métier. En même temps que l'action surmonte l'obstacle et organise les choses, en même temps aussi le poids du corps vivant s'allège, comme si ces puissances étaient ordonnées, éloignées de nous, et reprises comme des moyens mécaniques, de même que la nature extérieure est renvoyée en son lieu et dominée. « La liberté de l'esprit n'est pas l'indépendance qui existe hors de son contraire, mais l'indépendance qu'on obtient en triomphant du contraire, non en fuyant le contraire, mais en luttant avec lui et en le soumettant. C'est là l'indépendance concrète et réelle. »

Le moment de la délivrance, c'est l'habitude. Et voilà un exemple, à mes yeux hors de prix, d'une fonction exactement mise à sa place, et qui s'éclaire par cela seul. Car nous avons tous l'expérience d'une subite colère contre le corps maladroit ; c'est une folie d'un moment ; c'est un bref retour à la vie de l'âme naturelle ; et c'est bien l'habitude qui nous réconcilie à nous-mêmes.

L'habitude, selon le sens propre de ce mot, c'est bien une prise de possession du corps par la pensée. Le corps n'est plus un être hostile, qui s'insurge contre moi, il se trouve pénétré par l'âme, et devient son instrument ; mais en même temps le corps est pensé comme tel ; le corps est comme fluide, et la pensée s'y exprime sans engager dans ces actes la conscience et la réflexion ; tel est l'état heureux de l'athlète, pour qui vouloir et exécuter sont une seule chose. « L'âme se manifeste, mais elle se retire aussi de ses manifestations, en les marquant ainsi de la forme de l'être mécanique, d'une œuvre purement naturelle. » Cette possession de soi est à l'opposé de, l'âme prophétique, qui tremble toute en son corps, dont elle ne se divise point. Aussi cette sorte de timidité absolue, aussitôt irritée, ne se connaît point. Chacun reconnaîtra cette primitive nature d'après des retours d'inspiration éclairés d'une lueur indirecte ; le moment supprimé est aussi conservé ; repris et dominé sous la forme de signe, il est poésie. Mais, au lieu d'en être possédé, on le possède ; habitude. Tel est bien le passage à la conscience, et la première, apparition de l'esprit. « Les déterminations idéales de l'âme prennent la forme d'un simple être, de l'être qui est extérieur à lui-même ; et, par contre, le corps se trouve soumis. » Ainsi l'âme s'allège et se délivre du monde, et son propre être lui est spectacle, soit qu'elle sente, soit qu'elle perçoive, soit qu'elle se souvienne. Mais il importe de marquer ici les nuances ; car c'est le supérieur qui éclaire l'inférieur ; la faible conscience suppose la plus haute conscience ; et par exemple l'ébauche d'un souvenir retombe au néant, comme un rêve, sans le secours d'une connaissance universelle des temps, des lieux, des personnes ; et la perception sans aucune science se réduit à cet éveil encore sans objet, qui ne subsiste que par le réveil plein. Le sentier même est soumis à cette loi que, si l'on ne fait absolument que sentir, on ne sent point ; sentir, c'est savoir qu'on sent. La Psychologie décrira cette conscience universelle de soi. La Phénoménologie, qui est la suite de l'Anthropologie, a pour objet ce degré intermédiaire où la conscience ne fait que naître de la nuit naturelle, et reste en péril d'y retourner.

Péril n'est pas un vain mot. La Phénoménologie est le récit du drame de la conscience malheureuse ; et, pour bien comprendre cette inquiétude absolue, il faut d'abord avoir bien saisi l'enfance courroucée de l'esprit, la convulsion Pythique, la folie, qui sont des crises exceptionnelles en un sens, mais que nous retrouvons pourtant à la racine de toutes nos pensées. Le drame de la peur, si promptement surmonté par l'homme raisonnable, nous présente comme en un éclair cette difficulté entre nous et nous. Ce sentiment d'une nature Intérieurement divisée, toujours au-dessus ou au-dessous d'elle-même, se traduit par des mouvements alternés d'orgueil et d'humiliation.

Le Stoïcien et le Chrétien nous offrent deux part à violents, qui suppriment un des termes, mais qui ne cessent pas d'être inquiets de la présence du terme supprimé. L'opposition du maître et de l'esclave, qui aura sa place dans le développement ultérieur, représente cela même. L'homme ici sépare de lui la partie humiliée de lui-même, et essaie de l'oublier, mais ne peut l'oublier. Et au rebours, réduit, dans l'esclavage à la condition humiliée, il se console par le travail, sans pouvoir éteindre en lui l'insupportable lueur du droit. Aucun des deux ne peut effacer le droit de l'autre. Ce conflit est le grand moteur de l'histoire ; mais il faut comprendre maintenant que ce conflit est d'abord à l'intérieur de tout homme. Le drame politique est donc absolument de pensée ; les besoins n'y sont pour rien ; on conçoit un système immobile des travaux,

par le sommeil de l'esprit. Ainsi ce drame d'homme à homme, dans lequel nous sommes embarqués bien évidemment, n'est que l'image dans l'histoire du drame en chacun. L'âme aperçoit en même temps sa faiblesse et sa grandeur. Le Christianisme est la conscience de cela même, et la conscience s'atteint dans le Christ comme dans un objet symbolique ; ici la reconnaissance d'un des extrêmes par l'autre, on dirait presque le pardon de chacun des deux à l'autre. Je ne puis donner ici que l'ombre de l'histoire Hegelienne comme épopée de l'esprit ; cette puissante et inimitable poésie ne se résume point L'idée proprement Hegelienne, et dont le contour est parfaitement arrêté, c'est que la solution ne peut surgir de la conscience individuelle, attendu qu'elle ne peut se développer assez sans l'appui de la société, c'est-à-dire sans l'histoire. Cela veut dire que l'esprit sort de la nature et doit surmonter cette nature, l'opposer à lui, la façonner, en faire comme une chose raisonnable, tel le monument, telle l'institution, et non pas par la seule pensée, mais par l'action pensée. L'esprit Hegelien, que l'on cherche souvent dans les nuées de l'abstraction, conduit au contraire à ceci que la pleine conscience de soi suppose une organisation de l'inférieur où se réconcilient l'esprit et la nature ; et c'est en ce sens qu'une dialectique matérialiste pouvait être anticipée et peut être comprise d'après cette Philosophie de l'Histoire, logique tourmentée, qui ne se sépare de son contenu que pour le reprendre, et qui ne l'accepte que pour le changer. Philosophie de l'action ; non pas pleinement pour lui, qui se satisfait, comme on verra, de la monarchie constitutionnelle ; mais, selon ses principes mêmes, ce point final n'importe guère ; une suite de l'Hegelianisme était à prévoir, puisque l'esprit de cette philosophie est un devenir irrité qui jamais ne s'arrête. Le développement n'y est pas un moyen de l'esprit mais c'Ca l'esprit même. Nous n'aurons jamais fini de nous sauver. Ces anticipations sont substantielles à la Phénoménologie, qui est la première âme de l'œuvre.

Il faut maintenant dessiner, en traits plus retenus, le mouvement qui va par degrés de la simple conscience à la conscience universelle de soi. Les trois moments sont la conscience qui sent, la conscience qui perçoit, enfin l'entendement ; et il est bon que l'on s'étonne de trouver l'entendement ici ; car c'est sa place. L'entendement est déjà universel par ses principes, mais à ne l'est pas pour soi. À ce degré comme aux deux précédents, il s'agit d'objets, non de sujets ; et il faut comprendre que la conscience phénoménologique ne cesse jamais de considérer ce développement dialectique du moi comme s'il avait lieu dans l'objet La conscience sensible est tout entière en son contraire, l'objet extérieur comme tel ; et cet objet est connu sans médiation. C'est une présence étrangère à moi et intimement unie à moi. Telle est la rêverie devant les choses. Le rapport de la conscience à l'objet c'est la certitude simple et immédiate qu'elle a de l'objet » Cet état est fugitif, à est toujours derrière nous ; cette première perception qui n'est pas encore perception n'est un premier moment que dans le second. « Je voyais et je ne savais pas ce que je voyais » ; qui n'a fait cette remarque ? Out mais nous la faisons quand nous savons, quand nous avons reconnu l'objet quand nous le connaissons à sa place. La vérité de la rêverie, c'est la perception attentive ; et la perception est devant nous comme un être complexe et ordonné, déterminé par des relations de qualité, de grandeurs, de distances, qui, à la réflexion, supposent la pensée, mais qui, dans la perception même, sont pensées comme inhérentes à l'objet. L'ouvrier pensant de ces choses s'ignore lui-même. L'attention à l'objet nous ramène à cet état où il y a conscience très claire en un sens, mais non pourtant conscience de soi. Au fond c'est la conscience de soi qui est la vérité de toute

conscience ; mais la perception suppose un témoin encore plus proche et sans lequel elle ne serait rien ; c'est l'entendement

En ce passage Hegel caractérise la Critique de Kant comme une philosophie de la perception, qui va du reste jusqu'à l'entendement mais non pas plus loin. Dans le fait nous voyons que, dans la Logique Transcendantale, l'unité formelle du Je Pense ne se distingue pas de la liaison des objets dans l'expérience. Certes cette philosophie est vraie en un sens ; seulement elle reste séparée d'une philosophie de la nature, qui la précéderait, et d'une philosophie du moi qui la suivrait ; elle n'est qu'un moment qui, par lui-même et seul, est sus vérité. Ce n'est pas que l'entendement Kantien soit tout à fait sans yeux ; toutefois il revient toujours à l'objet. Hegel, éclairé par le degré qui suivra, dépeint mieux, il me semble, l'entendement aveugle. Car il est vrai que les rapports de perception sont pensés par l'entendement comme universels, et d'après sa propre nature intérieure et universelle ; amis le propre de l'entendement est de ne rien savoir de soi. L'entendement c'est proprement l'esprit hors de lui-même, et comme dispersé dans la nature, mais retrouvant sa propre unité par la représentation d'une nature selon des lois. Lucrèce pense le monde, mais Lucrèce ne pense pas qu'il pense le monde, Dans l'atonie, le mouvement, le vide, Lucrèce voit sa propre image ; toutefois il ne la reconnaît pas. Cette unité, comme dit Hegel, est encore chose morte. Comme l'entendement éclaire la perception, et, par la perception, la sensation, il faut la conscience de soi pour éclairer l'entendement. Et c'est dans le vivant, dans le spectacle du vivant, et surtout du vivant semblable, que la conscience prendra l'intuition de sa propre unité. Mais cette histoire dialectique vaut surtout parce qu'elle nous retient aux échelons inférieurs, préparant une matière déjà élaborée pour ce qui suivra. Nous devons donc, même en notre marche précipitée, méditer encore un moment sur cet entendement perdu dans le monde, qui veut ignorer les contradictions, et qui ne peut. Il ne peut, car la conscience, comme dit Hegel, est toujours le double ou la moitié d'elle-même. La science est-elle manière de voir, ou vérité ? Le mouvement est-il relation ou propriété ? L'atome est-il chose ou idée ? Conscience inquiète ; conscience malade. Mais il y a un ascétisme de l'entendement qui se forme à ne point poser ces questions. L'ennui et le vide du pur phénomène arrive presque à s'ignorer lui-même.

Quand on se trouverait soi par ce chemin, on trouverait un maigre soi-même, trop loin de la chair et du sang. Voici maintenant le réel passage, l'impétueux passage, où le vivant pensant se heurte à lui-même autre. Étrange chemin de la raison. Mais c'est celui de l'esprit plongé dans la nature. Ce mouvement est à mon goût le plus beau de tout Hegel, et celui aussi qui nous fait le mieux comprendre que la Philosophie de l'Esprit n'est pas une logique ; en même temps ce drame si neuf est très près de l'homme réel, et éclaire toutes les passions. Trois temps, et trois titres admirables : l'Égoïsme destructeur, le Combat, Maître et Serviteur.

L'égoïsme destructeur, c'est l'égoïsme sans le moi ; idée par elle-même profonde. En nommant ici le désir, on risque de franchir un degré de trop, car c'est à peine désir ce mouvement de briser si remarquable dans l'enfant. Toutefois nous sommes au-dessus du besoin ; la conquête et la destruction ont toujours dépassé le besoin. Ce désir encore enveloppé est une pensée d'objet, une pensée qui ne peut se contenter d'elle-même. Prendre et détruire, c'est la

première solution de la contradiction qui est attachée à la conscience, si obscure qu'elle soit encore. Ce n'est plus réagir, c'est agir ; et l'agir est dialectique. On pourrait dire que l'agir est l'achèvement de la curiosité ; et la curiosité est un mouvement dialectique. L'être qui n'a point de conscience n'a point de désir, parce qu'il n'est point divisé ; il est tout. Au contraire la conscience suppose que le moi est séparé de l'objet ; mais, comme cette séparation se fait à l'intérieur de l'âme même, l'âme est aussitôt coupée d'elle-même, et cette contradiction ne peut être supportée. Au sentiment que cela n'est point moi s'oppose le sentiment que tout cela est à moi. À un degré inférieur de la pensée, l'extérieur par lui-même irrite. « Le sujet voit quelque chose qui fait partie de sa propre essence et qui cependant lui fait défaut » ; ainsi « en satisfaisant le désir, il détruit l'indépendance de l'objet ». Réfléchissons ici sur l'ambition et l'avidité insatiables de l'homme, et comme elles vont au delà du besoin. L'objet est plein de virtualités ; il est promesse toujours. Mais la curiosité ne serait pas tyrannique comme elle est, si cette virtualité en l'objet n'était pas au fond de moi. Et parce que je la reconnais comme étrangère, je ne sais d'abord que soumettre l'objet à moi. L'esprit doit reprendre l'objet, et ne sait d'abord que violence pour y parvenir. Telle est la guerre aux choses, aux animaux, à tout ce qui est autre. Mais ce mouvement de guerre extérieure est au fond un mouvement de guerre dans l'âme elle-même, aux prises avec une contradiction qu'il faut surmonter, qui renaît toujours, et qui irrite. Qui peut méconnaître dans l'esprit de domination un mécontentement de soi ?

L'irritation est encore plus vive, et de plus haute source, lorsque le moi, parmi ces objets qui se permettent d'exister, reconnaît un autre moi, un semblable. Le désir de conquête marque comme un empire à reconquérir ; mais si un autre moi est reconnu, de mêmes attributs, mon univers aurait donc deux maîtres ? Le moi trouve en obstacle sa propre image, et indépendante. « Contradiction extraordinaire, que, pendant que le moi est l'être absolument universel, absolument pénétrable, que ne brise aucune limite, pendant qu'il est l'essence commune à tous les hommes, et que, par suite, les deux moi qui sont ici en rapport forment un seul et même être identique et une seule lumière, ces moi sont en même temps deux êtres qui subsistent dans une complète dureté et rigidité. » Ici est un combat. Combat à la vie et à la mort. L'un et l'autre posent leur vie « comme une chose sans valeur ». Le fait n'est pas douteux ; nos plus cruels combats ne sont pas pour l'existence, mais bien pour l'honneur. Comme dit Hegel, éclairant soudain l'histoire privée et publique. « La liberté demande que le sujet conscient de lui-même ne laisse pas subsister sa naturalité, et ne la tolère pas chez l'autre, ainsi qu'il mette en jeu sa vie et la vie de l'autre. » Mais la société réelle ne peut naître par ce moyen, car « le survivant est aussi peu reconnu que le mort ». Ce combat « ne peut avoir lieu que dans le simple état de nature ; il est encore éloigné de la sphère de la Société civile et de l'État ; car dans l'État se trouve déjà le contenu ce qui fait l'enjeu de ce combat, c'est-à-dire la reconnaissance de la liberté ». Cela veut dire que, dans l'ordre du droit le moment du combat est dépassé. Il y a donc bien une philosophie de la guerre dans Hegel, mais sans aucune ressemblance avec la farouche doctrine de Hobbes. Hegel le dit explicitement : « La force, qui est le fondement de ce moment, n'est pas pour cela le fondement du droit. » Ce qui est expliqué ici, c'est cette période tumultueuse, irritée, pleine de défis et d'orgueilleuses menaces, qui toujours précède, et de nouveau en chaque homme, l'avènement du droit. Les hommes ne sont pas immédiatement amis ; il s'en faut. Ils sont

plutôt immédiatement ennemis, ou, pour mieux parler, rivaux, par une division à l'intérieur d'eux-mêmes. Ici est touché dans l'homme le point de dispute, le point d'honneur et de tyrannie. En quelques traits de dialectique, l'histoire est dessinée, qui est l'histoire de l'orgueil, de la colère et du courage. Histoire sanglante qui s'explique non par l'inférieure, mais par le supérieur enchaîné. L'homme, parce qu'il est aussi nature, ne porte pas aisément la pensée. Son premier mouvement, d'après une juste prétention à l'universel, c'est la violence. Et ce mouvement se retrouve encore dans la moindre discussion. Il se voit en clair dans l'esprit révolutionnaire comme il s'est vu dans l'esprit dogmatique, immédiatement persécuteur toujours. L'homme n'est pas un compagnon facile. Le courage lui est propre, et l'indignation lui est propre, par sa prétention de penser. C'est parce que l'homme pense que l'homme est fanatique. Sans ce grand motif, il ne mettrait pas en jeu délibérément son existence finie, comme il fait. Ce développement serait sans fin. Convenons que ces vues sur les passions vont bien au delà des faibles systèmes de l'entendement, telles qu'on les trouve dans La Rochefoucauld ou Bentham. Retenons une idée qui, dès qu'on la considère, ne peut plus être écartée, c'est que la conscience de soi ne peut être conçue que par rapport au semblable reconnu comme tel. Ce simple énoncé renouvelle de fond en comble un problème toujours pris trop abstraitement, c'est-à-dire trop logiquement.

La conscience universelle, qui est proprement la conscience, suppose la reconnaissance réciproque de deux moi ; c'est pourquoi la mort n'avance à rien. Il reste que la soumission de l'un forme entre le maître et l'esclave un commencement de "été. Les hommes ne pensent presque que maître et serviteur ; c'est par cette double méditation que la civilisation est faite, Mais il est presque impossible de circonscrire cette Immense idée, qui est toujours à l'œuvre, et peut-être dans toutes nos pensées. Du côté du maître nous trouvons et retrouverons toujours oisiveté, paresse, égoïsme, colère, essai de méconnaître l'esclave ; et, en revanche, souci de l'ordre, prévoyance, art de police et d'administration ; avarice au total, c'est-à-dire méconnaissance de la valeur humaine, adoration de la valeur matérielle. Du côté de l'esclave nous trouvons et trouverons toujours travail, invention, patience, égoïsme dominé, étude constante du maître, pensée de ce que le maître devrait être, méditation sur la justice ; en revanche, insouciance, turbulence, puérité ; au total, un sentiment juste des valeurs réelles, qui toujours éclatent dans l'épreuve. Il suffit d'apercevoir que l'esclave a tout avantage sur le maître. « Le maître devient l'esclave de l'esclave par la paresse l'esclave devient le maître du maître par le travail. » L'histoire serait donc une révolution sans fin. Il n'y a de vertu que les vertus d'esclave : « Le serviteur, en travaillant pour le maître, use sa volonté individuelle et égoïste, et supprime l'immédiateté du désir ; cette abdication et la crainte du maître amènent le commencement de la sagesse et le passage à la conscience de soi universelle. » Essayons de comprendre ici cette autre logique qu'est l'histoire, et les moyens de l'esclave, choses que le maître ne peut comprendre.

Je me suis attardé aux brouillards de la Phénoménologie ; c'est la partie féconde et neuve ; tout l'esprit Hegelien y est. La Psychologie, qui vient ensuite, nous est mieux connue et je ne la résumerai même point. Ce qui me paraît seulement à remarquer, c'est que les fonctions de perception, d'imagination, de mémoire, de raison, outre qu'elles sont disposées selon l'ordre, sont présentées comme universelles, et concernent l'esprit humain, non l'esprit

individuel. Quoique sous le titre de Psychologie nous confondions l'anthropologie et la phénoménologie avec la détermination des conditions de toute pensée, néanmoins la psychologie est toujours et éminemment, qu'on le veuille ou non, la science de l'esprit, et non pas l'histoire intime de tel ou tel. Ainsi c'est la raison qui l'éclaire toute. Et c'est dans Hegel, premier ici entre tous, que nous pouvons apprendre le juste rapport de l'inférieur au supérieur, l'un portant et l'autre éclairant.

