

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 1 (1951)
Heft: 3

Artikel: Un philosophe de l'expérience vécue : Georges Gusdorf
Autor: Voelke, André
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380554>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 23.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

UN PHILOSOPHE DE L'EXPÉRIENCE VÉCUE : GEORGES GUSDORF¹

Par sa complexité, sa diversité, la part qu'elle accorde aux descriptions concrètes, l'œuvre déjà considérable de M. Georges Gusdorf donne au premier abord l'impression d'une nébuleuse rebelle à toute tentative de condensation. Peu à peu cependant, l'analyse découvre des noyaux autour desquels s'organisent les éléments constitutifs de l'ensemble. C'est sur eux que va se porter notre attention.

Dans *La Découverte de soi*, M. Gusdorf part de la constatation que les tentatives habituelles pour arriver à la connaissance de soi-même aboutissent à un échec. Tantôt, en effet, on vise à définir dogmatiquement une structure ontologique de l'homme ; mais alors on méconnaît les droits de l'expérience vécue, qui sera faussée, sinon rendue inutile, par cet a priori ; on se donne d'avance ce qui devrait être l'aboutissement de la recherche : « Le dogmatisme part d'un système préconçu, d'une conception de l'homme. L'analyse, dès lors,

¹ Dans cette étude, nous envisageons les trois œuvres principales de M. Gusdorf : *La Découverte de soi*, PUF, 1948, 513 p. (thèse de doctorat) ; *Traité de l'existence morale*, Armand Colin, 1949, 415 p. ; *Mémoire et Personne*, PUF, 1951 (t. I, *La Mémoire concrète*, p. 1-288 ; t. II, *Dialectique de la Mémoire*, p. 289-563).

Nous laissons de côté la thèse complémentaire de doctorat : *L'expérience humaine du sacrifice*, PUF, 1948, 275 p. Le lecteur pourra se référer au compte rendu qu'en a donné M. Marcel Reymond dans cette Revue (N° 149, octobre-décembre 1948, p. 207). M. Marcel Reymond a publié également dans nos colonnes une recension du *Traité de l'existence morale* (N° 156, juillet-septembre 1950, p. 255-256).

On doit à M. Gusdorf un nombre important d'articles. Nous citerons entre autres : « Métaphysique et Anthropologie », *Revue de métaphysique et de morale*, 1947, p. 259-276 ; « Le sens du présent », *id.*, 1948, p. 265-293 ; « Mythe et Philosophie », *id.*, p. 171-188 ; « Infidélités protestantes », *Les Temps modernes*, 1946, 7, p. 1262-1280 ; « Le sacrifice du chrétien », *Foi et Vie*, 1947, 2, p. 117-126 ; « Gandhi et la conscience chrétienne », *id.*, 1948, 3, p. 299-305 ; « La présence et l'absence », *id.*, p. 162-173 ; « La condition de l'homme dans le monde moderne », *Revue de l'évangélisation*, 1947, 11, p. 186-197 ; « Le mur invisible », *id.*, 1949, 20, p. 89-97 ; « Réflexions sur le paganisme bourgeois », *id.*, 1950, 25, p. 105-113 ; « Christianisme et Marxisme », *id.*, 1951, 31, p. 127-142.

n'a plus pour but que de faire à chacun l'application de cette vérité générale (...) L'examen de conscience fera apparaître, selon les convictions du sujet, le chrétien, le stoïcien ou le kantien en lui » (p. 14). Tantôt, pour être fidèle à la réalité interne, on se libérera de tout a priori et on tentera de se saisir par l'introspection. Mais l'analyse introspective s'épuise vainement à la poursuite d'une réalité toujours changeante et n'arrive pas à atteindre une essence personnelle fixe : « L'analyse se perd dans les sables. La personne qu'on espérait avoir isolée, à l'état pur, apparaît inorganique, protoplasmique, gélantineuse, colloïdale » (p. 59). Cet échec de l'introspection, dont témoigne toute l'œuvre d'Amiel, est confirmé par la psychanalyse, qui nous avertit que nous ne pouvons pas nous connaître directement.