Quant à l'insuffisance de la psychologie, d'où nous devons passer à l'Esprit Objectif, elle résulte d'une contradiction évidente entre la prétention à l'universel et l'évidente subjectivité de l'expérience ; car par la psychologie je sais tout esprit et tout autre moi ; mais par elle je ne sais que moi. Dans le fait l'esprit existe autrement, et s'instruit autrement. Il ne se connaît pas en soi et ne se fait pas libre en soi ; il se connaît dans ses œuvres, et il est libre par ses œuvres. Dans le fait la psychologie suppose la culture humaine, l'expérience humaine, le commerce, le droit, la cité, aussi la poésie et la religion. Son vrai nom est philosophie. Il n'est pas vrai, par exemple, que l'esprit universel se connaisse jamais comme tel sans passer par la religion et par l'art, qui sont des produits mêlés de la nature et de l'esprit. Je place ici ces remarques, que Hegel ne prend pas la peine de faire. Il se contente d'opposer à l'esprit théorique, qui reproduit universellement l'objet, l'esprit pratique, qui développe en objet ses déterminations subjectives, et de rassembler les deux termes dans l'esprit libre, réellement producteur. C'est ce qui suivra qui explique ce passage dialectique ; au reste ce qui est vrai partout à savoir que la dialectique n'est qu'une mise en ordre, est plus évident encore ici.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Quatrième partie : Hegel

V

L'esprit objectif

[Retour à la table des matières](#)

Ce que fait l'esprit réel, c'est ce qu'il fait. Séparé de l'œuvre, il n'est que subjectivité inexprimable. Même vivant il n'est pour soi que par le signe, et encore mieux par le signe écrit. Lire est un grand moment de la pensée. Mais ce n'est pas la pensée enfermée en elle-même qui invente le signe ; le signe est un objet parmi d'autres. L'art est le signe par excellence. Sans les œuvres de l'art que serait la religion ? Et que penserait la philosophie si elle ne pensait pas la religion ? Toutefois l'art n'est pas non plus séparable de la civilisation, c'est-à-dire des mœurs et du droit, des constitutions, des guerres, des révolutions, de l'histoire humaine enfin ; telle est la vie de l'esprit. Nous cherchons, par dialectique descendante, les conditions qui manquent, de degré en degré. Comme la logique éclaire la philosophie de l'esprit, ainsi toujours le terme abstrait, supprimé et conservé, est ce qui permet de retrouver l'esprit dans son œuvre ; mais les œuvres de l'esprit sont des énigmes, pour qui n'a pas suivi l'ordre. Par exemple, il n'est pas difficile de concevoir l'État d'après le rapport extérieur, c'est-à-dire d'après la méthode atomistique, qui est propre à l'entendement. Les individus ne peuvent vivre sans association, et

l'association, en ses conditions extérieures, prudence, intérêt, échange, sûreté, définit le droit. Ce droit est marqué de nécessité ; la nature y est représentée selon l'essence, mais l'esprit n'y est pas. Et la fiction propre à cette connaissance prématurée, c'est que c'est l'individu qui fait la réalité de l'État. Et encore pas tant par les perfections propres de l'individu, comme science, sagesse, liberté, moralité, mais plutôt par un renoncement et une diminution de l'individu, qui, comme disait le sophiste, sacrifie quelque chose de sa liberté et de son esprit pour conserver son être. L'individu n'est ainsi qu'un élément mécanique, et l'État n'est qu'un agrégat sans pensée. Or il faut que ce raisonnement s'accomplisse, et qu'on y reconnaisse, en le traversant, l'insuffisance de la logique. Sans quoi on ne trouvera pas ce qu'est l'État selon la notion, l'État vrai, qui est l'État réel. Sans quoi en ira d'un raisonnement à l'autre, disant d'abord que, par les besoins, l'individu dépend de l'État, disant ensuite que, par le travail de chacun, l'État dépend des individus, et n'est qu'une somme d'individus. Ces raisonnements sont sans vérité. Il faut comprendre que l'État est la médiation substantielle où les individus trouvent leur fondement, leur moyen, et leur complète réalité. L'État n'est donc pas une chose fondée par un homme, ni par des hommes. L'État est un être de nature qui se développe en même temps que les hommes, et par qui les hommes développent en même temps leur pensée et leur liberté. De même que l'homme en soi c'est l'enfant, de même que la plante en soi c'est le germe, ainsi « l'État en soi c'est l'État non développé, patriarcal, où les fonctions politiques qui sont contenues dans la notion de l'État n'ont pas encore atteint leur forme constitutive et rationnelle. » Et le développement dialectique de l'homme vrai n'est pas séparable du développement dialectique de l'État vrai. Ainsi, même la psychologie, moins abstraite que la logique, est abstraite encore. L'homme vivant au milieu de la nature, parce qu'il restera enfermé dans la subjectivité, n'arrivera pas plus que l'animal à se savoir lui-même ; et son rapport même avec son semblable, sans les médiations du métier, de la famille, du droit, ne l'élèvera pas au-dessus de la colère et du stérile combat.

Cette idée sera mieux éclairée encore par la doctrine de la peine. Car l'entendement ne manque pas de raisons extérieures pour justifier les peines, comme faire peur, afin de protéger les biens et les personnes, et chercher la plus grande utilité par le moindre mal. Mais ces raisons ne justifient point la peine ; au contraire elles effacent toute justice, et même tout devoir réel. L'individu qui s'en contente se place lui-même, parce qu'il ne sait point sa pensée, réellement hors de l'État, quoiqu'il ne puisse échapper à l'État. Or, ce n'est pas ainsi qu'il tient à l'État. Le droit est bien autre chose qu'une convention ; le droit c'est la substance même de l'individu pensant et libre ; l'atteinte au droit est une atteinte à sa pensée ; et de sa propre part, l'atteinte au droit est une profonde et radicale négation de lui-même, négation qui devient réelle par la peine, que ce soit prison, exil ou mort. Ainsi la peine accomplit la volonté du coupable. Et la justice est bien une exigence du plus haut de l'homme, et non pas seulement du plus bas de l'homme. En vérité, la peine est due au coupable ; et si on ne daigne pas le punir, c'est alors qu'on ne l'honore point comme on doit ; c'est alors qu'on ne le traite pas en homme ; aussi dit-on bien qu'il mérite la peine. Cette forte idée me réveilla, pour ma part, du sommeil d'entendement où je me plaisais ; il m'apparut que les raisons de Bentham étaient bien au-dessous de l'homme. Et c'est par ce chemin que j'entrai dans les raisons Hegeliennes, et, de proche en proche, dans un système qui ne me

persuade point, mais qui m'a donné de grandes lumières sur beaucoup de choses.

Ce qui paraît en Hegel c'est la sociologie elle-même, et, à ce que je crois, par ses vraies raisons ; la sociologie non encore nommée dans Hegel, nommée et annoncée dans le même temps par Auguste Comte, enracinée par lui aux sciences et à la nature extérieure, mais non pas pensée en esprit. Et il est bien remarquable que le Penseur Positif, qui comptait en cinquante ans labourer toute la terre, n'a fondé qu'un culte étroit et une tradition de professeurs ; au lieu que l'autre, si naïvement professeur, et autant détourné que Descartes de toute réforme réelle, a préparé le mouvement d'idées le plus efficace que l'on ait vu depuis la révolution chrétienne. C'est que la mystique n'est rien si on la coupe de l'esprit. Auguste Comte, qui connaissait Hegel au moins par la rumeur, demandait : « Que veut-il dire avec son Esprit ? » Par un retour qui est bien Hegelien, c'est le matérialisme historique qui a répondu.

D'après ces vues sommaires, on comprend peut-être assez ce que c'est que le droit, notion que Hegel seul a mise à sa place, la définissant comme moralité réelle. Avant lui, le droit est flottant entre la pure moralité et la simple force. Du point de vue de la morale individuelle, ou de la morale pure, le droit est le corrélatif du devoir ; mon droit c'est le devoir d'autrui. Mais le droit demeure ainsi, comme le devoir lui-même, un être de conscience théorique ; avec cette différence que le devoir se fonde dans la conscience solitaire, et semble y pouvoir vivre ; au lieu que le droit suppose la cité des fins, laquelle n'existe pas. C'est trop peu de réalité pour le droit, chose réelle et efficace, formulée et agissant partout. D'un autre côté le droit fondé seulement sur l'utile et la nécessité n'est plus que force et menace, et c'est trop peu. Or, selon Hegel, la liberté abstraite ne fait rien et la volonté n'existe pas hors de l'action. L'esprit est objectif lorsque la liberté se met en rapport avec le monde extérieur ; et l'activité finale de la volonté consiste à réaliser sa notion, la liberté, dans cette sphère objective et extérieure. « Cette réalité en tant qu'existence de la libre volonté, c'est le droit. Considérées relativement à la volonté subjective, les déterminations du droit constituent les devoirs et les mœurs. » Ainsi c'est par le droit que le devoir trouve réalité. Comme on voit dans les métiers et les fonctions, où l'ordre du droit nous dicte si énergiquement nos devoirs, de juge, de père, de médecin, par opposition à la conscience solitaire, qui se perd dans une abstraite dialectique des devoirs, et n'en peut jamais sortir. C'est seulement dans la sphère de la vie sociale que le droit et le devoir atteignent leur vérité. Par exemple ce n'est pas seulement un droit de posséder la chose comme propriété, c'est un devoir ; autrement dit c'est un devoir d'exister comme personne. Le droit est donc la moralité en tant qu'elle arrive à l'existence ; et la sphère du droit ne comprend pas seulement le droit civil ; elle enveloppe la moralité, la politique, et l'histoire universelle. Tel est le grand domaine que nous avons maintenant à explorer selon l'ordre.

La libre volonté doit d'abord se donner l'existence, et la première matière de cette existence c'est la chose ; la première forme de la liberté réelle doit donc être conçue comme propriété ; ainsi la propriété n'est pas une forme accidentelle du droit ; c'est le droit, car c'est la liberté existante ; c'est la trace de l'action, trace reconnue comme signe du moi. La chose alors n'est plus seulement chose, elle est un moment de la personnalité elle-même. La propriété est dans une chose, et c'est par là que la personne libre participe à

l'existence. Mais il faut aussi que la propriété soit reconnue. Il n'y a donc que le contrat qui fonde explicitement la propriété. « La propriété n'est que par la volonté d'une autre personne. » Cette volonté en entraîne d'autres, car un contrat nouveau dépend de l'ancien contrat, et toute propriété s'établit en respect de toute propriété. La simple reconnaissance développe ainsi une sorte de société. « Je possède en vertu d'une volonté commune. » Toutefois les contrats ne forment pas d'abord un système. Simplement l'homme se fie à tel homme et à tel autre. Par exemple les Juifs persécutés formaient entre eux une société secrète de commerce et de crédit, tenant le gouvernement et les lois dans un état d'indifférence, ou même comme objet de défiance. Il reste de cet esprit en tout homme ; et c'est vouloir fonder la société sur l'esprit, directement et sans les médiations nécessaires. C'est pourquoi ce premier moment est le moment du droit abstrait.

Avant de développer la dialectique du droit abstrait, il est à propos de remarquer que deux idées importantes se trouvent ici en place, idées que l'histoire, après Hegel, mettra en lumière et en action ; ce sont les Idées connexes de travail et de valeur. Dans le travail est enfermée la notion d'une suite d'actions, chacune selon les traces de la précédente, ce qui entretient et renouvelle la propriété par de nouveaux signes, dont le champ cultivé et aménagé est l'image la plus frappante. Dans la notion de travail est contenu aussi le rapport des travaux, qui réalise la société mercantile. Et, si l'on oublie pas que la propriété est reconnue comme œuvre de la personne libre, on ne cherchera pas la valeur dans la chose seulement ; on remontera jusqu'au travail, et à la valeur des valeurs, qui est l'esprit libre. Les doctrines économiques propres à l'entendement ne pouvaient découvrir cette notion jusqu'aux racines ; c'est que, expliquant la société seulement par le besoin et la nécessité, elles ne savent point joindre l'esprit à la chose, et, perdant l'esprit, perdent le droit. On admirera ici la fécondité d'une dialectique qui se meut par toutes les puissances de l'homme, et qui incorpore l'âme par le travail ; mais disons, pour nous détourner d'une idée abstraite, le travail sur la chose. Et cette condition de la pensée définit l'homme des nouveaux âges, par l'unité retrouvée de la logique et de l'action. Ces idées sont bien loin d'être parvenues à leur plein développement ; elles sont, on peut le dire, le texte unique des réflexions efficaces dans le siècle de Hegel et dans celui-ci. L'Aristotélisme continue donc à tracer son sillon, pendant que l'esprit Platonicien se perd en utopies et constitutions séparées. Ce que l'entendement exprime en disant que la justice idéale ne suffit pas, et qu'il faut avoir égard aussi aux besoins, au travail, enfin aux nécessités inférieures. Mais, c'est trop peu dire ; car la justice ne se réalise qu'en passant dans l'objet par le travail ; et cette dialectique du droit est toute la justice ; disons plus précisément que c'est le passage qui est justice, et qu'il n'y a point d'autre justice. Comparant cette idée aux faits de ce monde humain qui nous entoure, nous apprécierons mieux la puissance de cette métaphysique du devenir.

Il faut revenir. Le droit abstrait se meut à travers des contradictions ; et, en un sens, c'est toujours la logique qui recommence. Nous sommes ici de nouveau dans la doctrine de l'être, dans la sphère du oui et du non. Parce que le droit abstrait refuse les relations, par exemple le droit des tiers, les précédents, la jurisprudence, la loi, qui forment le tissu du droit réel, il se forme des apparences du droit, ou plutôt, car cette expression dépasse le présent moment dialectique, il se forme en chacun l'évidence du droit. Ou j'ai tort, ou j'ai

raison. Il ne s'agit pas ici du conflit entre le juste et l'injuste, conflit que le droit abstrait résout aisément par la peine, Il s'agit d'un conflit entre le juste et le juste, c'est-à-dire des prétentions inconciliables entre plaideurs de bonne foi. C'est que la reconnaissance du droit d'autrui est encore abstraite. C'est moi qui en suis juge. Je n'ai pas encore reconnu la société comme ma propre substance, comme l'esprit réel. C'est pourquoi le droit abstrait est continuellement en révolte et se nie lui-même. Le mouvement naturel en chacun de nous est de s'en rapporter à l'arbitre par la certitude que l'on a, et de nier l'arbitre s'il ne nous donne pas raison. Tel est l'état naïf du droit. Il n'y a que l'avoué et l'avocat qui reconnaissent Ici les apparences du droit, toutes vraies comme sont les apparences, mais vraies seulement comme moments dépassés et conservés. Disons que le contrat suppose un système des contrats ; ainsi un contrat ne peut être juste en lui-même. Quelques précautions que l'on prenne, le droit n'y peut tenir tout entier, et c'est la suite du développement qui le montrera. C'est donc de ce commencement abstrait du droit que renaissent les procès et les passions du plaideur. Toutefois ce n'est que la première atteinte du droit et il n'y a pas ici de faute.

La deuxième négation du droit est une violation d'un autre genre, c'est la fraude. Ici je ne suis point dupe d'une apparence ; c'est moi qui mets en avant une apparence destinée à tromper les autres. Mais enfin je reconnais encore le droit d'une certaine manière, puisque je produis volontairement l'apparence du droit. Ici se dessine notre nature moyenne. Car le plaideur est souvent de bonne foi, mais il ne l'est pas toujours tout à fait. Il se croit fondé à produire des apparences, c'est-à-dire à plaider, pourvu que l'autre le puisse aussi. Mais cette permission que se donne le plaideur n'est raisonnable et juste que par un système existant de toutes les apparences possibles ; et cela suppose un droit organique. Ici se trouve la vérité de toute la jurisprudence, trop souvent et très légèrement jugée comme un inutile fatras.

La troisième violation est le crime, et le crime est une négation du droit en lui-même. Ici je n'invoque plus le droit ; je ne cherche plus à produire l'apparence du droit. Et c'est cela qui est crime dans le crime. De même ce qui est vengeance dans la vengeance, suite naturelle du crime, c'est une volonté qui punit, une volonté qui veut rétablir le droit. La vengeance contient donc la notion de la peine. Et la notion de la peine est ainsi bien plus près de la vengeance que de la précaution. Ici encore la peine naturelle, ou vengeance, conduit, par les apparences, les contradictions, les suites sans fin, à la peine organisée, c'est-à-dire à la société proprement dite, avec ses lois, ses fonctions et ses pouvoirs. La perfection de la peine se rencontre lorsque le criminel avoue le fait, reconnaît l'intention criminelle, et même affirme la loi du crime comme sa propre loi ; car il doit alors accepter la peine comme un effet de sa propre volonté. Ainsi la peine réalise la foi formelle du crime ; et le droit devient réel par la violation supprimée. « Le sentiment universel des peuples et des individus, relativement au crime, est et a toujours été que le crime mérite le châtement, et qu'il faut rendre au criminel ce qu'il a fait aux autres », entendez, le traiter selon sa propre loi. Ici apparaît la faiblesse de ces doctrines de belle apparence, et en réalité inhumaines, d'après lesquelles la peine se justifie par une nécessité de circonstance ; mais on y reconnaîtra aussi une conception de la société à laquelle il manque l'esprit ; car ce n'est pas l'esprit du sociologue qui est l'esprit social. Substantiellement il y a une connexion suivant laquelle « le crime, en tant que volonté qui s'annule elle-même,

renferme en lui-même son propre anéantissement, lequel apparaît comme peine ». Il ne s'agit donc pas de supprimer le crime parce qu'il a produit un mal, mais bien de le supprimer parce qu'il a violé le droit en tant que droit. Peut-être comprendra-t-on, sur cet exemple, que la dialectique travaille maintenant dans l'objet même.

Ces analyses empiètent naturellement sur le droit réel, car c'est toujours le moment suivant qui éclaire le précédent. Mais rétablissons le droit abstrait, fondé tellement sur les contrats, sur l'arbitrage spontané, sur la vengeance. Il ne se peut pas que ce droit abstrait n'enferme une ébauche des pouvoirs, des fonctions, des sanctions ; toute l'imperfection du droit s'y montre, rachetée pourtant par l'existence. C'est de cet état que la morale rebondit, et c'est par cette opposition que le droit s'organise. Remarquons que dans le fait la moralité est toujours une négation du droit, comme on voit dans Antigone. Et, ce qu'il faut comprendre maintenant, c'est l'insuffisance de la morale pure, et le vide où nécessairement elle tombe. C'est ici que trouve sa place la doctrine pratique de Kant. Elle est assez connue pour qu'on n'y insiste point. L'opposition entre le devoir et le bien revient à l'opposition de la forme et du contenu. Méprisant le contenu, qui est le droit et la loi sociale, je me reconnais libre en moi-même, et cette liberté seule m'oblige ; l'essentiel ce sont alors mes vues, mes intentions et mes fins ; l'extérieur est posé comme indifférent. Nul n'est juge de moi. Moi seul suis juge. Mais ce moment de la moralité pure est le moment de l'anarchie pure. L'individu en appelle à soi, mais « son appel exclusivement à soi-même est immédiatement opposé à ce qu'il veut être, à savoir une règle pour un mode d'agir rationnel, et ayant une valeur universelle et absolue ».

Dans cette position extrême, la loi s'efface devant la liberté même de la volonté ; c'est cette liberté qui est le bien ; mais, parce que le mal a comme le bien son origine dans la volonté, la volonté réduite à elle seule est aussi bien mauvaise que bonne. Il y a ambiguïté à tout instant entre le devoir pur et la simple satisfaction de soi-même. Et, sous un autre aspect, le bien étant volonté et le mal objet, « tout ce que je veux est bien ; tout ce que je fais est mal ». Ce point extrême, propre à l'adolescence, est le point de l'ironie, c'est-à-dire de la disproportion absolue entre l'idéal et le réel. L'examen de conscience trouve toujours à reprendre ; il trouve toujours à soupçonner les passions et la fantaisie. D'un autre côté l'objet, la réalité, l'existence, sont posés comme sans valeur. Justice pure, toujours irritée et méchante. Mais c'est le moment même où la nature, par l'amour, va fonder la famille, et changer profondément la question.

On comprend comment se fait le passage à la moralité sociale, qui se développe par famille, société civile, État. Par l'intercession de la, famille, l'orgueilleux esprit anarchiste est amené à reconnaître que l'existence a aussi des droits, et à rechercher l'existence organisée par l'esprit, la société, l'esprit réel enfin. L'expérience sociale immédiate rend misanthrope ; la famille, la cité, l'État, sont des médiations nécessaires. Chacun sentira ici quelque chose de profondément vrai. Il faut vivre humainement, avoir famille, métier, fonction, être honoré, participer à l'esprit d'un peuple, y vérifier, y confronter, y retremper la moralité pure ; agir afin de vouloir. Ce passage est d'importance dans n'importe quelle doctrine morale. Car rester dans sa propre conscience et ne s'occuper absolument que de son propre salut, c'est inhumain. Et, à

l'opposé, diviniser la société, définir comme devoir ce qu'elle impose, éteindre la réflexion intérieure, tout cela c'est éteindre la moralité intérieure ; et, sans le contrôle continu du jugement moral, les résultats sont inhumains aussi. Il faut donc passer à la vie sociale sans se perdre soi-même, sans perdre l'esprit. C'est pourquoi les médiations importent ; et par exemple le moment de la moralité pure doit être dépassé, mais conservé. Au vrai toute la dialectique se rassemble dans les moments ultérieurs ; ou, pour mieux dire encore, nos moindres pensées parcourent de nouveau tous les moments dialectiques, et ne sont des pensées que par là. Car qu'est-ce qu'une pensée, une pensée toute seule, une pensée qui ne dénoue point et qui ne noue point ?

Que l'amour, le mariage, la famille, soient régulateurs de nos pensées adolescentes, et que cette situation nouvelle nous somme de penser ensemble le droit et la morale, c'est-à-dire de penser plus réel et plus vrai, c'est ce que personne ne niera. Mais, dans le système de Hegel, et par la marche même de sa dialectique, on comprend mieux pourquoi l'homme se lie, et à quoi il se lie. D'un côté l'esprit revient ici à la nature et même y redescend, comme pour prendre pied, par ennui des idées errantes et flottantes. Il est clair que ce passage dialectique n'est pas seulement logique ; c'est l'homme naturel qui aime. Toutefois ce changement, même selon la pure animalité, n'est pas étranger aux oppositions et aux solutions de la logique. L'animal qui se reproduit témoigne par là d'une imperfection qu'il sent dans son propre être, ou, comme dit Hegel, d'une disproportion entre lui et son genre, entre l'individuel et l'universel. Reconnaissance du semblable dans l'autre, opposition surmontée, nouvelle naissance, en tout cela la logique peut se reconnaître ; mais cette dialectique naturelle est enveloppée de ténèbres profondes. Ici comme ailleurs, c'est le moment suivant qui éclaire le précédent. Le même drame se retrouve dans la conscience de l'homme ; car le moi pensant se pense comme universel et législateur ; et devant son semblable, devant l'autre moi, il ne peut méconnaître cet autre pensant, son égal, mais il ne veut point le reconnaître. La Phénoménologie, comme on l'a vu, ne résout cette opposition que par une société, si l'on peut dire société, du maître et de l'esclave, qui se développe par force et ruse, sans que le genre humain y soit réellement pensé. La pensée adolescente se meut dans cette recherche, où la contradiction éclate toujours entre la nature qui sépare et l'esprit qui voudrait unir. À ce niveau du droit abstrait, le droit ne cesse de guetter le droit. L'amour exige une autre union, et l'amour humain reconnaît que c'est la même union. D'où ce décisif passage, où le droit est surmonté et en même temps fondé. En cette double reconnaissance, de nature, et d'esprit, il reste encore quelque chose du combat, de la domination et de la servitude ; mais ce sont des moments supprimés et conservés. J'insiste un peu ici pour faire entendre que la dialectique Hegelienne serre la nature humaine et le jeu des passions de bien plus près qu'on ne croit. C'en est assez pour que l'on comprenne que l'amour humain ne peut s'achever que par une reconnaissance plus étendue et plus libre de la communauté humaine. Le mariage est un moment du droit, et le mariage est la vérité de l'amour. Ce moment dialectique, qui importe tant pour assurer la réalité des pensées et la continuité des actions, est soutenu de deux côtés, par la société, qui le règle et le confirme, et par la nature, qui réalise l'union dans l'enfant. Que la famille se développe en trois moments, le mariage, l'éducation, le bien de famille, cela est bien aisé à comprendre. Mais aussi ces analyses devront être reprises, et appliquées à notre expérience, si l'on veut que la sociologie touche terre.

La société civile se forme de familles, par la reconnaissance mutuelle, par les, liens du métier et du commerce, et par la commune défense. Et, parce que cette société possède une unité de fait, cette unité n'est pas encore explicitement une pensée. La cité n'est pas encore l'État. Toutefois on chercherait vainement dans l'histoire une cité de familles d'artisans, de commerçants, qui ne serait point du tout un État. Il faut penser, ici comme dans toute dialectique, que le moment précédent n'est que par le suivant. Au vrai, dans tout État, la société civile, qui est la société des intérêts, se reforme toujours en double opposition, devant la famille, qui repousse le droit, quoiqu'elle ne puisse s'en passer, et devant l'État, qui, à la manière d'une famille pensée, exige que le droit strict soit surmonté. La société civile essaie vainement de vivre selon le droit abstrait, c'est-à-dire d'après la solidarité des intérêts ; et l'analyse politique selon l'entendement essaie toujours ici quelque système atomique d'après le rapport extérieur. L'État est bien autre chose. L'unité n'y est plus subie, mais voulue. La reconnaissance y est de confiance, d'obéissance et d'amour, comme dans la famille ; mais elle y est comme pensée. L'individu y reconnaît la condition objective, donnée, de sa pensée universelle. C'est pourquoi de sa pensée la plus libre il adhère à l'État. C'est ainsi que le droit abstrait est surmonté, et en même temps sauvé. « Le principe des États modernes contient cette force et cette profondeur extraordinaire qu'il laisse au principe de la subjectivité l'indépendance de son existence et de ses intérêts personnels et particuliers, tout en ramenant en même temps ce principe à son unité substantielle. » Ces idées sont développées dans Hegel avec une ampleur et une précision admirables. Ce qui nous intéresse, en ce raccourci, c'est la marche dialectique ; car l'idée, « ce dieu réel », travaille à présent dans l'objet même. Or, quelle est, dans la société civile, l'âme enveloppée qui dessine déjà les contours de l'État ? Deux institutions y sont des pensées, à savoir la police et la corporation. Sous ces deux rapports il est clair que l'individu ne peut continuer à vivre de commerce et d'échange, sans jamais le savoir ; au contraire il pense ici le bien commun comme son propre bien. Sous ce double aspect, c'est l'ordre qui se montre, et, corrélativement, une adhésion d'esprit qui est bien au-dessus du contrat, où le gain et la perte sont balancés.

Ainsi se fait l'État, par un concert des pensées. Mais il faut entendre que le concert des pensées se fait aussi par l'État. Car il ne s'agit pas ici de pensées logiques toujours abstraites, ni de pensées phénoménologiques, toujours errantes, mais de pensées réelles, qui se forment à travers les monuments, les institutions, les cérémonies et les fonctions de l'État. La forme et le contenu ne font qu'un. Par exemple, il ne faut pas demander qui fait les lois. Personne ne fait les lois. Elles ne résultent pas d'une méditation abstraite. Les lois sont des coutumes pensées ; elles forment des mœurs, et elles sont des libertés. La manière dont les lois sont faites et changées, d'après le concours de la jurisprudence et des usages, donne une idée de cette pensée réelle, de cet Esprit objet qui termine les divagations subjectives. Pareillement nul ne fait les Constitutions. Toute constitution est sortie de l'esprit d'un peuple par un développement interne ; ou, pour mieux dire, toute constitution est l'esprit d'un peuple. Cette individualité de l'État, et cette, certitude qu'il a de lui-même se traduit dans une personne réelle, qui est le monarque, de quelque nom qu'on l'appelle. Et il n'y a rien de moins arbitraire que la décision du vrai roi.

Les rapports entre les États font l'histoire du monde. La force y a une grande part. Mais celui qui a compris ce que c'est que l'esprit d'un peuple sait lire l'histoire du monde ; c'est l'histoire de l'Esprit Immanent qui se reconnaît lui-même, qui s'oppose à lui-même, qui se délivre en surmontant, dans une dialectique sans fin. Les peuples tour à tour dominant, sont dominés, disparaissent ; mais l'esprit continue. On ne peut nier, par exemple, que l'esprit grec et l'esprit judaïque, si fortement opposés, ne se trouvent à la fois dépassés et sauvés l'un et l'autre par la révolution chrétienne. Et cet exemple, même sommairement rappelé, fait entendre que les peuples ne sont que les serviteurs de l'Esprit, qui s'affirme sur leurs ruines. Esprit absolu, sous la triple forme de l'Art, de la Religion, et de la Philosophie.

Mais avant de retracer cette Histoire absolue, qui est la vérité de l'histoire, il est à propos de déterminer encore d'un peu plus près, cet esprit historique, qui est l'esprit hégélien, vivant et agissant. L'histoire du monde est « le mouvement par lequel la substance spirituelle entre en possession de sa liberté ». La loi interne de l'idée, c'est-à-dire la dialectique, est ce qui mène le monde des hommes. Mais il ne faut pas entendre par là que les idées abstraites soient ce qui détermine les constitutions, les révolutions et tous les autres événements politiques. « L'esprit non seulement plane sur l'histoire comme il plane sur les eaux, mais il en fait la trame et il en est le seul principe moteur. » Il ne peut y avoir ici de méprise, puisque toute la philosophie de Hegel veut montrer que le devenir réel de l'esprit n'est pas logique mais histoire. Cela revient à dire que l'esprit juridique est plutôt dans le juge que dans le théoricien du droit, que l'esprit politique est plutôt dans le roi que dans l'historien, que l'esprit corporatif est plutôt dans l'artisan fidèle à son métier que dans l'orateur qui annonce l'avenir des corporations, enfin qu'il y a plus de pensée réelle dans l'œuvre d'art que dans la critique. Ces remarques définissent l'histoire, autant qu'elles rétablissent le lien entre l'esprit et la nature. Et l'on comprend que l'histoire ne peut jamais être déduite de la logique, et que la dialectique interne, par laquelle l'histoire se déduit elle-même en son devoir, diffère profondément de la dialectique externe ou abstraite. Qu'est-ce à dire ? Que l'esprit réel dans l'histoire agit par des pensées étroitement jointes aux travaux et aux fonctions, comme aussi aux plus stricts besoins. L'esprit ne peut rien que de sa place. L'esprit ne peut rien qu'autant qu'il est organique. Et ces remarques nous approchent de ce que des Hegéliens, qui se croient infidèles, nomment la dialectique matérialiste. Nous avons bien compris maintenant que la raison vient à l'homme par des voies humbles et détournées. Il n'y a peut-être de « ruse de la Raison » qu'aux yeux de la pensée abstraite ; et, du moment que nous sommes nature dans la nature, il est naturel que les pensées les mieux liées à l'objet soient aussi les plus efficaces.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Quatrième partie : Hegel

VI

L'esprit absolu

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire universelle est l'histoire de l'esprit. La vie et la mort des nations, les échanges, luttes et conquêtes, font paraître un développement absolu. Un trésor s'accroît sans cesse, et sans cesse se renouvelle sans rien perdre de lui-même ; tout homme s'y reconnaît, ou plutôt y reconnaît que sa propre nature se dépasse elle-même. La religion est comme le centre de cette culture absolue ; mais c'est l'art qui annonce la religion et c'est la philosophie qui comprend que le développement qui va de l'art à la religion se fait à l'intérieur de l'esprit. L'art est comme la naissance de l'esprit absolu. Dans l'extrême confusion des pensées, et au milieu des contradictions où l'âme se combat elle-même et se divise d'elle-même, l'éternel apparaît ; c'est l'œuvre d'art. Chacun comprend ce langage universel bien mieux que sa propre langue. Cette grande écriture dit d'abord tout et répond à tout. Tel est d'abord le dieu. Et il sera toujours le dieu qu'on ne discute point. En ce sens l'art dépasse la religion et toujours l'éclaire d'une certaine manière.

Car cette harmonie sentie dans l'œuvre d'art entre le bas et le haut, entre la nature et l'esprit, réalise la preuve ontologique, et d'avance assure nos pensées. Mais d'un autre côté, l'œuvre d'art est énigmatique ; l'expression y dépasse la

forme. Ainsi le dieu est interrogé et doit rendre compte de cette puissance qu'il exerce ; la pensée qui se développe ainsi par une méditation sur l'art, c'est la religion ; et la dialectique propre à la religion fait entrer dans l'histoire même l'art immobile. L'histoire de l'art est ainsi une esquisse de l'histoire de la religion. Mais ce n'est pas la religion même qui écrit cette double histoire. Toute religion est énigme à son tour, tant qu'on la prend comme une rencontre. La philosophie seule connaît en toute religion un moment de la religion, et dans la religion un moment de l'esprit absolu. Au reste la philosophie est elle-même histoire, et, pourrait-on dire, histoire de l'histoire, en ce sens que toute l'histoire se réfléchit et se rassemble en elle, mais toujours dans un développement sans fin ; et ceux qui s'en étonnent ne savent pas ce que c'est qu'esprit.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Quatrième partie : Hegel

VII

L'art

[Retour à la table des matières](#)

L'art est une sorte d'épreuve pour toute philosophie. Les œuvres d'art sont bien des choses, et sont bien aussi des pensées. La suite des belles œuvres est donc comme un livre à déchiffrer ; et les petits moyens viennent échouer là. L'immense instrument Hegelien, dont le lecteur se fait maintenant quelque idée, n'était pas sans proportion avec l'immense objet d'un culte universel, d'un culte qui n'a guère d'incrédules. L'esthétique de Hegel règne sur l'esthétique par les puissants détails, qui sont sans réplique. Je veux donner seulement ici une idée des promesses, ambitieuses à souhait, que Hegel a amplement tenues.

L'Idée est le mot le plus fort du vocabulaire Hegelien. L'Idée c'est la notion, c'est-à-dire la pensée, non plus discursive, mais formant d'elle-même ses attributs par un développement interne. Socrate courageux, ce n'est point un jugement qui rassemble deux termes étrangers ; c'est le sujet lui-même, Socrate, qui forme son jugement selon la notion. Mais, même dans Socrate, la notion n'est pas identique à l'objet, c'est-à-dire à Socrate de chair ; d'où le combat, la souffrance et la mort. L'idée, c'est la notion identique à l'objet ; et dire que cette identité est dans l'œuvre belle c'est dire que la statue est plus

homme que l'homme. Toutefois, à interroger la suite des œuvres, il semble que la peinture soit encore mieux l'homme, et la musique encore mieux. C'est donc que l'idée se développe selon une dialectique cachée, dont la religion nous découvre quelque chose, mais que la philosophie seule mettra au clair. L'art est muet ; il fixe en ses images les moments de cette dialectique ; il les change en objets immuables. Toutes nos pensées nous attendent et nous attendront dans cette longue allée des Sphinx ; et c'est ce qu'exprime le mot Idée.

Maintenant comment lire cette histoire ? Il y a des formes, comme la pagode hindoue et le sphinx égyptien (ce qui ne veut pas dire qu'elles soient du même temps, car il y a des recommencements) où nous saisissons une disproportion entre l'idée et la chose ; et si nous nous reportons aux religions et aux philosophies correspondantes, nous apercevons pourquoi ; c'est que l'idée est abstraite et indéterminée. En un sens tout objet l'exprime ; en un sens nul objet ne l'exprime. Cet art ne choisit point ; il trouve Dieu partout ; en sorte que c'est l'insuffisance même de l'objet qui exprime l'idée. Tel est l'art symbolique. L'architecture domine ici, parce que l'artiste dresse comme un immense décor pour des pensées démesurées. L'art juif qui refuse la forme matérielle, et qui se réfugie dans une poésie qui elle-même renonce à exprimer l'idée, traduit sans doute l'état final de cette recherche tumultueuse.

À l'opposé, dans l'art chrétien, nous remarquons une disproportion encore, mais cette fois parce que l'idée est concrète au plus haut degré ; elle ne trouve sa réalité que dans le monde intérieur de la conscience. Ainsi la forme extérieure devient indifférente à l'idée, le visage humain n'exprime plus que l'âme, c'est-à-dire la subjectivité infinie. Le corps humain n'est plus adoré ; encore moins les bêtes et les forces végétales qui sont rabaissées au rang d'ornements. Même l'image de Dieu fait homme exprime que l'âme personnelle est la plus haute valeur. Tel est l'art romantique.

Un si grand changement n'est explicable que par la médiation de l'art classique, précieux moment d'harmonie et de réconciliation entre l'âme et le corps. Afin de bien entendre la statue de l'athlète, et la mythologie Olympienne, qui forment comme un court règne de la pure beauté, reconnaissons d'abord dans l'art symbolique le langage même de l'âme naturelle, qui est comme plongée dans la nature, et vit sans division avec les saisons et les forces. L'esprit embrasse tout, retentit de tout, et prophétise, livré à une sorte de folie. L'esprit ne s'exprime que dans un rêve monstrueux et tourmenté, ce que représente le mélange de la forme animale à la forme humaine. Cette inspiration errante trouve une sorte de repos dans l'art égyptien, repos sans liberté, culte de la coutume et de la mort.

L'art classique, par opposition, nous représente le moment de l'habitude, c'est-à-dire la prise de possession du corps propre séparé maintenant des autres. La forme humaine seule représente l'esprit. Tout dieu a la forme humaine. Alors disparaît le respect pour la force mystérieuse aveugle et stupide qui se manifeste dans la vie animale. L'individualité humaine se pense comme suffisante, parfaite et libre. Homère nous a laissé une image admirable de l'humanité athlétique, qui se gouverne elle-même, rejetant à l'objet les anciens dieux. Les nouveaux dieux sont des athlètes immortels, qui jouissent sans fin du repos de l'existence actuelle de la satisfaction intime, et d'une

grandeur puisée dans une existence finie. La vie divine n'est que la vie humaine continuée. Révolution mémorable, et que la légende a conservée, racontant la victoire des Dieux nouveaux sur les Dieux anciens, Dieux de boue et de sang, Ouranos, Géa, Chronos, les Titans, Briarée aux cent bras. La statue athlétique signifie aussi cette victoire. Mais, parce que tout moment dépassé est aussi un moment conservé, nous voyons autour du pur paganisme une escorte des anciens dieux enchaînés ; de la même manière que l'arbre sacré revit dans la couronne de feuilles de la colonne. J'essaie de donner un peu l'idée de ces remarques Hegeliennes, toujours appuyées d'un côté au puissant système, de l'autre à quelque belle forme. Je conçois la puissance du mouvement Hegelien, qui certes n'a pas fini de nous étonner ; les Hegéliens n'ont pas été nourris d'abstractions.

Une sommaire revue des arts particuliers éclairera encore un peu cette ample histoire, qui, comme on voit, ne peut se comprendre sans une dialectique de la religion. Il faut compter cinq arts principaux qui sont Architecture, Sculpture, Peinture, Musique et Poésie. Ils sont rangés de façon que l'on suive de l'un à l'autre un allègement de matière, et comme une poursuite de l'esprit jusqu'à ses profondeurs. Entendez non pas les profondeurs de la nature végétale et animale, mais les profondeurs de la conscience humaine. Je ne vois pas comment l'on pourrait concevoir l'Hegelianisme comme une sorte de panthéisme, quand il a si bien défini le panthéisme, et quand il l'a si explicitement dépassé. L'Hegelianisme serait plutôt, il me semble, un Humanisme. Car l'anthropomorphisme, dit Hegel à propos des dieux Olympiens, n'est certes pas une petite chose. « Le christianisme a Poussé beaucoup plus loin l'anthropomorphisme ; car, dans la doctrine chrétienne, Dieu n'est pas seulement une personnification divine sous la forme humaine ; il est à la fois véritablement Dieu et véritablement homme. » Qu'on pardonne cette parenthèse ; je ne plaide pas pour Hegel ; il n'a pas besoin de moi. Je mets seulement en garde contre des leçons de mépris, données souvent de haut, et dont je n'aperçois pas les raisons.

L'architecture correspond à la forme symbolique de l'art. Entendez que les formes architecturales ne sont jamais que des signes ; l'idée est exprimée, mais non incorporée. C'est ainsi que la fameuse tour de Babylone était symbolique par ses sept étages, symbolique aussi de la communauté du travail, et signe de société. De même les mouvements en forme de colonne sont les signes de la fécondité, élevés quelquefois, par un double symbolisme, à la gloire du soleil. Les formes vivantes, soit alignées, soit entassées comme autour d'une colonne, sont aussi plutôt les caractères d'un langage. Au lieu qu'une statue ou un portrait ne signifient point à la manière d'un langage. Aussi, en même temps que l'art classique délivre la forme humaine, et la propose pour elle-même, il rabaisse le temple au rang d'une demeure, et y marque seulement, par les proportions et les lignes, l'œuvre de l'homme séparée de l'homme. L'architecture classique donc, par l'angle droit, le fronton, la colonne, représente l'harmonie du supporté et du supportant, et ne représente rien d'autre ; elle est comme nettoyée de tout symbole. Les deux opposés se rassemblent dans l'architecture romantique, où il est clair que la symbolique revient par l'abondance des formes organiques, mais où pourtant l'ornement est subordonné à la construction elle-même ; car la cathédrale est bien une maison, qui a une fin déterminée, et qui le montre. Toutefois les deux principes sont ramenés à l'unité, de façon qu'on ne puisse méconnaître l'harmonie des formes architec-

toniques avec l'esprit le plus intime du Christianisme. La stricte clôture, le mouvement vertical des piliers, continué par l'ogive, les vitraux mêmes, symboles d'une autre lumière, différente de la lumière naturelle, tout ramène l'âme à la méditation intérieure.

L'histoire de la sculpture exprime encore plus fortement cette quête de l'esprit, par une sorte de religion et de philosophie sans paroles. Dans l'art symbolique, la statue est liée au monument, ou bien est elle-même monument. Les formes végétales, animales et humaines expriment par leur mélange l'aveugle puissance de la nature divinisée. Dans l'art classique, la forme humaine se sépare, de manière à représenter l'esprit indépendant et suffisant qui la gouverne sans opposition. C'est pourquoi l'esprit n'y est pas réfugié au visage, comme dans le portrait ; au contraire il paraît répandu sur toute la surface ; « la statue sans yeux nous regarde de tout son corps ». L'animalité est surmontée dans l'homme même, et c'est ce qu'exprime le profil grec, si souvent interrogé. La face animale, par la saillie du museau, qui entraîne le nez, donne l'expression d'une simple appropriation aux fonctions inférieures, sans aucun caractère de spiritualité. Au contraire, dans le visage classique, le front et les yeux forment le centre principal, et retiennent le nez dans le système des sens contemplatifs. La bouche se retire et se subordonne, dessinée plutôt selon la volonté que selon le désir. Toutefois aucune partie ne signifie une violence domptée. La statue classique, exprime toute l'heureux moment de la paix entre l'âme et le corps. Court moment. La statue romantique exprime tout à fait autre chose, à savoir « la séparation des principes qui, dans l'unité objective de la sculpture, au foyer du repos, du calme et de l'indépendance absolue qui la caractérisent, sont contenus l'un dans l'autre et fondus ensemble ». L'esprit, dans son recueillement, se manifeste dans la forme extérieure, « mais d'une autre manière telle que la forme extérieure elle-même montre qu'elle est seulement la manifestation d'un sujet qui existe autrement et pour lui-même ». Par où l'on comprend assez un genre de sculpture qui marque le mépris du corps humain ; mais par où l'on comprend aussi que la sculpture n'est pas le plus puissant moyen d'un art qui veut exprimer la subjectivité infinie.

La subjectivité est étrangère à l'espace, qui est la loi de l'objet. Comme changement du sentiment total et indivisible, elle doit se réduire à une succession de moments, c'est-à-dire tendre à s'exprimer sous la forme du temps seul. Ce n'est que dans la musique que l'on arrive à cette négation de l'espace. Toutefois, dans la peinture, l'étendue est déjà rabaissée, par négation d'une des dimensions. « La peinture devient un miroir de l'esprit, où la spiritualité se révèle en détruisant l'existence réelle, en la transformant en une simple apparence qui est du domaine de l'esprit et qui s'adresse à l'esprit. » Cette raison nous conduit à placer le centre de la peinture dans le monde romantique, c'est-à-dire chrétien. C'est alors l'amour, et au fond l'amour divin, qui résout les contradictions de l'âme infinie. L'objet de la peinture fut d'abord proprement religieux ; la mystique sut donner au visage peint l'expression de la vitalité intérieure ; mais la peinture répandit cette vie et cet amour sur les portraits, et même sur l'image des objets les plus ordinaires, d'après cette double idée, d'un côté, que toutes les âmes enferment une valeur divine, de l'autre que la piété, en relevant les actions les plus communes, donne aussi grâce aux plus humbles objets. Je me borne à esquisser ici un développement

que l'on devine ample et riche, et qui, comme tout développement Hegelien, exige qu'on le prolonge selon l'histoire.

Le caractère spirituel de la musique et de la poésie est plus aisément saisissable. Un tracé abstrait suffira pour terminer ce grand système d'esthétique, qui n'a point d'équivalent. La musique approche d'exprimer la spiritualité pure, en détruisant la forme visible. Le son a ce caractère de s'évanouir aussitôt qu'il est né. « À peine l'oreille en a-t-elle été frappée qu'il rentre dans le silence. L'impression pénètre au-dedans, et les sons ne résonnent plus que dans les profondeurs de l'âme, émue et ébranlée dans ce qu'elle a de plus intime ». Toutefois les lois rigoureuses de l'harmonie, analogues à ce qu'est pour l'architecture la loi de pesanteur, font que l'expression des sentiments les plus profonds s'accorde avec la plus rigoureuse observation des règles de l'entendement. Seulement l'étendue est niée, et les constructions musicales glissent dans le temps, et se soutiennent seulement par la mesure. « La mesure du son pénètre dans le moi, le saisit dans son existence simple, la met en mouvement et l'entraîne dans son rythme cadencé. » La poésie est une sorte de musique, mais qui joint à ce pouvoir magique l'expression par le commun langage de tous les objets des arts sans exception et de la nature même, les ramenant dans l'esprit, où ils se trouvent une nouvelle existence, à une unité vivante et organique. Mais par cela même le signe se trouve rabaissé. L'élément matériel de l'art est finalement nié, ce qui conduit à la destruction de l'art lui-même, et annonce le passage à la pensée religieuse. C'est la comédie qui annonce la décadence de l'ancien langage de l'Art « où les peuples ont déposé leurs pensées les plus intimes et leurs plus riches intuitions ». Entre ces deux extrêmes, l'architecture et la poésie, on voit que la sculpture, la peinture et la musique tiennent le milieu, et ce milieu est le domaine du beau. Par le sublime de l'architecture, quelque chose commence ; par le sublime de la poésie quelque chose finit. « L'art, avec sa haute destination, est quelque chose de passé ; il a perdu pour nous sa vérité et sa vie ; nous le considérons d'une manière trop spéculative pour qu'il reprenne dans les mœurs la place élevée qu'il y occupait autrefois, quand il avait le privilège de satisfaire par lui-même pleinement les intelligences. » J'ai voulu noter cet accent de mélancolie. D'une certaine manière la philosophie de Hegel rend toute ce son-là, car elle est un voyage selon l'irrévocable temps. Mais, par l'annonce d'un avenir neuf, cette philosophie nourrit l'espoir aussi.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Quatrième partie : Hegel

VIII

La religion

[Retour à la table des matières](#)

L'art est déjà religion. Temples, statues, peinture, musique forment une religion sans paroles, refermée sur elle-même, énigmatique. Et l'on a pu remarquer, d'après ce qui précède, que la philosophie de l'art ne cesse d'éclairer l'art par la religion. La religion se trouve donc placée comme un moyen terme, ou comme un degré de la dialectique, entre l'art et la philosophie. Toutefois, de ce que la religion exprime par discours et rapports ce que l'art signifie absolument, par exemple la beauté d'un dieu Olympien, il ne faudrait pas conclure que la religion est une philosophie de l'art. Car il est vrai que la religion est la pensée de la pensée de l'art ; mais cela c'est la philosophie qui le sait. Si donc l'on veut saisir la religion dans sa vérité, il faut se garder de franchir trop vite l'échelle dialectique. La religion est la vérité de l'art ; la philosophie est la vérité de la religion ; mais ce développement même est ce qui fait la vérité de la religion. Une religion iconoclaste est une religion qui coupe ses propres racines. Et certes la religion doit nier l'image miraculeuse ; c'est en cela qu'elle est religion ; mais elle doit conserver aussi, selon une loi qui nous est maintenant familière, le terme supprimé. De même une philosophie iconoclaste, c'est-à-dire qui voudrait se développer sans le fond

religieux, serait une philosophie abstraite, c'est-à-dire séparée. Ce serait une logique ; et la logique est maintenant loin derrière nous ; conservée certes, comme directrice de toutes nos pensées ; mais dépassée en ce sens que c'est dans la nature même et dans l'histoire que nous devons retrouver la logique. Savoir la religion, c'est retrouver la marche dialectique de l'art à la religion et la religion à la philosophie, et c'est encore retrouver le même progrès dans la religion même. Toujours l'esprit se développe selon sa loi, c'est-à-dire de l'être à l'idée par l'essence. L'art est, par rapport à la religion, le moment de l'être ; chaque œuvre se produit comme suffisante et indépendante ; mais, inévitablement la philosophie de l'art retrouve en toutes ces œuvres le témoignage d'un esprit au travail ; toutefois non sans la médiation de la religion ; car la religion est une pensée de l'art, pensée qui se développe en soi, non pour soi, de la même manière que la science brise la logique de l'être, mais sans savoir qu'elle la brise. La religion n'est pas encore la pensée qui se sait comme telle ; elle se développe selon la représentation à travers les représentations. Et la représentation est au-dessus de l'image ; la représentation surmonte l'image, et, par la mémoire et le discours, s'élève à une valeur universelle. Mais, afin de mieux penser la religion à sa place, il faut remarquer que la même marche, de l'être à l'idée par l'essence, se retrouve encore dans la religion. Il y aura une religion immédiate, comme est par exemple la magie, et une religion des moyens ou rapports, telle la religion juive, ou la grecque, ou la romaine ; enfin une religion absolue, qui est la chrétienne, par ce dogme que la médiation se fait dans l'unité absolue de l'esprit. C'est ainsi que la notion réalisait l'unité de l'être et de l'essence ; tout est médiation dans la science, c'est-à-dire au niveau de l'essence, mais cette médiation ne se sait pas comme œuvre de l'esprit. Même quand cette grande construction serait laissée à l'état de projet, il faut convenir que cette implication de la logique en elle-même, et ce recommencement dans le détail sur le modèle d'un premier ensemble, cette superposition enfin de rapports à trois termes, être, essence, idée, forme un admirable portrait, et mouvant, de nos moindres pensées. L'anticipation aristotélicienne, que la pensée est la pensée de la pensée, n'est pas loin maintenant de prendre corps. Mais c'est aussi là que se trouve l'obscurité du système. Je dirai seulement ceci que ce système est le seul peut-être qui, en restant système, s'obscurcisse assez pour nous rendre sensible à la nécessité de toujours recommencer. Comprendre que cette dialectique se produit elle-même sans fin, c'est comprendre Hegel, c'est-à-dire donner un objet suffisant à l'immense idée du devenir, qui s'est montrée abstraite au premier pas de la logique.

Le remède à ce mouvement qui nous emporte, et qui bien aisément nous ferait prendre la Philosophie pour la religion, c'est la dialectique intérieure qui recommence en elle-même, toujours depuis la nature, dont nous sortons, et d'où naissent toutes nos pensées. Ne prenons donc point la religion comme la plus profonde pensée, quoiqu'elle y conduise ; au contraire considérons la religion comme un fait de nature, aussi refermé sur lui-même que l'art, mais enveloppé pourtant d'une dialectique qui le porte hors de lui-même, et le fait fleurir, en quelque sorte, sans le séparer de ses racines. Et comment cette dialectique fait paraître enfin le dieu réel, c'est ce qu'il faut essayer de comprendre d'après ce que nous savons déjà de l'esprit objectif. Au fond la difficulté est de comprendre que la philosophie de Hegel n'est pas une logique mais une philosophie de la nature. Et voici encore une fois le chemin. Le droit est d'abord chose de nature ; il se produit au-dedans des travaux et des échanges ; et c'est déjà le droit ; mais la réalité du droit est le développement

même du droit, par la médiation de la moralité, de la famille, de la société civile, de l'État. L'État c'est le droit enfin existant, où le citoyen trouve ses devoirs et sa liberté ; et ce n'est pas dans sa pensée subjective que le citoyen peut trouver cela ; il reconnaît au contraire que cette dialectique dans l'objet, c'est-à-dire cette histoire réelle du droit, est le droit vrai, où se rassemblent enfin la forme et le contenu. Seulement cette histoire n'est pas la plus haute histoire : l'humanité n'y est pas encore toute développée. Une histoire absolue commence avec l'art et la religion. Et il n'est pas inutile d'insister sur ceci que l'art est le premier état de la religion. De même que le droit, à mesure qu'il se développe, est aussi plus réel et plus concret, de même la religion est bien loin d'être un abstrait par rapport à l'art ; au contraire elle est le suprême concret, l'existence même de la nature et de l'esprit réconciliés. Tel est le sens de l'incarnation. Les anciennes religions se meuvent en des contradictions qu'elles ne peuvent surmonter ; c'est qu'elles sont abstraites. Et toute religion, même l'absolue, est encore abstraite quand on commence à y penser. Toutes les propositions des théologiens, qu'il faut aimer Dieu, que l'homme ne peut rien sans la grâce, que Dieu s'est fait homme et qu'il est mort pour nous, ont d'abord un sens extérieur ; ce sont des pensées que nous formons, et où nous ne pouvons rester ; et il est d'abord difficile de comprendre que l'obéissance à Dieu est notre liberté même, comme il est déjà difficile de comprendre que l'obéissance aux lois est la liberté même du citoyen. C'est pourquoi penser la religion et se demander ensuite si elle est vraie, c'est manquer la religion. La preuve de la religion c'est la religion existante ; et la preuve ontologique en son développement est la pensée de Dieu. Dans le même sens on peut dire qu'un État seulement possible n'est nullement un État. C'est que l'État vrai s'est développé à partir de la nature, comme une plante, selon une dialectique intérieure. De même il n'y a qu'une religion, qui s'est développée à travers les religions ; et Hegel dit expressément qu'il faut réconcilier les religions fausses avec la vraie, qui les contient comme des moments supprimés et conservés.

Voici ce mouvement dialectique en résumé. J'ai essayé d'éviter, en ce court exposé de Hegel, l'apparence d'une table des matières ; mais c'est un inconvénient auquel on ne peut échapper tout à fait. Les plus anciennes religions doivent être dites religions de la nature, et la magie est la première de toutes ces religions. La plante vit selon la nature, sans aucune scission, et son action n'est que son désir. La magie offre presque la même naïveté, la même union intime et confiante, où l'on discerne pourtant déjà ce trait commun à toutes les religions, à savoir que le spirituel, de quelque façon qu'on le représente, a pour l'homme un plus haut prix que la nature. Dans cette enfance de la religion, on croit que c'est faute de savoir désirer qu'on se trouve incapable d'obtenir. La religion vraie est toute en ce commencement, mais virtuellement. Il faut que des scissions et contradictions se produisent, que l'on reconnaît comme des combats de l'âme avec elle-même dans les religions de la Chine et de l'Inde, de la Perse, de la Syrie, de l'Égypte. Mais l'âme ne s'est pas encore reconnue elle-même comme le lieu de ces combats ; l'objet domine.

Par opposition à ces grandes esquisses qui tuent l'âme, il faut décrire les religions de la libre subjectivité, parmi lesquelles la religion grecque et la juive s'opposent vigoureusement. La religion juive, ou religion du sublime, écrase l'âme humaine par l'immensité d'un dieu sans forme qui est esprit, mais d'un autre côté relève l'âme par cette connaissance même.

À l'opposé la religion grecque, ou religion de la beauté, divinise la personne humaine, heureuse en soi et suffisante : d'où cet Olympe politique. Les stoïciens purifient ce paganisme d'un côté en ramenant les dieux à la raison, de l'autre en exaltant la valeur de l'âme ; mais ils amènent ainsi à un état de séparation abstraite l'opposition entre le destin et la liberté. De même que la philosophie ne peut faire une œuvre d'art, de même la philosophie ne pouvait faire l'unité de l'esprit et de la nature comme religion vraie. La religion vraie est née de l'histoire religieuse comme la philosophie est née de l'histoire de la philosophie. Dire que l'esprit absolu est religion, c'est dire que la religion par sa dialectique propre, a produit une représentation à laquelle il ne manque rien. Mais il est clair aussi que les hommes manquent souvent à cette représentation qui leur est apportée par l'histoire, y retrouvant aisément le destin séparé ou la liberté nue, et enfin sous les noms nouveaux, toutes les religions anciennes. Mais qu'est donc la religion absolue ?

Parvenu à ce point d'extrême difficulté, je veux faire grande attention à ne pas dire plus que je ne sais. Ce qui m'a ramené à Hegel, et m'a entraîné à reconstruire autant que je pouvais ce puissant système, ce sont des idées perçantes qu'on y rencontre souvent, qui redressent, qui éclairent, enfin qui rétablissent l'homme. Je n'ai écrit ces pages que pour proposer de nouveau quelques-unes de ces idées au lecteur qui n'attache pas grand prix à l'unité d'un système. La Philosophie du droit et l'Esthétique sont des parties qui brillent par elles-mêmes. On se sent porté vers les problèmes réels, et l'on découvre que l'obscurité proverbiale de cette philosophie n'est que l'obscurité réelle des problèmes. D'où l'on vient à suivre encore Hegel en d'autres questions ; et, d'après mon expérience, c'est toujours avec profit. Or je crois que les vues de Hegel sur la religion nous approchent comme par touches de la religion vraie, celle que l'on soupçonne dans un saint ou dans un docteur mystique, religion qui n'est pas la philosophie. Comprendre, ici, ce n'est pas dépasser, et, par exemple, juger l'incarnation, la résurrection, la rédemption comme des mythes pleins de sens ; ce serait la même erreur que de comprendre ce que dit une statue comme un discours, que l'on peut traduire ; la statue dit bien plus ; et la simple perception, c'est le propre de l'art, dépasse tous les discours. Or, que tout soit dans l'esprit, et que la conscience ne puisse connaître ses limites sans les franchir, en sorte qu'en elle-même elle éprouvera ce qui lui manque, ou encore que la trinité des théologiens représente un mouvement de pensée qu'on ne peut refuser, c'est ce que tout le système éclaire assez ; et telle est la religion en celui qui n'a point de religion. Il y a plus d'une manière ingénieuse de comprendre ce que d'autres croient. Mais la philosophie de Hegel n'est pas une logique ; c'est une philosophie de la nature. Et ceux qui auront un peu compris ce que c'est que l'esprit objectif pourront entrevoir en quel sens la religion est une histoire vraie. Le Dieu idéal n'est pas plus le Dieu vrai que l'État idéal n'est l'État vrai. De même que Jupiter est plus vrai dans l'œuvre de Phidias que dans les récits homériques, de même, et à un degré plus élevé de réalité, l'incarnation historique est plus vraie que l'incarnation seulement conçue. La religion seule résout les problèmes que la religion pose ; et, comme Hegel dit explicitement, « les hommes n'ont pas dû attendre la philosophie pour acquérir la conscience de la vérité ». Si l'on demande donc ce que c'est que la religion, c'est le développement historique qui répondra. Tout le travail de Hegel, après que, sous le nom de logique, il eût développé ce qui n'est que possible, fut de retrouver l'esprit dans la nature, puis dans l'homme, puis dans

l'histoire. Et cette partie de divination, mais strictement orientée, c'est la partie vivante de la pensée Hegelienne. Ainsi, dans le moment où je me demande si je crois ce que dit Hegel de la Trinité et du Christ, je découvre que cette question convient à une philosophie de l'entendement, aux yeux de qui l'existence est une sorte de moindre être. Cette remarque éclaire le jugement aussi dans la politique, car l'esprit d'un peuple n'est jamais dans ce qu'il aurait dû faire, mais dans ce qu'il a fait.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Quatrième partie : Hegel

IX

La philosophie

[Retour à la table des matières](#)

Il reste peu à dire de la Philosophie, puisque ce long chemin que j'ai voulu parcourir, trop vite sans doute, est la philosophie même. Et la première chose qui est à remarquer, c'est que la philosophie ne supprime rien de ce qu'elle dépasse. Ce qui vient d'être dit de la religion pourra aider à le comprendre. L'esthétique de Hegel est sans rivale ; mais pourquoi ? Parce qu'elle se garde de glisser de l'idée dans l'art à l'idée de l'art. Expressément : « L'artiste doit quitter cette pâle région que l'on appelle vulgairement l'idéal, pour entrer dans le monde réel, et délivrer l'esprit ». La philosophie délivre aussi l'esprit, mais d'une autre manière, qu'on ne peut même pas dire supérieure, puisque la perfection de l'art est propre à l'art, et que l'esprit spéculatif ne peut nullement y conduire. « Si l'artiste pense à la manière du philosophe, fi produit alors une œuvre précisément opposée à celle de l'art. » Mais voici qu'apparaît le prix de l'ordre et le sens de cette ample dialectique. On ne peut point dire que, s'il n'y avait point de philosophie il n'y aurait point d'art ; mais en revanche on doit dire que s'il n'y avait point d'art, il n'y aurait point de philosophie. Cette pensée même appartient à la philosophie. En remontant encore dans la chaîne des médiations, on pourrait dire aussi que la politique ne suppose point la

philosophie, et qu'en revanche la philosophie suppose la politique ; et cela même ce n'est pas la politique qui le sait, c'est la philosophie qui le sait. La philosophie se sait donc elle-même comme une histoire ; c'est dire qu'elle ne peut point et qu'elle ne veut point se séparer de cette suite réelle où se superposent les États, les Arts, et les Religions ; c'est redire que la philosophie n'est pas une logique, et que la suite réelle des doctrines, compliquée comme elle est par toute l'histoire humaine qui la porte, est la philosophie elle-même. Chaque doctrine est un moment d'une dialectique réelle ; chaque doctrine est vraie à son rang ; et cette dialectique est vraie par son implication dans la dialectique religieuse, esthétique, politique, biologique, qui forme l'indivisible histoire de l'esprit. L'idée marxiste se trouve maintenant éclairée comme il faut, étant, si l'on peut ainsi dire, l'exemple d'elle-même. Lisez à présent, le texte Aristotélicien, qui pieusement clôt *l'Encyclopédie* : vous pourrez entrevoir comment se réalise, dans l'Hegelianisme, la double idée de la pensée comme pensée de la pensée, et de Dieu comme vivant éternel.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Cinquième partie

Auguste Comte

[Retour à la table des matières](#)

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Cinquième partie : Auguste Comte

I

Le philosophe

[Retour à la table des matières](#)

Auguste Comte, polytechnicien, puis répétiteur dans l'école où il avait été élève, finalement chassé de partout et libre penseur absolument, eut une vie misérable par deux causes. D'abord il fut mal marié, et ne rencontra la femme digne de lui et de l'amour vrai que tardivement, en 1844, et ne jouit guère qu'une année du bonheur de penser en aimant. Cette femme se nommait Clotilde de Vaux ; elle pensait ; elle jugeait les passions. Deux maximes d'elle donneront l'idée de ce qu'elle fut : « Il faut, à notre espèce, des devoirs pour faire des sentiments ». Cette maxime fait écho à cette autre du philosophe : « Régler le dedans sur le dehors », qui dit, en d'autres mots, la même chose ; et l'on devinera ici comment deux pensées se rencontrent sans que l'une force ou même change l'autre. La seconde maxime que je veux citer de Clotilde est plus directement efficace pour tous : « Il est indigne d'une grande âme de communiquer l'inquiétude qu'elle ressent ». Cela congédie l'acteur tragique ; et Comte ne fut jamais disposé à faire l'acteur tragique.

Il reste, de cette pure union entre deux âmes fortes et tourmentées, les effusions en forme de prière du veuf sans mariage, effusions qui seraient sublimes en vers, et qui sont encore bien touchantes dans cette prose construite qui est l'instrument de notre philosophe. Par cette seconde phase du malheur de sentiment, on peut juger de la première, qui fut bien pire et sans consolation. Et cette profonde division contribua encore, après la mort du philosophe, à vouloir couper cette philosophie en deux ; tentative que je ne suivrai nullement, négligeant là-dessus de faibles polémiques. On jugera, d'après l'exposé même, que les conclusions étaient toutes dans le commencement. On en aura déjà quelque idée d'après la maxime célèbre que je viens de citer, sur le dedans et le dehors ; car elle éclaire premièrement toute la doctrine de la connaissance, qui commande tout le système ; mais elle signifie aussi une sévère doctrine des mœurs, et l'un des moyens de cette foi retrouvée, qui fit scandale pour les cœurs secs, mais qui s'accorde exactement à la situation humaine positivement définie, comme j'espère qu'on le verra.

L'autre malheur visait plus directement le centre des pensées. À la suite de méditations imprudemment prolongées sur l'ensemble du problème humain, notre philosophe fut jeté dans un tragique état de fatigue qui lit croire à quelque maladie mentale. Toutefois le sage triompha des médecins ; et ce qu'il a écrit lui-même de cette crise est ce qu'on peut lire de plus beau sur l'apparence de la folie, qui est presque toute la folie, et sur le remède que la pensée peut encore trouver en elle-même dans cet état de confusion menaçante. De cette amère expérience, il prit, plus directement sans doute qu'aucun sage dans aucun temps, la connaissance des divagations anarchiques auxquelles est livré l'esprit sans objet et sans règles, et de l'absurdité naturelle aux rêveries de tout genre. Cette leçon est bonne pour tous-, car l'idée qu'il y a une pensée naturelle, et même plus clairvoyante et plus vraie que l'autre, la Cartésienne, est une idée ruineuse, et qui n'est supportée qu'en des natures où la folie même est médiocre et de bonne compagnie. Heureux qui divague irrécusablement dès qu'il s'écarte du vrai pour tous. Cette leçon devait être plus cruelle au penseur de l'ordre qu'à tout autre ; mais elle explique aussi cette discipline continuellement cherchée dans l'ordre extérieur, dans l'ordre social et dans la pratique d'une religion strictement rationnelle fondée sur l'un et l'autre.

En cette victoire chèrement achetée, je n'essaierai pas de deviner les défaites, les fuites, et les moments de désespoir. La seconde maxime de Clotilde fut appliquée avec suite, et bien avant d'être formulée. Il ne reste rien des faiblesses d'une grande âme dans le système si bien fortifié dont je veux tracer l'esquisse. Comte nous a appris la commémoration, qui est simplification et purification. Je conseille au lecteur de tourner quelquefois autour du buste de Comte, si bien placé sur la place de la Sorbonne où se trouve le marché non couvert de l'esprit. Cette forte tête, si bien construite, ne ressemble pas à celle d'un homme malheureux. Ce que le statuaire a su faire, c'est ce que j'essaie de faire aussi, conservant l'architecture et rabattant les vains incidents, qui au reste sont de tous, et n'ont pris importance dans l'histoire de cette pensée, que par l'importance même de ce qu'il fallait sauver et qui fut sauvé.

Tout ne fut pas amertume dans les événements qui bordaient cette pensée. Dès ses premiers travaux. Comte eut la gloire réelle. Bientôt soutenu, même matériellement, par d'éminents disciples de tous les pays, il se vit chef d'école et prêtre de la nouvelle religion ; et, dans sa noble pauvreté, il resta libre de

toute attache avec les pouvoirs et avec les corps académiques, conformément à la sévère doctrine d'après laquelle le Pouvoir Spirituel doit se séparer absolument de la puissance temporelle, et agir toujours par libre enseignement, libre conseil, et libre consentement. Par une conséquence bien instructive, et que la doctrine avait prévue, il sut poursuivre librement et publiquement ses recherches, sans avoir à redouter aucun genre de persécution politique. Cette vie fut donc, au total, ce qu'elle avait rêvé d'être. Mais, par un contraste frappant, la doctrine ne connut pas après lui l'ample et efficace développement qu'il s'en promettait. On sait que, dans tout pays civilisé, le Culte Positiviste a encore aujourd'hui ses temples et ses fidèles. Toutefois par la faiblesse des études scientifiques, de plus en plus subordonnées aux résultats matériels, et par la décadence aussi des Humanités, si bien nommées, la propagation de la doctrine s'est trouvée bien moins rapide que le maître osait l'espérer. Une fidélité resserrée, quant au nombre des fidèles, et l'on ose dire même quant à l'esprit, fait que maintenant un profane comme je suis peut se croire en mesure de défendre utilement la doctrine, et même de la ressusciter en quelque manière en ceux mêmes qui ont juré d'y croire et de régler d'après elle l'ordinaire de leur vie. Je ne parcourrai pas toutes les causes de cette sorte d'oubli, extérieur et même intérieur. J'en ai senti plus d'une fois très vivement les effets. La doctrine positiviste, bien plus largement ouverte de toutes parts qu'on ne croit, était modératrice d'abord par ses parties lourdes et inébranlables, et civilisatrice, comme il fallait par ses suites, qui sont immenses, imprévisibles, et tout à fait selon nos besoins urgents. L'Église Positiviste du Brésil a pu écrire, en 1914 : « La présente catastrophe fratricide résulte du retard de la propagande positiviste, spécialement à Paris. » On jugera par ce qui suit si cette parole est ridicule ou non. C'est de là qu'est venu à l'auteur de ces pages l'ordre impératif de ramener dans ces chemins les méditations des esprits patients, sérieux et neufs, non point par un résumé ou un raccourci de cette immense doctrine, mais plutôt par l'exposition directe de quelques-unes des idées qu'on y trouve, et qui ont aidé un lecteur attentif à comprendre par leurs causes ses propres fautes, celles d'autrui, et finalement les épreuves de ces temps difficiles. C'est pourquoi je repris en 1933 un exposé de 1928 auquel il ne manquait qu'un peu plus d'étendue, et peut-être une expérience redoublée des nécessités et aussi de la puissance de l'enseignement public.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Cinquième partie : Auguste Comte

II

Le système des sciences

[Retour à la table des matières](#)

L'esprit sans objet divague. Aussi faut-il méditer non point tant sur les méthodes que sur les sciences mêmes ; car l'esprit efficace c'est l'esprit agissant dans la science, et par une sorte d'expérience humaine continuée. La science est l'outil et l'armure de l'esprit ; et l'esprit trouvera sa destinée et son salut, s'il peut les trouver, non pas en revenant sur lui-même confus et confondant, poursuite d'une ombre, mais toujours en cherchant l'objet et s'y appuyant. Toutefois la puissance industrielle que donne la science ne doit figurer ici qu'à titre de preuve indirecte ; car il arrive trop souvent, selon un mot célèbre, que le savant peut plus qu'il ne sait. Et au contraire les parties de la science les mieux instructives, pour cette autre puissance sur soi que nous cherchons ici, sont celles dont les conquêtes, depuis longtemps assurées, n'étourdissent plus ; ce qui laisse entendre que les connaissances devenues scolaires, et qui sont familières à l'homme moyen, suffiront au lecteur attentif. Non que Comte ne se soit montré souvent profondément initié aux recherches les plus difficiles, comme il était, et bon à lire encore aujourd'hui pour le mathématicien le plus hardi et pour le physicien le plus ingénieux. Ces parties

de haute difficulté je les signalerai selon le respect, mais je renonce d'avance à proposer la doctrine par ce côté-là. Car j'aperçois un genre de difficulté qu'il faut vaincre d'abord, et qui est attaché aux parties faciles et évidentes, qu'aisément on croit comprendre. En tout auteur de portée, les parties faciles sont trop souvent méprisées, et ainsi la pente ne se trouve plus ménagée jusqu'aux sommets, que l'on contemple alors de trop loin. Au reste, quant à l'efficacité pour la politique réelle et pour les mœurs de demain, les parties faciles sont celles qui importent le plus. Et puissé-je rendre ces vieilles choses difficiles et neuves, jusqu'à ce qu'on s'étonne de trouver irréfutables des conclusions cent fois réfutées. Or c'est ce que l'on obtient non pas par la preuve, qui n'est souvent qu'une réfutation de la réfutation, mais par t'exposition même, et sans aucune ruse de polémique.

Rien ne caractérise mieux l'Esprit Positif que cette culture, chose toute neuve, par la science réelle et encyclopédique. Mais aussi cette culture suppose une vue d'ensemble, que l'on se plaît à dire impossible, mais qui est au contraire facile par la revue des connaissances incontestables. Au lieu que les corps académiques, vivant chacun de leur spécialité et du respect de toute spécialité, se trouvent tout à fait éloignés de la sagesse qui est pourtant à portée de leurs mains, et tombent au contraire, comme Comte l'avait vu et prévu, dans les recherches subtiles et oiseuses, et finalement dans les divagations sceptiques, comme il apparaît pour les mathématiciens, les médecins, les historiens. Et parce que cette fausse élégance est une chose trop familière au public, l'idée d'un ensemble de connaissances acquises, régulatrices, efficaces pour la police de l'esprit, est de celles qu'il faut présenter depuis le commencement, comme si on parlait à des ignorants.

Car comment croire, avant un examen ample et attentif, que nos sciences, si évidemment insuffisantes quant à l'immense objet, sont au contraire amplement suffisantes quant à la discipline du sujet ?

La mathématique fut originellement, et est encore pour une bonne partie, une physique des nombres des formes et des grandeurs. Mais, par la nécessité des mesures indirectes, d'après notre aptitude à mesurer surtout des angles, le calcul s'est amplifié jusqu'à devenir une science des liaisons mesurables ; et par là le domaine des mathématiques s'étend aussi loin que notre connaissance elle-même. Par ces raisons on s'est longtemps trompé et l'on se trompe encore, jusqu'à prendre la science la plus abstraite pour la plus relevée et éminente. En réalité c'est la plus facile de toutes, puisque dans chaque science des difficultés nouvelles s'ajoutent à celles qui sont propres au calcul. Par cela même il faut considérer l'étude des Mathématiques comme l'indispensable préparation à l'esprit de recherche, et exactement à tous les genres d'observation. Il n'est point de recherche, même historique, dans laquelle le problème du *Où* et du *Quand* ne suppose pas une initiation mathématique. D'après ces exemples on comprendra, en revanche, que l'immense domaine des liaisons et combinaisons seulement possibles ouvre un champ illimité aux recherches oiseuses. La mathématique trouve son sens dans les sciences plus complexes qui dépendent d'elles ; et ainsi se montre le commencement d'une série des sciences, ordonnées selon la marche cartésienne du simple au complexe et de l'abstrait au concret. La mathématique elle-même a fourni le modèle irréprochable des séries pleines et bien ordonnées. Notre philosophe est un des rares hommes qui ait pensé par séries, appliquant ainsi la nouvelle logique, bien différente de

l'ancien syllogisme. Nous rencontrerons dans la suite des exemples de l'application de cette méthode à des problèmes fort difficiles. Mais la série des six sciences fondamentales est une de celles qui fournissent dès maintenant l'occasion d'une réflexion réglée, dont les développements sont bien loin d'être épuisés.

Le rapport de la mathématique à l'astronomie n'est nullement caché. Que l'on considère les moyens du calcul, ou seulement les instruments, on aperçoit aisément que même les descriptions préliminaires qui font connaître le ciel supposent déjà les rudiments de la géométrie et du calcul. Que l'astronomie trouve sa place aussitôt après la Mathématique, et qu'elle en soit l'application la plus facile, formant ainsi le, passage à la science de la nature, c'est ce qui résulte à la fois de, l'éloignement des objets astronomiques, qui simplifie les données, et de ce fait que les événements astronomiques se trouvent soustraits à notre action. L'astronomie devait être, par ces causes, et fut réellement, l'initiatrice de toute physique réelle, par la prompte élimination des causes occultes et l'apparition, dès les premières recherches, de lois invariables. Que la physique soit comme la fille de l'astronomie, c'est ce que l'histoire des hypothèses permet de comprendre jusqu'au détail. Et que la physique soit elle-même plus abstraite que la chimie, nul ne le contestera ; le seul exemple de la balance, qui fut le premier instrument de la chimie positive, conduit à penser que l'étude des relations comme pesanteur, chaleur, électricité, entre les corps terrestres, précédait naturellement une investigation concernant leur structure intime, et leurs stables combinaisons. L'histoire de l'énergie, notion préparée par la mécanique céleste et développée par la physique, jusqu'à fournir la première vue positive sur la loi des changements chimiques, justifie amplement l'ordre des quatre premières sciences. Et quels que soient les retours par lesquels les découvertes chimiques ou physiques peuvent réagir sur l'astronomie et sur la mathématique elle-même, en provoquant de nouvelles recherches, ces relations secondaires ne doivent point masquer aux yeux du philosophe la principale démarche de l'esprit, nécessairement conduit du plus facile au plus difficile. L'ordre encyclopédique se montre. Il reste à poursuivre et à achever la série, travail qui s'est fait dans l'histoire, mais que la réflexion n'a pas toujours aperçu.

La biologie, ou science de la vie, offre évidemment des difficultés supérieures, puisque les vivants, quelle que puisse être leur loi propre, sont nécessairement soumis aux lois chimiques, physiques, astronomiques, et même mathématiques. L'histoire fait voir, et la logique réelle fait comprendre que les problèmes biologiques ne pouvaient être convenablement posés que d'après une préparation chimique qui supposait elle-même les disciplines précédentes. Toutefois, par suite de l'immense intérêt, soit de curiosité, soit d'utilité, qui était attaché à ce genre de recherches, un Immense effort fut fait, depuis les temps les plus anciens pour décrire et tenter de prévoir, quant aux espèces, aux filiations, et quant à l'issue des maladies et à l'effet des remèdes. Il n'en est pas moins remarquable que ce grand effort des naturalistes et des médecins n'eut d'autres résultats, pendant de longs siècles,, que de découvrir des procédés empiriques, certes non négligeables, mais sans aucune lumière pour l'esprit. L'usage du thermomètre dans l'observation médicale, est un exemple entre mille de la dépendance où se trouve la biologie par rapport aux sciences précédentes. De toute façon il faut conclure que les notions physiques et chimiques préalablement élaborées furent les réels instruments de la

biologie positive. Ces articles de philosophie sont aujourd'hui bien connus ; mais il importe de s'en assurer par un retour sur les innombrables exemples. Car la suite et la fin de la série des sciences réserve encore bien des surprises.

La sociologie, nommée par Comte, et on peut même dire inventée par lui, comme achevant la série des six sciences fondamentales, est aussi ancienne que les hommes. Mais le désir de savoir ne suffit à rien. L'histoire et la politique ont semblé tourner en cercle parmi des obscurités et des contradictions qu'on jugera Inévitables, si l'on comprend que les faits sociologiques sont les plus complexes de tous. La société, quelle que soit sa structure propre, est nécessairement soumise aux lois de la vie, et, par celles-là, à toutes les autres. Par exemple le problème de l'alimentation domine toute politique, et même toute morale. Les travaux sont biologiques, chimiques, physiques, et même astronomiques ; ainsi le problème social du travail ne peut être abordé utilement sans la préparation encyclopédique. Le problème de la famille est premièrement biologique. Par exemple, le régime des castes, où l'hérédité règle les rangs et les fonctions, doit être compris d'abord comme une sorte de tyrannie de la biologie sur la sociologie. Mais ce n'était qu'une pratique sans aucune réflexion. Ainsi, dans tous les ordres de recherche, les conditions inférieures, qui ne sont pas tout, mais qu'on ne peut manquer de subir, restaient inconnues aux purs littérateurs à qui revenait la fonction d'écrire l'histoire ; et nos programmes d'études consacrent encore cette séparation entre les sciences positives et les considérations d'utilité ou de dignité ou de parti que l'on rapporte improprement à la philosophie de l'histoire.

Il faut considérer comme une des importantes découvertes de Comte l'idée de rattacher la science des sociétés à la série des sciences bien ordonnées selon l'ordre de complexité croissante. La sociologie est la plus complexe des sciences ; elle suppose une préparation biologique, chimique, physique et même astronomique. Et comme les premiers essais vraiment efficaces de la biologie résultèrent du préjugé chimique, de même il faut dire que les premières lumières réelles dans les recherches sociologiques sont venues et viendront du préjugé biologique, comme les célèbres anticipations de Montesquieu le laissent deviner.

Et l'on reconnaît ici aisément l'idée marxiste, tant célébrée depuis, qui évidemment ne doit rien à Comte, mais qui est pourtant dans Comte. Quand nous aurons à expliquer que les sciences elles-mêmes sont des faits sociologiques, le lecteur devra retenir cet exemple d'une même idée découverte au même temps par différents chemins, le changement des sociétés occidentales, et un certain régime des travaux industriels, et aussi des travaux intellectuels, ayant amené à maturité une conception jusque-là profondément cachée. Bornons-nous à dire maintenant, par notre série même, que la dernière des sciences, la plus complexe, celle qui dépend de toutes les autres, est aussi celle dont dépend la solution du problème humain. Il est aussi vain de rechercher une morale avant d'avoir étudié selon la méthode la situation humaine, qu'il l'est d'aborder la sociologie sans une préparation biologique suffisante, ou la biologie sans la préparation physico-chimique qui dépend elle-même évidemment des études astronomiques et mathématiques. Toute culture scientifique est encyclopédique ; cela éclaire à neuf la recherche elle-même, et aussi l'éducation.

Peut-être le lecteur a-t-il maintenant l'idée, d'après l'importance, le poids et la difficulté du terme final, que la philosophie positive est bien loin de se satisfaire d'abstractions, qui ne sont au contraire à ses yeux que préliminaires. Cette vue d'ensemble ne va plus cesser désormais de corriger ce que l'esprit scientifique, livré aux spécialités, montre maintenant d'insuffisance et quelquefois d'infatuation. Après l'indispensable réforme qui devait enlever et enlèvera inévitablement la direction des études aux littérateurs et aux érudits, il faut maintenant juger les savants eux-mêmes, et surtout les plus assurés en leur domaine, qui ne tyrannisent pas moins. Notre adolescence se trouve comme écartelée entre les mathématiciens et les historiens, d'après une sommaire opposition entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. Mais encore une fois l'inspection de notre série des sciences va réduire les conflits à l'ordre de raison.

De ce que chaque science dépend de la précédente, et de ce que la précédente fournit naturellement à la suivante les premières hypothèses, qui sont véritablement des instruments, il ne faut pas conclure que la première des sciences est la plus éminente de toutes, comme les orgueilleux spécialistes se le persuadent. La première des sciences, entendez celle par laquelle il faut commencer, est aussi la plus abstraite de toutes, disons même la plus vide et la plus pauvre si on la prend comme fin. À considérer notre série, mathématique, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie, on jugera que la science qui suit est toujours plus riche, plus féconde, plus rapprochée du problème humain ; aussi est-elle caractérisée toujours par les lois qui lui sont propres et que les sciences précédentes n'auraient jamais pu deviner. Au vrai ce n'est jamais que par leur insuffisance, mais très précisément déterminée, que les hypothèses dues à la science précédente font apparaître les vérités propres à la science qui la suit. Cette remarque est de nature à terminer tous les débats sur la valeur des idées. Mais l'empire de la science précédente, plus assurée, et d'abord seule assurée, fait toujours illusion ; par exemple l'équation donne forme à la physique, la balance régit la chimie, l'énergétique domine la biologie, et la biologie conditionne la vraie sociologie. Toutefois il est de bon sens que la prétention de détruire le concret de l'abstrait, ou avec plus de nuances, de réduire la science qui suit à n'être qu'une province de celle qui précède, va contre la règle suprême de nos connaissances, selon laquelle l'expérience est la seule source des vérités, sans aucune exception. Et ce rappel à la modestie fait paraître en son vrai jour une idée de tout temps proposée et repoussée ; les philosophes trouveront ici, on peut le dire, la solution d'une des difficultés qui les occupent sans qu'ils puissent jamais avancer d'un pas. Suivant la lumineuse remarque de Comte, nous appellerons matérialisme cette tendance, que corrige la véritable culture encyclopédique, à réduire chaque science à la précédente, ce qui n'est que l'idolâtrie de la forme abstraite, et l'instrument pris pour objet. Cette vue étonne d'abord, mais tous de suite éclaire. Pour peu que l'on fasse attention à la définition même de la matière, qui toujours est abstraite et sans corps, on comprendra que le mot Matérialisme ne caractérise pas moins bien la disposition à réduire la mécanique à la mathématique, que la tendance, plus aisément jugée, à subordonner sans réserves la sociologie à la biologie jusqu'à réduire toutes les lois sociales concernant même la religion et la morale à des conditions de reproduction, d'alimentation et d'adaptation au climat, aberration connue maintenant sous le nom de matérialisme historique. Comte n'a pas pu prévoir cette manière de dire, aujourd'hui populaire, et que vérifie pleinement la rénovation hardie

d'une des notions les plus disputées. Toutefois le lecteur ne recevra pas sans résistance que le mathématicien soit disposé par ses études mêmes au plus pur matérialisme, et s'y laisse aisément glisser. Il est remarquable, mais il est d'abord incompréhensible, que l'idéalisme et le matérialisme, ces deux contraires, passent soudainement l'un dans l'autre ; d'un côté parce que le matérialisme ne trouve rien à penser qu'une simplification hardie et un monde tout abstrait tel que l'homme le fabriquerait sur le modèle de ses machines, ce qui est supposer que nos idées les plus simples sont l'étoffe du monde ; et d'un autre côté, parce que le mathématicien ne saisit jamais que les rapports extérieurs, et se trouve à jamais séparé de ce qui fait le prix de l'existence, dès qu'il se croit trop. L'histoire des systèmes est comme illuminée par des remarques de ce genre. Mais, comme il faut quelque préparation pour les bien entendre, on considérera avec fruit une autre usurpation et une autre tyrannie, qui veulent soumettre absolument la biologie à la chimie ; l'idée populaire du matérialisme s'accordera ici aisément avec le paradoxe positiviste. Et j'ai insisté un peu là-dessus pour faire apercevoir, ou du moins entrevoir, le prix d'une série bien ordonnée. Le développement serait sans fin.

Sur ce propos, je veux esquisser encore la notion d'une logique réelle, notion neuve, et qui doit modifier profondément les doctrines de l'école. L'esprit humain connaît fort mal ses propres démarches, et il ne faut pas s'en étonner, puisque l'extrême contraction de l'esprit exclut tout complaisant regard du penseur sur lui-même ; et qu'ainsi ceux qui pensent le mieux sont aussi les moins disposés à penser la pensée. Ce n'est que dans l'histoire humaine que l'esprit se connaît. Et, par exemple, il apparaît, par le développement tardif des sciences les plus concrètes, que les divers procédés de la logique ont été appris successivement, chacune des sciences fondamentales éveillant et exerçant dans l'homme un mode de penser qui répond à la nature même des questions posées ; d'où l'on voit comment un esprit se forme selon l'ordre encyclopédique. C'est ainsi que la mathématique nous apprend le raisonnement, l'astronomie l'art d'observer, la physique les ruses de l'expérimentation, la chimie l'art de classer, la biologie la méthode comparative, et la sociologie l'esprit d'ensemble. On comprend aisément que l'esprit d'observation corrompt le raisonnement lorsque les difficultés du calcul n'ont pas imposé au chercheur un sévère exercice préalable. Aussi que l'art d'expérimenter, si l'on s'y précipite, exténuera l'observation pure, que seule l'astronomie pouvait nous apprendre. Quant aux autres relations, et surtout à la dernière, d'après laquelle la sociologie, par un retour de réflexion, doit régler finalement toutes les autres sciences par une sorte de jugement dernier, il se trouve des difficultés qu'on ne surmontera pas sans peine, et devant lesquelles un résumé est nécessairement insuffisant. Comte lui-même n'a pas échappé, dans ses abrégés, à la tentation de tracer des chemins faciles, et trop faciles, ce qui est persuader au lieu d'instruire. De là des méprises, et surtout en ses disciples les plus fidèles. Il faut suivre pas à pas les amples leçons du *Cours de philosophie positive* ; faute de quoi on croira savoir ce que c'est que le Positivisme, et l'on ne le saura point du tout.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Cinquième partie : Auguste Comte

III

La loi sociologique des trois états

[Retour à la table des matières](#)

L'idée que les sciences les plus avancées, qui sont naturellement les plus abstraites et les plus faciles, ne sont aussi qu'un acheminement aux autres, et qu'ainsi la dernière et la plus complexe est aussi la plus éminente, cette idée est mise enfin dans son vrai jour par cette remarque décisive que toutes les sciences sont des faits sociologiques. Il n'y a que des faits sociologiques, puisque dans le moindre théorème l'homme y est tout entier et toute la société, et toutes les pressions du monde. Mais les sciences abstraites, comme ce mot le dit si bien, séparent et isolent leur objet, sans quoi elles se perdraient en cette pensée prématurée que la géométrie est le fruit d'une époque, d'une civilisation, d'un régime de travail, et même d'un climat. Ce qui conduirait à cette conclusion, souvent faible par précipitation, que l'homme n'a jamais que les pensées qu'il peut avoir par sa situation historique, par les travaux de ses prédécesseurs, par un certain esprit régnant qui dépend du commerce, des fortunes, des guerres, des loisirs, des archives, et du langage. C'est ce qui est pourtant vrai, mais vrai à sa place, et sous la condition d'un développement progressif qui fait que l'esprit soit capable d'en juger sans tomber dans un

absurde fatalisme et dans le scepticisme négateur. Ici la tyrannie de la sociologie, non moins redoutable que la tyrannie des idées abstraites, est abolie par la puissance même que prend la dernière des sciences et la plus haute, en celui qui connaît assez profondément toutes les autres. Et ce juste équilibre entre tous les degrés du savoir est l'esprit d'ensemble, en qui l'histoire éclaire la raison par cela que la raison a premièrement redressé l'histoire. Cette réserve faite, livrons-nous hardiment à l'idée sociologique.

Il est assez clair que toute science dépend du langage commun, des livres, des archives, de l'enseignement, des instituts, des instruments d'observation et de mesure ; mais on comprend aussi que ces conditions ne peuvent être séparées d'un état de la législation, d'une organisation politique, d'une continuité sociale, d'un progrès de l'industrie, d'un régime du commerce et des travaux. Les archives des Chinois et des Égyptiens dépendaient d'un certain état de la religion, des arts, des mœurs. Et cela est vrai de toute époque et de tout pays, quoique souvent, par une ingratitude qui s'explique, le penseur oublie ces continuel et humbles services hors desquels il ne pourrait rien. Le commun langage exprime et conserve une commune pensée qui fait d'abord et toujours le soutien des spéculations les plus hardies. Le vocabulaire et la syntaxe sont les archives essentielles. Mais combien d'autres monuments portent l'esprit ! L'individu, fût-il Descartes, Leibniz, ou Newton, ne fait que continuer un lent progrès des connaissances, où des milliers de prédécesseurs, connus ou inconnus, ont une part. Et la connaissance elle-même ne serait pas ce qu'elle est sans une marche générale des sociétés qui rompt les castes, change le régime familial, assure les droits et la sûreté, toujours en relation avec les découvertes techniques. Comte demande pourquoi Hipparque n'a pas découvert les lois de Képler. On ne peut comprendre cela par l'intelligence séparée. Mais Hipparque n'avait pas de chronomètre suffisant ; un tel instrument suppose l'ouvrier et l'ingénieur. L'imprimerie, comme on sait, n'offrait pas de grandes difficultés techniques ; mais cette invention, dont les effets n'ont pas besoin d'être signalés, supposait elle-même un certain éveil critique, donc des conditions de politique, de religion, de commerce, de guerre et de paix. Puisqu'il faut abréger, disons que c'est la société qui pense. Mais disons mieux. Puisque le progrès des connaissances a survécu à tant de sociétés, disons que c'est l'humanité qui pense. Ainsi, dans le développement successif des diverses sciences selon leur complexité croissante, il y a autre chose qu'une loi de logique ; et il s'agit de retrouver la loi sociologique de ce progrès capital, ce qui découvre aussitôt des relations tout à fait méconnues jusque-là entre l'inférieur et le supérieur, contrairement à cette idée anarchique que chaque science est absolument autonome, par elle-même suffisante, et tient lieu d'universelle sagesse, à celui qui la sait. Les racines de la science sont cachées, jusqu'à nous faire répudier, comme par système, notre longue enfance et la langue enfance de notre espèce.

Considérons donc maintenant en quoi les notions scientifiques participent à ces idées et à ces sentiments, aussi puissants que confus, qui conduisirent longtemps les sociétés, et auxquels nul penseur ne peut se vanter d'être étranger. Il s'agit de préjugés, de coutumes, de superstitions, de folles croyances, qu'on voudrait séparer de l'esprit, mais qu'il faut au contraire prendre comme des anticipations naturelles, formant un état naissant de toute science. Et certes il paraît d'abord absurde que les démarches de l'astronomie aient compté jamais avec les passions du prince, et même qu'elle leur ait dû quelque

chose. Mais l'astrologie aussitôt nous éclaire là-dessus. Car d'un côté l'étude des astres n'aurait pas été assez nourrie par le pur amour de la vérité, sentiment aussi faible qu'il est éminent. Mais d'un autre côté l'effort de prédire d'après une sommaire et chimérique idée du rapport entre les astres et nos destins, conduisait naturellement à des observations suivies et même à des calculs, de la même manière que l'observation rituelle des oiseaux et le culte des animaux sacrés devait porter l'attention la plus scrupuleuse vers les moindres différences de forme, qu'on n'aurait point remarquées, ni surtout conservées dans la mémoire, sans les puissants motifs de la politique et de la religion. Encore une fois il faut dire que ce passage insensible de superstition à science est observable seulement dans l'histoire de notre espèce. L'individu dure trop peu pour remarquer en lui-même ces grands changements.

Cette histoire des sciences n'est pas également connue, sous ce rapport, dans toutes ses parties. On peut prévoir que la science la plus abstraite, qui arriva avant les autres à l'état positif, ne portera guère les marques de l'antique superstition d'où elle est sortie. Toutefois, au temps de Pythagore et de Platon, les mathématiciens, n'avaient pas encore rejeté la tradition des nombres sacrés, ce qui permet de supposer un temps où les affinités et propriétés des nombres sacrés furent remarquées comme des miracles. Et ici encore il était inévitable que la superstition attachée à certains nombres conduisît à les mieux connaître. Nous voyons aussi qu'au temps d'Aristote, les propriétés des astres, les constances de leur retour, et jusqu'au cercle, figure parfaite qui seule devait convenir à leur mouvement, étaient encore expliqués par la nature incorruptible et divine que l'on supposait dans les corps célestes. Ce genre de théologie engageait dans les chemins de la science positive. Toutefois ce rapport aurait quelque chose de fortuit si l'on s'était borné à la considération des sciences qui sont depuis longtemps délivrées de théologie. Mais si, au contraire, nous allons aux sciences les plus difficiles, nous sommes en mesure de constater comme un fait ce que nous appellerons l'état théologique de toute recherche. L'usage que la biologie fit si longtemps des causes finales est théologique, si l'on y pense bien ; théologique tant que l'on explique l'arrangement des organes et la fixité des espèces par les desseins d'un créateur. Dans la suite, et autant qu'elle use d'un mystérieux instinct, ou d'un architecte immanent aux tissus, ou d'une force vitale définie par les effets qu'il s'agit d'expliquer, sans que l'expérience y trouve jamais à prendre, on dira à juste titre de la biologie qu'elle est métaphysique ; et enfin, d'après le refus de toutes ces causes, et-la seule recherche des relations d'abord physico-chimiques entre le vivant et le milieu, on définira la biologie positive. Et par exemple nous pouvons maintenant discerner dans Lamarck quelque chose de métaphysique qui n'est plus dans Darwin. C'est ainsi qu'une science se délivre de ses langes. Mais il est important d'apercevoir aussi que les commencements de l'attention furent naturellement, ici comme ailleurs, liés au culte, et que l'idée même d'une loi dépend d'une croyance pratique en une sagesse cachée et invariable, même dans le plus grossier fétichisme. Et, comme le culte des astres conduisit à observer leurs retours, ainsi les auspices furent naturellement observateurs d'oiseaux, et conservateurs de formes et d'archives. Et l'on ne manquera pas de remarquer que les sociétés animales n'ont point d'archives ni de culte, ce qui porte à considérer la religion et même l'art plastique comme le commencement de la science organisée. Et cette vue même conduit à définir la sociologie par la commémoration et l'histoire sacrée. D'où notre auteur a tiré

cet avertissement, encore mal compris, que les prétendues sociétés animales ne sont pas réellement des sociétés.

Venant enfin à la sociologie elle-même, nous constatons aisément que, conformément à la série des six sciences, elle est de toutes les sciences celle qui a conservé le plus longtemps les marques d'un premier état, qui est théologique. Et, chose digne de remarque, par ceci que l'état social est ce qui règle et en même temps retarde et assure toute recherche, l'état théologique de la sociologie, ou disons de la politique, est la suite d'un état théocratique de la société elle-même. La *Politique tirée de l'Écriture sainte* est un monument qui témoigne ici par son titre même, comme aussi le *Discours sur l'histoire universelle*, du même auteur, est une admirable preuve du secours qui est apporté par des hypothèses purement théologiques à un premier essai d'observation des faits sociaux et à une première vue de leurs lois. Et la série des trois états, d'abord éclairée par la biologie, devient pour le sociologue un instrument d'investigation. Car il devait rechercher, dans la suite de l'histoire, un changement de la théologie en métaphysique, qui aurait réglé d'après des abstractions sans corps, à la fois un état de société et les recherches théoriques qui s'y rapportent. Et la Révolution Française se trouva ainsi définie, d'après les anticipations métaphysiques de l'Église Réformée, d'après une doctrine des droits absolus, naturellement jointe à l'idée creuse de l'Être Suprême. Ainsi, comme la sagesse divine, en Descartes, veut dicter les lois du mouvement, ce qui conduit à poser à la nature des questions précises, ainsi la Liberté, l'Égalité et la Fraternité doivent être prises comme des dieux abstraits, ou, si l'on veut, comme des décrets absolus, d'après lesquels, et parce que l'on prétendait leur soumettre l'expérience, se produisirent les éclatantes leçons de politique positive qui présentement nous instruisent. Et, dans la science la plus complexe, de même que dans les autres, on finira par déposer ces hypothèses métaphysiques auxiliaires, qui ne sont au vrai que des références, comme fut le cercle pour les astres. Et sans doute nous en sommes à l'expédient des épicycles, qui porte, en politique aussi bien qu'en astronomie, une marque de religion. Sans ces simplifications hardies, si évidemment anthropocentriques, on ne conçoit pas comment l'investigateur aurait pu se reconnaître en ses erreurs, et discerner dans l'observation ce qui est de lui et ce qui est de la chose. En conclusion, notre philosophe se vante, et non sans raison, d'avoir le premier tenté de délivrer la sociologie de ses échafaudages métaphysiques, et ainsi d'avoir fait apparaître les premiers linéaments de la sociologie positive. Que nous le voulions ou non, nous développons ce riche héritage.

Osons maintenant tracer l'immense tableau du progrès humain. L'état théologique, subdivisé lui-même en Fétichisme, Polythéisme, Monothéisme, définit à la fois le plus ancien des régimes sociaux, la Théocratie initiale, et les plus anciens des régimes intellectuels, où l'on discernera un avancement bien remarquable, depuis les systèmes clos du fétichisme jusqu'à la vaste conception d'une Providence immuable en ses desseins, en passant par cette classification des forces naturelles que le polythéisme gréco-romain a réalisée par un transport de l'ordre politique à l'ordre cosmique. Et ces remarques ont pour effet d'abolir la stérile opposition, tant de fois commentée, entre la superstition et la science, la superstition n'étant, à bien regarder, et d'abord dans les meilleurs esprits, qu'un premier inventaire, de plus en plus systématique, des nécessités extérieures auxquelles nous sommes soumis. Le passage

de l'astrolâtrie à l'astronomie marque ce long règne des devins et des prêtres. Le régime des castes y correspond naturellement, par la prédominance, seulement, subie, des relations biologiques, que la sociologie découvrira ensuite comme formant la première assise de toute société. Ce régime, qui couvre absolument le domaine de l'ancienne histoire, est déjà en décomposition, aux temps de la Grèce et de Rome, par la prédominance du pouvoir militaire sur l'antique pouvoir sacerdotal, et par le développement, surtout à Rome, du régime militaire conquérant. En résumant cet immense sujet, on lui ôte ses preuves, que l'on trouvera dans Comte, avec les marques d'une étonnante érudition et aussi d'un art admirable de deviner, que les travaux ultérieurs ont confirmé, et dont ils pourraient s'inspirer encore, si l'ingratitude était mieux reconnue comme le principal défaut de l'esprit.

À défaut d'explications suffisantes, que les amples leçons de Comte fourniront d'ailleurs au lecteur, à suffira d'admirer comment le développement du monothéisme, premier effet de l'esprit métaphysique déjà délivré, correspond à un régime militaire défensif, qui développe des mœurs correspondantes, et un essai d'organisation de tout l'Occident, sous un pouvoir spirituel dessiné par anticipation, et affaibli seulement par des dogmes invérifiables propres à un régime de discussion critique. On discernera alors, dans cette nuit prétendue du Moyen-Âge, un éveil de l'esprit et un merveilleux effort de culture, directement opposé à la tyrannie militaire, et encore plus au régime des castes, l'Église catholique s'étant délivrée de l'hérédité biologique, et ouvrant sa hiérarchie à tous les mérites, comme elle enseignait indistinctement à tous ce qu'elle savait le mieux, qui malheureusement ne pouvait, faute de preuves positives, être enseigné que par une servitude intime de l'esprit. Cette réhabilitation du Moyen-Âge, même sous le rapport du progrès spirituel, est une des découvertes de Comte ; et c'est aussi une des parties de sa doctrine qui le livra aux soupçons des partis opposés, les uns ne pouvant admettre que l'on jugeât la religion comme un fait humain, au même titre que l'art et l'industrie ; les autres ne pouvant comprendre que l'on relevât la superstition jusqu'au niveau des plus hautes et des plus fécondes pensées de notre espèce. Nous sommes plus mûrs, je l'espère, pour ce grand jugement et pour cette humaine réconciliation.

L'esprit métaphysique, essentiellement critique et négateur, ne cessa jamais d'être le ferment du progrès intellectuel, même dans les âges reculés du polythéisme et de la magie fétichiste. On en trouvera la plus haute expression dans la fameuse *Éthique* de Spinoza ; mais, en ce même ouvrage, on en apercevra aussi les limites, par une sorte de délire d'abstraction, qui soumet le réel à la déduction pure ; et la politique même de cet auteur, déjà révolutionnaire par une admirable avance, permet de comprendre comment l'individualisme négatif, et la revendication des droits, s'accordent avec ce qu'on pourrait appeler le droit divin du philosophe, dérivé évidemment du droit divin des rois, par une énergique anticipation du règne de l'entendement. En même temps donc que cet esprit, moins rigoureux alors et plus populaire, ruine, au cours du siècle négateur, les restes de l'édifice théocratique, on remarque que les sciences se développent selon leur rang, de l'état métaphysique et même théologique, jusqu'à l'état positif, auquel parviennent alors irrévocablement la mathématique et l'astronomie, entraînant déjà dans leur mouvement la physique et même la chimie. Toutefois la physique devait garder encore longtemps

les traces du régime métaphysique, par ces hypothèses invérifiables, et au fond purement verbales, dont l'éther est un parfait exemple.

Le régime positif s'installe à peine dans nos mœurs politiques. Comte avait espéré, d'après l'impulsion qu'il communiqua à tant de disciples, que le passage de la métaphysique révolutionnaire à la véritable physique sociale pourrait être beaucoup abrégé. En réalité notre époque fait voir des tâtonnements et d'apparents retours, où l'on discernera pourtant un discrédit des constructions socialistes, évidemment métaphysiques, et une investigation politique fondée premièrement sur les nécessités économiques, c'est-à-dire biologiques, ce qui est de saine méthode. On jugera utilement de la sociologie la plus récente en se demandant si elle s'est assez conformée à l'esprit d'ensemble, si aisé à apprécier dans Comte même d'après ce simple résumé. La grande loi des trois états n'a certainement pas été assez appréciée comme idée directive, et de justice, à l'égard des populations arriérées, dont les pensées sont souvent méconnues d'après un préjugé scolaire, ou, pour l'appeler de son vrai nom, métaphysique. Mais sans décider de ce qui est encore tant disputé, on peut, d'après le modèle des sciences les plus avancées, caractériser assez l'état positif. D'abord par cet esprit d'ensemble, qui rattache au présent même le plus lointain passé ; et, plus précisément, par l'organisation de l'expérience, à laquelle sont désormais soumises, au moins par un consentement abstrait, toutes nos conceptions, dans quelque ordre que ce soit ; et enfin par un refus de chercher désormais les causes, qui toujours portent la marque métaphysique et même théologique, et par la seule investigation des lois, ou relations constantes, entre tous les phénomènes, d'après les modèles mathématiques, astronomiques et physiques, qui en donnent dès maintenant une idée suffisamment précise, pourvu que l'on se dégage tout à fait de la tyrannie déductive, qui tend encore trop à réduire le concret à l'abstrait. Mais surtout, en corrélation avec cette sévère discipline, qui ne peut plus être refusée, l'esprit positif, si bien nommé par Comte, est constructeur et non pas seulement négateur, et se propose, d'après l'exemple de la physique, d'imprimer à la réalité sociale des variations petites mais suffisantes, en application de la maxime de Bacon, commander à la nature en lui obéissant, et selon une énergique négation de l'idée fataliste, qui est métaphysique et, au fond, théologique.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Cinquième partie : Auguste Comte

IV

L'esprit positif

[Retour à la table des matières](#)

L'ensemble du système étant maintenant exposé, il reste à expliquer plus amplement, et conformément à toute l'expérience humaine, les idées capitales qui doivent régler notre réforme intellectuelle, politique et morale. L'esprit positif est assailli par les passions, et il ne peut en être autrement, surtout dans les recherches qui touchent directement à nos intérêts. Ce n'est finalement que l'ordre extérieur qui triomphe des passions ; mais la réponse des choses à nos exigences et à nos espérances n'est pas toujours assez claire pour nous décourager de nos chimères. Toutefois l'homme n'a pu manquer de reconnaître d'abord que les rapports des nombres et des grandeurs, si sensibles dans les travaux et le commerce, ne se pliaient point à nos désirs, et que la rigoureuse prévision des résultats valait mieux ici que nos espérances, même quant au bonheur le plus vulgaire. La première idée de l'ordre inviolable, et là plus puissante, résulte en tout homme premièrement de l'art de compter et de mesurer. Cette expérience, quoique indirecte, n'en est pas moins convaincante. D'où vient l'autorité de la mathématique, de tout temps reconnue. Il s'agit alors des relations les plus abstraites, les plus simples, et aussi les plus usuelles ;

aussi des relations les plus étendues, puisqu'il n'y a point d'objet au monde qui ne tombe sous le nombre et sous la mesure. C'est pourquoi la démarche inductive, qui recueille des procédés d'après des expériences constantes, est ici presque toujours masquée par l'appareil et le succès des déductions portant sur l'avenir, et toujours vérifiées. D'où l'esprit humain a d'abord reconnu que ses propres fautes, et sans excuse, l'emportaient de beaucoup, dans cet ordre de connaissances, sur les surprises de l'expérience. Ainsi l'idée de miracle put toujours être effacée par une revue exacte de nos démarches intellectuelles. Et c'est là que notre esprit forma l'idée de sa puissance, et, en un sens, de son entière autonomie. C'est pourquoi la mathématique est arrivée promptement à sa perfection, quant à son objet propre, qui est toujours la mesure indirecte. D'où un empire indiscutable, et indiscuté, qui fait de cette première connaissance le modèle de toute connaissance positive, et le préambule de toute culture encyclopédique. Quant au préjugé déductif, qui a nourri les rêveries de Pythagore et même de Platon, il fut toujours plus utile que nuisible par les effets ; car il n'est pas à craindre que la nature des choses ne nous redresse pas dès qu'un problème est mathématiquement posé, c'est-à-dire justiciable d'une observation directe sans ambiguïté aucune. C'est certainement sous l'empire des mathématiques que l'astronomie a renoncé peu à peu aux préjugés de l'astrolâtrie et de l'astrologie. Képler, encore mystique en cela, cherchait assidûment quelque harmonie digne de Dieu entre les éléments des planètes ; mais la forme numérique de la question ne permettait aucune réponse qui fût contraire aux mesures ; et l'écart même entre les mesures existantes et la célèbre loi des carrés des temps proportionnels aux cubes des grands axes, était elle-même mesurée, ce qui orientait la recherche vers les chemins que Newton devait suivre. Au reste toute rêverie sur les astres se soumet inévitablement à une première description, toute mathématique quant à ses instruments, sphère céleste, équateur, méridien, écliptique. Comte, suivant en cela une idée juste, et trop oubliée, ne cessa jamais, autant qu'il lui fut possible, d'enseigner l'astronomie à un auditoire de travailleurs, dessinant ainsi le plan que nos Universités Populaires n'ont pas su suivre. Et toutefois on remarquera que la vulgarisation des notions astronomiques n'a pas cessé, pendant le cours de l'émancipation métaphysique, d'éclairer utilement l'esprit public. Il faut dire seulement ceci, que, par une préparation mathématique insuffisante, on risque toujours de sacrifier la simple description à ce qu'il y a d'émouvant en certains faits rares et mal connus. Nos vulgarisateurs parleront plus volontiers des canaux de Mars que de l'orbite de cette planète et de ses mouvements observables. Comte avait bien prévu que l'astronomie risquait d'oublier sa destination en des recherches moins directement utiles à la formation de l'esprit positif. Ces pages font scandale aux yeux des chercheurs pour qui toute vérité est supposée utile et bonne. Ils sont bien loin de la discipline positiviste, qui se propose toujours, comme on l'a remarqué, une juste proportion entre les diverses connaissances, et une orientation de toutes vers la principale, qui doit changer nos destinées. Il y a un grand contraste, et choquant, entre ce qu'un esprit curieux peut savoir des étoiles doubles, et les notions incohérentes, auxquelles il est souvent réduit concernant les richesses, les droits, les devoirs, et l'avenir humain. L'esprit positif réagit énergiquement contre l'intempérance du savoir, en reprenant l'ancienne idée de Socrate, que c'est au fond la morale qui importe, mais en rendant aussi à chacune des sciences le culte, peut-on dire, qui lui est dû. La vraie raison du savoir n'est pas une vaine curiosité, qui d'ailleurs se contente souvent de peu, ni même un souci des progrès matériels, qui n'intéresse souvent que des passions

inférieures ; la vraie raison de savoir c'est la sagesse même, et l'organisation d'un avenir raisonnable pour toute notre espèce.

Toutefois il importe de suivre cette grande idée jusqu'aux racines. Car il n'est nullement question de substituer au désordre des passions un ordre fondé seulement sur l'intelligence. En tout homme la connaissance efficace procède d'un tumulte de sentiment qu'il doit surmonter. Qu'il s'agisse de la peur, du courage, ou de l'amour, les premiers mouvements sont naturellement convulsifs, et la connaissance n'a d'abord de prix qu'autant qu'elle impose à ces mouvements la règle même des choses, c'est-à-dire autant qu'elle les transforme en actions. Ainsi ce n'est pas seulement le besoin proprement dit qui, en poussant à l'action, rend nécessaire l'investigation. Un autre genre d'utilité, profondément senti dès que les premiers besoins sont satisfaits, consiste dans une discipline du sentiment lui-même ; et telle est la récompense de l'effort mental. Un des effets de la physique, et non des moindres, est de nous guérir de l'épouvante que produit naturellement tout phénomène rare, comme l'éclipse ou la comète. Et cela s'étend à toutes nos connaissances, et nous sommes bien loin de concevoir le monde incohérent des émotions de tout genre, tels qu'il a pu être avant le moindre essai d'explication. L'ancienne magie, les oracles, la prétendue science des songes, les sacrifices, les cérémonies, les fêtes, nous en donnent quelque idée. Ces énergiques remèdes sont le signe indirect d'un état mental, qui vraisemblablement revient dans tous les genres de folie. Si l'on a bien compris que le savoir positif est sorti, par un long progrès, des antiques doctrines théologiques, on comprendra alors comment, dans l'individu aussi bien que dans l'espèce, une connaissance réelle correspond toujours à une première impulsion, d'abord de sentiment, et manifestée par des actes instinctifs que la nature des choses redressait premièrement, mais encore mieux manifestée par la moindre prévision. Il est donc hors de doute que la science se greffe et vit sur un sentiment réel et fort, qu'elle transforme sans jamais l'abolir. Comte a osé dire, ce que chacun reconnaîtra sans honte, que le pur amour de la vérité est à la fois très éminent et très faible, et que l'ambition même n'est pas ici une garantie qui suffise. Et l'amour d'autrui qui n'est lui-même purifié que par une réflexion suffisante, serait encore trop faible pour déterminer les premières démarches de l'esprit. Dire que toute conception fut d'abord théologique, et l'est aussi dans l'enfant, c'est dire qu'il faut retrouver, au commencement du savoir, quelque sentiment auquel le savoir réponde ; et c'est ce que le commun langage exprime, car sentiment dit plus qu'opinion, et plus qu'avis, et plus que doctrine quand l'homme veut sérieusement conseiller ou juger. C'est donc par un retour au sérieux de l'esprit que le sage des temps nouveaux apprécie sans indulgence les recherches qui n'ont pas directement pour fin un progrès d'intime civilisation. Au reste il est clair pour tous que le progrès des connaissances, quant à l'étendue et à la variété, ne peut porter l'espérance humaine attendu que nous serons toujours infiniment éloignés de savoir tout ce qu'un esprit curieux voudrait saisir ; et il serait fou de compter que le miracle d'une découverte intellectuelle pourrait avancer tout d'un coup la solution du problème humain. Par exemple l'explication de quelques miracles suffit pour les éliminer tous ; et le bon usage du savoir nous manque plus que le savoir même. C'est ce que signifie une éducation de l'esprit toujours encyclopédique, c'est-à-dire toujours visant à l'équilibre intérieur. Considérée sous ce rapport, la science ne peut tromper l'espérance.

Cette assurance positive, évidemment compatible avec une modestie de l'esprit, trop bien fondée, diffère tout à fait de cette curiosité vaine qui se porte aux nouveautés. La loi des trois états signifie qu'il n'y a point de nouveautés, même dans le savoir, et que l'esprit a seulement pour rôle de répondre aux questions que l'ancienne théologie posait naïvement. En ce sens l'âge métaphysique, qui détruit sans fonder, et qu'il faut nommer négatif, doit être considéré, selon l'expression de notre philosophe, comme une longue insurrection de l'esprit contre le cœur. Et ce genre de connaissance, trop commun chez les spécialistes qui ne savent que réfuter leurs prédécesseurs, conduit naturellement à la déclamation sceptique, par une habitude de misanthropie qui n'est qu'une méconnaissance du passé humain. On saisit peut-être alors que l'esprit d'ensemble est fondé plutôt sur une meilleure connaissance des vrais besoins de l'homme que sur un système du monde qui sera toujours misérablement incomplet.

On conçoit sans doute à présent ce que c'est que l'esprit sociologique, et que la sociologie n'est pas une science nouvelle qui s'ajoute seulement aux anciennes, mais bien une discipline de réflexion qui les domine toutes ; et cette conception, qui compte parmi les parties les moins comprises et les moins acceptées du positivisme, permet même de régler, par l'esprit sociologique, ce que l'on doit appeler l'intempérance sociologique. La sociologie est essentiellement une philosophie, qui ne doit jamais cesser d'équilibrer la culture scientifique, de la préparer par l'éducation des sentiments et par le culte des arts, ni de relier, ce qui est la même chose, le présent et l'avenir d'après la contemplation de l'ensemble du passé humain. Ce genre de synthèse, déjà essayé, mais prématurément, par Bossuet, Montesquieu, Condorcet, est amplement réalisé par notre auteur dans ses admirables leçons de Dynamique Sociale, qui toutefois ne sont pleinement éclairées que par le système de Statique Sociale que l'on trouvera dans le Cours de *Politique positive*. Il est trop vite fait de confondre l'esprit positif avec la critique négative qui marque trop souvent le préjugé scientifique. Mais les mots eux-mêmes redressent ce jugement. Positif s'oppose à négatif ; et l'esprit positif reprend et développe, en vue de l'avenir, tout le trésor de la religion, des mœurs, et des arts, par une considération toujours plus scrupuleuse du système entier des sciences, enfin complété par l'esquisse, et plus que l'esquisse d'une sociologie positive. Il est à souhaiter que cette attitude d'esprit, toujours fondée sur l'expérience interprétée selon la rigueur, soit mieux comprise et plus imitée par les jeunes générations, légitimement soucieuses de lier le progrès à la tradition, et de légitimer, surtout par des vues d'abord strictement biologiques, ainsi qu'on l'expliquera, toutes les anticipations et les prétentions du cœur. Hors du système dont j'ai donné une idée, et sans le fil conducteur des deux précieuses séries, l'une plutôt épistémologique, et l'autre directement sociologique, la science est condamnée à errer entre les applications mercantiles et la sophistique. Notre époque éclaire la pensée de Comte, et la vérifie d'une manière éclatante, par les surprises mêmes de notre désordre, tant moral qu'intellectuel.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Cinquième partie : Auguste Comte

V

Psychologie positive

[Retour à la table des matières](#)

Si l'on entend par le terme de Psychologie l'étude de la nature humaine considérée dans ses appétits, ses affections et ses pensées, on peut décider que l'observation de l'homme par l'homme, tant de fois essayée par d'ambitieux littérateurs, n'alla pourtant jamais au delà de ce que l'expérience domestique et le langage populaire rendent sensible à tous, et surtout aux femmes, qui ont toutes à gouverner un petit royaume, et qui dépendent plus que les hommes des opinions et des affections. Surtout si cette connaissance pratique est éclairée par la lecture ordinaire des meilleurs poètes, il sera toujours vrai que la famille, complétée par le cercle des amis et des coopérateurs, est le lieu de choix où l'enfant s'exercera à deviner et à prévoir les réactions des êtres humains devant la surprise, l'injure, la déception, la contradiction, l'éloge, le blâme, le mépris, la misère. Et certes, il y a plus de vérité dans cette sagesse commune et proverbiale, que dans les maximes misanthropiques, inspirées soit par le dogme théologique, soit par la critique métaphysique. Toutefois cette pratique est encore bien loin d'une science véritable. Les rapports réels de l'action, du sentiment, et de l'intelligence ne sont scientifiquement observables que dans l'espèce, comme on l'a déjà remarqué au sujet de la logique

réelle, qui est aussi une psychologie de l'intelligence. Que l'esprit sociologique soit seul capable d'analyser correctement le rapport des hypothèses à l'expérience, c'est ce qu'enseigne déjà la série des six sciences fondamentales, considérée comme une première esquisse du progrès humain. Les trois états, comme on l'a sans doute compris, vivifient cette première esquisse, en rétablissant le sentiment à sa juste place, d'où il anticipe continuellement. par le culte, les recherches ultérieures de l'entendement. Il ne faut pas moins que l'ensemble du progrès humain pour révéler à l'individu le secret de sa propre enfance théologique et de son adolescence métaphysique. C'est par cette méthode, encore neuve aujourd'hui, que l'observateur de la nature humaine sera délivré des fantaisies et des aberrations individuelles qui attirent la curiosité et permettent aussi toutes les hypothèses. Mais l'erreur la plus naturelle, puisque tout psychologue à prétentions scientifiques était plutôt spectateur qu'acteur, et plutôt intelligent qu'affectueux, est d'avoir considéré que le moteur humain est toujours l'intelligence, qui règle d'après ses lois propres les affections et les actions. D'où cette erreur dérivée, et de grande conséquence, qui apparaît en même temps que l'esprit critique, ou métaphysique, et qui consiste à méconnaître l'existence naturelle des penchants altruistes, erreur commune aux prêtres monothéistes, aux métaphysiciens laïques, aux empiristes, et aux sceptiques. L'idée que les calculs de l'intérêt personnel conduisent seuls à se faire des alliés, des amis et des compatriotes ne pouvait manquer de séduire des penseurs si différents quant à la culture, parce que, manquant tous également des lumières de la sociologie positive, ils partaient toujours de l'individu pour comprendre la société. D'où une idéologie misanthropique, que la sociologie seule pouvait directement redresser, l'existence individuelle apparaissant alors comme une abstraction vicieuse, puisque la vie sociale n'est pas moins naturelle à l'homme que le manger et le dormir.

Cette première réformation du jugement n'était encore que négative. L'observation de l'enfance humaine dans l'histoire sociologique permet d'apercevoir la source de tous ces sophismes métaphysiques, qui n'est qu'une méconnaissance du passé humain. D'abord l'observation des religions, soit primitives, soit élaborées, fait apparaître selon leur juste importance un genre de pensées que l'ordre extérieur ne vérifie jamais, analogues à celles que l'on retrouve dans le délire, dans le rêve, dans la folie, et qui font voir que l'esprit divague naturellement, par rapport au vrai, sous l'impulsion du sentiment, surtout fortifié par les nécessités sociales. Ces croyances ne sont nullement arbitraires, puisque l'esprit enfant devait se conduire d'abord devant la nature inhumaine, d'après une analogie supposée entre les forces extérieures et le monde humain, qui est le premier connu, et, à tout âge, la première source, au moins en apparence, de presque tous nos malheurs. Mais la liaison enfin saisie, d'après la loi des trois états, entre les naïves croyances et le développement des connaissances positives, devait faire entendre que le sentiment est normalement le premier moteur de la recherche en tous sujets. Si l'on ne sait point reconnaître l'intelligence dans les fictions monothéistes, polythéistes, et même fétichistes, il faut renoncer à comprendre la continuité humaine, et par suite à se connaître soi-même. Disons donc, secondement, que cette histoire de notre longue enfance, si on sait l'accepter comme elle est en dominant l'orgueil métaphysique, éclaire comme il faut le régime actuel tel qu'on le trouve dans les esprits les plus cultivés. Car il faut avouer qu'en dehors de la connaissance de l'ordre extérieur selon la méthode positive, à laquelle l'esprit

se plie sans difficulté dès qu'il sait, les opinions de tous concernant les problèmes les plus difficiles et les plus urgents n'ont nullement pour soutien réel les arguments d'avocat qui se montrent dans les discussions, mais toujours un sentiment qui correspond aux relations de famille, de coopération ou d'amitié. Ces sentiments ne sont jamais sans vérité puisqu'ils traduisent des nécessités sociales, et, par elles, des nécessités cosmiques, mais évidemment avant une connaissance positive des unes et des autres. D'où il résulte encore une fois que les croyances naïves sont la véritable ébauche des notions les plus élaborées. On doit donc reconnaître, en conclusion de ces remarques concordantes, que l'intelligence reçoit toujours ses impulsions du sentiment comme elle reçoit ses règles de l'action. D'où il suit qu'une intelligence délivrée de ces liens précieux serait condamnée à une divagation sans limites, et qu'enfin l'entendement n'est assuré et capable de redresser l'action et le sentiment qu'autant qu'elle se modèle, par la science réelle, sur l'inflexible et immuable ordre extérieur. « Agir par affection et penser pour agir », cette devise positiviste est pour surmonter l'orgueilleuse insubordination de l'intelligence, qui caractérise l'esprit métaphysique. Mais ces conditions sont aussi de celles que l'esprit métaphysique, d'accord avec les intrigues académiques, qui favorisent les spécialités, rejette le plus énergiquement.

Après ce préambule, purement sociologique, le penseur est en état de se dessiner, pour lui-même, un tableau des fonctions mentales rapporté à leur organe, qui est le cerveau. Cette théorie cérébrale, où est exposée en détail la psychologie positive, ne doit point être méprisée d'après la critique serrée qui a réduit beaucoup l'ambitieuse doctrine des localisations cérébrales. Comte dit explicitement que la biologie est hors d'état de rechercher le siège des diverses fonctions mentales, faute d'une doctrine sociologique qui détermine ces fonctions selon l'ordre de dignité croissante et d'énergie décroissante. Au reste notre auteur n'oublie jamais que l'ensemble du cerveau comme l'unité de l'organisme tout entier, sont la condition de toutes. Ces réserves bien comprises, la série cérébrale des fonctions mentales forme un plan de psychologie irréprochable. Comte, éclairé par les rapports de dépendance qui expliquent la série, sentiment, action, intelligence, ne s'est nullement trompé en rattachant le sentiment à la partie postérieure de la masse cérébrale, l'action à la partie moyenne située vers le haut du crâne, et l'intelligence à l'extrémité antérieure qui vient buter et se replier contre le front. Les subdivisions, d'après le principe même de cette construction, qui est sociologique, valent plus pour les fonctions mêmes que pour les parties qui sont supposées s'y rapporter, et dont l'expérience biologique ne donnera jamais qu'une connaissance imparfaite, surtout à l'égard des opérations supérieures.

L'affectivité se divise selon l'égoïsme et l'altruisme ; et l'égoïsme est évidemment premier, soit quant au développement, soit quant à l'énergie. Les instincts égoïstes sont le nutritif, le sexuel, le maternel. Après ces instincts conservateurs se placent naturellement les instincts de perfectionnement, le premier militaire, qui concerne la destruction des obstacles, et le second industriel, qui se manifeste par la construction des moyens. La transition de l'égoïsme à l'altruisme s'effectue par l'orgueil et la vanité, dont il faut bien remarquer l'ordre. Que la vanité ait naturellement moins d'énergie que l'orgueil mais plus de dignité, c'est ce qui étonnera moins si l'on définit la vanité par le besoin d'approbation. La vanité fait ainsi le passage entre l'égoïsme et l'altruisme. L'altruisme enfin comprend les trois degrés de la

sympathie : attachement, vénération, bonté, qui achèvent la série des affections.

Quant aux fonctions intellectuelles, il importe de se délivrer des vagues facultés comme attention, mémoire, volonté. Il faut distinguer deux fonctions proprement mentales, relatives l'une à l'expression et l'autre à la conception, l'expression étant plus proche de l'action, donc première en énergie, et seconde en dignité. Quant aux fonctions les plus hautes, elles se divisent, toujours selon le même ordre, en contemplation et en méditation, la première comprenant l'observation des êtres, puis celle des faits, la seconde l'induction et la déduction. Quant à la relation précise de toutes ces fonctions à quelque partie, soit latérale soit médiane du cerveau, il est inutile ici d'y insister. La psychologie positive n'est point, comme on peut voir, dépendante des discussions, peut-être sans fin, qui ne peuvent manquer d'être soulevées par les anatomistes et les physiologistes. Hors de ces suppositions, le tableau des fonctions, que je viens de résumer, n'est pas exposé à de graves critiques, et ne comporte guère, il me semble, d'importantes rectifications. Toutes les recherches ultérieures de la psychologie s'y sont conformées. Au reste l'ingratitude envers Comte, qui est le fait général à notre temps, vient principalement de ce que ses doctrines sont de celles qu'on ne se pardonnerait pas d'avoir jamais méconnues.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Cinquième partie : Auguste Comte

VI

Ordre et progrès

[Retour à la table des matières](#)

La dynamique sociale est la science du progrès humain. On en a exposé ci-dessus les conditions principales. Un résumé ne peut donner qu'une pauvre idée du vaste tableau historique que Comte nous a laissé, sous l'idée directrice de la continuité humaine. Il suffit de faire pressentir ici que les idées positives concernant la réelle condition humaine fournissent d'avance à la description historique des formes ou des cadres qui permettent de lier dans un seul tissu les institutions, les idées et les événements, sans aucune de ces suppositions machiavéliques dont les historiens trop peu familiers avec l'ordre extérieur, et les nécessités réelles, ont abusé longtemps, comme si l'hypocrisie, la ruse et le mensonge étaient les vrais ressorts de la politique. Au vrai la nécessité inhumaine conduit pour le principal le monde des hommes, lesquels ne peuvent jamais imprimer au cours naturel des choses politiques que de faibles variations, en dépit des ambitions, toujours stériles, des réformateurs utopistes.

Toute civilisation est d'abord prise dans le réseau des nécessités biologiques, qui la soumettent aux conditions physiques, géographiques, astronomiques et mathématiques, ces conditions étant plus rigoureuses et moins modifiables à mesure qu'elles sont plus simples et plus abstraites. Il n'y a aucun moyen de changer une somme si les parties sont données, et les autres échappent à nos prises. Partout l'inférieur porte le supérieur, comme on peut voir en tout temps que le froid et la faim règlent inexorablement les combinaisons des politiques, quoique ici déjà il nous soit possible de commander en obéissant. Toutefois la nécessité biologique nous ramène toujours à elle, surtout dès que nous essayons de la braver ; c'est ainsi qu'en chacun de nous l'intelligence et même les sentiments dépendent d'abord de la santé ; et l'humble condition du sommeil et de la nourriture est imposée au plus grand génie, qui se trouve en péril dès qu'il tente de l'oublier. Cette vue sur l'animale condition de l'homme ne doit point conduire à de vaines déclamations. Au contraire il est bon de remarquer que, par cette pression continue, se trouve limitée la fantaisie des actions, et surtout celle des pensées, toujours stériles et même nuisibles dès qu'elles sentent moins la contrainte des nécessités inférieures. Car de toute façon nous devons construire sur ce qui résiste, comme font les maçons. Et l'histoire des utopies fait voir que le progrès est souvent ralenti et même directement contrarié par l'illusion que l'on peut toujours changer ce qui déplaît. C'est ainsi que les mœurs, sous la théocratie initiale, furent ce qu'elles pouvaient être, tant que, par des conditions extérieures assez stables, on put obéir aux nécessités biologiques seulement, et respecter, dans l'organisation du travail, les règles spontanément fournies par le régime familial. Et, bien loin de s'étonner que des sociétés aient vécu si longtemps sous des lois si différentes des nôtres, il faudrait s'étonner qu'elles aient pu changer, si les mêmes nécessités de population et de subsistance n'avaient conduit au régime militaire conquérant qui rompit les castes, unifia l'éducation, mais pourtant sans pouvoir changer le régime de la maternité ni celui de la première enfance. Au reste les nécessités de la guerre mouvante formèrent, au-dessus de l'inflexible ordre biologique, un autre ordre non choisi, une opinion publique, des vertus, et même une religion répondant aux exigences de l'immense empire. Dans la suite, c'est encore une pression d'ordre biologique qui fit déborder sur les frontières un flux de populations sauvages, et changea la politique conquérante en politique défensive. D'où l'on peut comprendre la constitution féodale, les centres fortifiés, l'autonomie combinée avec la dépendance, et une étroite liaison rétablie entre les défenseurs et le sol ; changement qui explique assez bien les mœurs nouvelles, sinon la nouvelle religion composée du polythéisme local et du monothéisme oriental, et qui-dut tout au moins s'adapter à une structure politique spontanée. Ces remarques, qui donnent une faible idée de l'analyse historique effectuée par Comte, sont seulement pour faire entendre que l'inflexible réalité ne cesse jamais de régler nos essais d'organisation.

Il faut définir l'ordre par les mœurs, les institutions et les méthodes d'action qui répondent, en chaque situation, aux nécessités invincibles, et le progrès par les inventions qui résultent de la connaissance directe de ces nécessités. Ce que l'étude de l'époque industrielle n'a cessé de confirmer amplement. Ainsi, l'idée qui domine toute interprétation de l'histoire est que la résistance aux innovations métaphysiques, ramenant toujours l'intelligence au niveau des problèmes réels, est aussi ce qui assure le progrès. Rien n'est plus propre à le faire entendre que le contraste entre la civilisation grecque et la

romaine. Dans la première, le goût des spéculations abstraites, non assez tempéré par les nécessités militaires, produit bientôt la décomposition des mœurs sous le règne des discoureurs, en sorte que les services éminents ainsi rendus au progrès humain n'ont pas empêché une décadence irrémédiable. Au lieu que, dans l'autre, l'ordre militaire, par la nécessité de conquérir pour conserver, résiste fortement aux improvisations ; d'où cette puissante organisation politique et juridique, encore vivante dans tout l'ordre occidental.

De la même manière, au Moyen-Âge, durant la longue transition monothéique presque toujours mal appréciée, le contraste est remarquable entre une méthode de penser entièrement soustraite à toute vérification, et un sentiment profond des nécessités sociales, qui se traduit par une lutte continuelle contre toute improvisation, même de pensée, sagesse pratique qui assura ce difficile passage contre les divagations métaphysiques. Car le dogmatisme, où l'expérience manque, est dispersif. D'où l'on comprend un pouvoir spirituel énergiquement conservateur, toujours inspiré, à son insu, par les nécessités de l'ordre social appuyé lui-même sur l'ordre extérieur, seul régulateur, au fond, de toute pensée. De quoi il est aisé de juger équitablement si l'on considère les fantaisies utopiques qui caractérisent l'anarchie moderne et l'avènement de la libre pensée. On comprend peut-être assez, même d'après cet abrégé, que la raison ne peut se définir hors de son contenu réel, et qu'enfin les Penseurs, s'ils ne sont tenus par l'objet de toutes les manières, n'ont point de bon sens.

On voit qu'il n'est pas aussi facile qu'on pourrait le croire d'expliquer la célèbre devise : « Ordre et progrès », éclairée par l'aphorisme moins connu : « Le progrès n'est jamais que le développement de l'ordre ». L'écueil des résumés, je n'excepte pas ceux que Comte lui-même a donnés de sa doctrine, est que nous passons d'une idée à l'autre, nous qui lisons, par le chemin le plus vulgaire, et retombons ainsi aux lieux communs. Chacun a eu l'occasion de penser qu'il aime le progrès, mais qu'il est aussi attaché à l'ordre, ce qui est sans issue. L'idée de Comte, d'apparence si simple, est une des plus profondes et des plus difficiles à saisir. Il l'a prise certainement de ses études astronomiques, en considérant, dans le système solaire, les variations compatibles avec les lois stables. Et ce n'était que former, dans le cas le plus favorable, une juste notion des lois naturelles, dont la constance s'exprime par les variations mêmes. Et l'amplitude des variations est liée à la complexité du système, d'où cette conséquence importante que l'ordre le plus complexe est aussi le plus modifiable. Mais cette idée doit être préparée par la contemplation positive d'un ordre qui nous soit inaccessible ; car il est ordinaire que le succès de l'action efface l'idée même de la loi naturelle, seulement représentée alors sous la forme d'une volonté supérieure à la nôtre. Au contraire, en conduisant nos pensées à la fois selon l'ordre encyclopédique et selon l'expérience, nous devons parvenir à comprendre tout à fait l'obscur axiome de Bacon - « L'homme ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant » ; et les difficultés qu'enferme cette formule si connue viennent de ce qu'étant évidente dans le fait elle est inconcevable d'après les fictions presque équivalentes d'un monde clos et d'un Dieu parfait. Mais la stricte liaison de la théorie et de l'expérience conduit à exorciser le fantôme de la fatalité, qui apparaît alors comme métaphysique, c'est-à-dire aussi inconcevable qu'invérifiable. Le vrai penseur, éclairé là-dessus par la loi des trois états, qui lui représente la marche de toutes-nos pensées, quel qu'en soit l'objet, transporte en toute étude et jusque

dans la sociologie cette notion capitale que les lois immuables permettent des modifications d'autant plus amples que l'ordre dont il s'agit est plus complexe.

La notion positive de la puissance humaine, qui est celle de la liberté réelle, se trouve ici, mais non point accessible sans une profonde culture encyclopédique. Car, chose digne d'être remarquée, alors que l'ordre paraît seul dans la contemplation astronomique, c'est le progrès au contraire qui occupe tout l'esprit dans la contemplation sociologique. Il s'agit donc, au cours d'une étude conduite selon la série des six sciences, de conserver l'ordre sans perdre pour cela le progrès, depuis le moment critique de la physique, où l'homme se trouve partie agissante dans les événements considérés. Notre analyse s'arrête là, parce que rien ne peut dispenser de la lente formation positive. Traduisons seulement notre idée, encore abstraite, en termes politiques ; elle signifie que le progrès ne peut pas plus altérer l'ordre que les variations d'un système ne violent les lois mécaniques. En fait cette idée fut éclairée, aux yeux du maître, d'une manière décisive, par les vues de Broussais sur la santé et la maladie, qui l'une et l'autre appartiennent au même ordre, et vérifient les mêmes lois. Cette idée biologique, déjà bien cachée, lui parut assez mûre pour qu'il la transportât dans le domaine de la science sociale, où assurément elle est encore plus difficile à saisir, tant que les lois de l'ordre, qui sont l'objet de la Statique Sociale, ne sont pas assez connues. C'est pourquoi j'ai insisté sur ceci que l'ordre social ne doit pas être pris comme une conception idéale, mais comme représentant un ensemble de nécessités inférieures, progressivement connues et élucidées par les sciences précédentes. Pour prendre un exemple qui est encore plus clair aujourd'hui qu'il ne l'était au temps de Comte, les revendications féministes relèvent de l'utopie métaphysique, et masquent presque entièrement, dans l'opinion, d'autres progrès que notre philosophe conçoit bien plus amples, quant à la dignité et à la mission de la femme, et qui, bien loin de changer l'ordre biologique, au contraire le développement en lui obéissant. Cet exemple peut nous avertir de ceci, que si la Dynamique Sociale peut nous faire saisir dans le fait la relation du progrès à l'ordre, seule la Statique Sociale peut nous éclairer assez là-dessus, d'après le célèbre exemple de la mécanique rationnelle, où il apparaît assez que la dynamique serait téméraire sans les investigations de la statique. Que l'on comprenne seulement la difficulté des spéculations politiques, et la préparation qu'elles supposent, et ce raccourci, quoique insuffisant, ne sera pas tout à fait inutile.

Idées. Introduction à la philosophie (1939)

Cinquième partie : Auguste Comte

VII

Morale sociologique

[Retour à la table des matières](#)

Depuis que, par les progrès connexes de la science et de l'industrie, l'esprit moderne est affranchi de toute théologie, l'homme occidental n'est plus disciplinable que d'après une loi démontrable. Afin de gagner du temps sur les discussions irritantes qui pourraient ici s'élever, je veux remarquer seulement que les modernes apologistes invoquent moins une existence vérifiable qu'un besoin du cœur que Comte n'a jamais méconnu, et auquel il entend bien, finalement, donner satisfaction. Posé donc que l'homme qui cherche l'ordre le cherche d'après ce qu'il sait le mieux. Comte estime que les études sociologiques sont maintenant assez préparées pour que l'on fasse rentrer dans l'ordre des sciences naturelles les préceptes de conduite sociale que la sagesse pratique a toujours enseignés, quoi qu'elle les fondât, comme on l'a vu, sur des doctrines tout à fait invérifiables. L'idée de fonder la fidélité conjugale et le mariage indissoluble sur l'obéissance à un Dieu abstrait et inconcevable, caractérise bien l'insuffisance et même le danger de ces arbitraires constructions théoriques, qui détournaient les esprits des vraies preuves, situées pourtant bien plus près d'eux. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'avec le triomphe moderne de l'anarchie métaphysique, les plus simples règles de

l'ordre social aient été entraînées dans la ruine des faibles doctrines auxquelles l'esprit théologique les avait imprudemment rattachées. Toutefois l'aberration monothéique n'alla jamais jusqu'à prescrire, d'après le dogme, l'amour maternel, directement glorifié dans le symbole de la Vierge Mère. C'est une raison d'apercevoir dans cette relation originelle, le premier type de l'existence sociale, comme le plus puissant des instincts altruistes. Mais il est aussi d'autant plus nécessaire d'expliquer l'étrange erreur de l'esprit métaphysique, qui, soit qu'il conserve une ombre abstraite de Dieu, soit qu'il se réfugie dans un matérialisme non moins abstrait, aboutit toujours à l'individualisme par la négation plus ou moins décidée des sentiments altruistes naturels.

L'individualisme est lié au monothéisme par la doctrine du salut personnel, qui tend, malgré la nature, à dissoudre les liens sociaux et à isoler l'homme en face de Dieu. Cette abstraction, au plein sens du mot, prépare l'idéologie rationaliste, toujours penchant vers l'empirisme sceptique, d'après laquelle les sociétés sont seulement des institutions de prudence et de nécessité, auxquelles l'individu consent par le souci de se conserver. La doctrine des droits de l'homme ne fait que traduire dans la pratique ces étranges constructions théoriques, l'existence sociale étant alors fondée sur une sorte de contrat, toujours soumis au calcul des profits et des charges, sous l'idée d'égalité radicale. Il faut convenir, au reste, que cette idée négative, et au fond anarchique, a contribué beaucoup à délivrer l'esprit de recherche, remarque qui fait entendre une fois de plus les difficultés et les retards du progrès humain. L'esprit affranchi doit revenir, examiner par ordre toutes les questions, avec la certitude de retrouver tout l'humain, car tout finalement doit prendre place dans les conceptions positives, aussi bien la négation métaphysique que l'énergique position théologique ; car tout s'explique enfin par la structure et par la situation humaine.

En ce grand sujet de la morale, qui est l'aboutissant de toute recherche raisonnable, l'esprit positif considère l'existence sociale comme un fait naturel au même titre que la structure de l'homme.

Ces remarques trop abstraites seront éclairées par un essai 1 de morale réelle que j'ai résolu d'ajouter à cette étude sur Comte, comme une conclusion fort utile. J'ai assez dit que les grands philosophes doivent réformer toutes nos idées. En cet *Essai d'une Sociologie de la famille* j'ai voulu montrer comment on peut appliquer les principes de Comte et donner un exemple d'un tel usage d'un système, c'est-à-dire faire voir qu'un bon lecteur peut se proposer une tâche bien plus importante que d'expliquer le système, c'est, aussi bien en suivant Hegel, Descartes ou Platon, d'inventer soi-même d'après la méthode du Maître qu'on s'est choisi. Ainsi la morale sociologique en un sens repose sur l'expérience de la vie sociale, mais encore plutôt sur l'expérience de l'utilisation de la pensée d'un vrai sociologue.

FIN