En réalité, le dogmatisme et l'introspection commettent l'erreur de croire que nous pouvons prendre connaissance de nous-même comme d'un objet, dans le langage clair et communicable de la vie de relation à laquelle président les systèmes sensori-moteur et cérébro-spinal ; mais c'est ignorer le rôle fondamental dans l'économie de la personne, à la source des pulsions et des exigences essentielles de l'être, du système endocrino-végétatif, dont les systèmes sensori-moteur et cérébro-spinal ne sont que les moyens d'expression et d'insertion dans le monde. La connaissance claire que nous donnent ces derniers ne nous livrera donc pas le dernier mot sur nous-même. « Mais (...) à côté de la conscience claire, nous possédons une conscience confuse de nous-même et du monde (...) elle ne concerne pas la vie de relation, mais bien l'affirmation originale d'une spontanéité biologique constitutive de chaque être vivant (...) Avant toute extériorité, avant tout recours à la représentation, nous nous reconnaissions nous-même, les yeux fermés, comme un ensemble de grandes vecteurs organiques sans cesse présentes à toutes nos démarches. Evidences avant toute pensée, exigences auxquelles l'animal obéit selon ses moyens » (p. 302-303). Ces vecteurs, enracinées dans la sphère sympathico-végétative d'où émane cette conscience originelle, ce sont les valeurs essentielles de l'être, données primitivement sous une forme organique, pour se spiritualiser peu à peu par la suite.

Dès lors, la connaissance de soi ne consistera plus à dominer par l'intellect sa propre nature, mais bien plutôt à découvrir « les lignes de force de son activité au contact du réel », les « orientations générales du comportement », autrement dit, ces *valeurs* fondamentales qui « constituent les structures selon lesquelles s'organise la conduite dans son ensemble » (p. 380). Ainsi se trouve définie une « connaissance de soi selon l'activité (...) fidèle au mouvement même de la vie » (p. 381) qui se déploiera à partir de l'analyse des situations concrètes où nous engagent nos valeurs personnelles, chacune de ces situations ouvrant une « perspective indirecte sur notre réalité profonde », nous

donnant un « chiffre » du « principe irréductible » impliqué par chaque vie personnelle (p. 291).

La notion de *valeur* qui constitue ainsi la clef de la connaissance de soi se trouve reprise et approfondie dans le *Traité de l'existence morale*. Les valeurs ne sont pas, comme le prétend la philosophie traditionnelle, des « appréciations » du réel donné qui s'opposeraient à ce réel (p. 55), ni des « entités transcendantes visées par nous sans que nous puissions jamais les atteindre » (p. 94). Bien au contraire, ce sont « des principes d'orientation immanents à toute notre conduite » (p. 51) ; la valeur est « au cœur même de la conduite engagée dans le monde (...) finalité interne, exigence de création, en somme point de départ et non pas terme extérieur qui se définirait en fin de compte comme la limite idéale de certains de nos efforts » (p. 94). Mais si elle est « raison de nos conduites et de nos expressions dans l'univers, clef d'intelligibilité », elle est toutefois « irréductible directement à notre intelligence » (p. 49). En effet, « elle se situe aux confins du corps et de la pensée, dans cette pénombre originaire d'où procède le sens de tout notre être dans le monde » (p. 69). « Désirs, pulsions injustifiables, urgences ressenties, préférences, raisons du cœur et pressentiments » (p. 85), telles sont les formes sous lesquelles elle se manifeste primitivement. Mais ensuite, par le détour des systèmes sensori-moteur et cérébro-spinal, elle parvient à la conscience claire qui la moule sur des schèmes rationnels. « Il y a donc une seconde naissance intellectuelle des valeurs, lorsqu'elles passent de l'ordre biologique à l'ordre sensori-moteur, pour acquérir par là leur indispensable expression. L'erreur intervient lorsque l'on suppose que la seconde naissance est en fait la première », car alors, « les valeurs, coupées de leurs racines, deviennent l'objet d'une recherche spéculative qui s'efforce de les situer dans l'univers du discours ou dans le ciel des idées, mais toujours en dehors de leur lieu propre » (p. 85). Il importe donc de maintenir toujours « la transcendance de la valeur par rapport aux normes de l'intellect » (p. 49).

Considérée maintenant dans ses rapports avec la réalité extérieure, la valeur semble correspondre au *sens du réel*, dont la psychologie moderne, et Pierre Janet en particulier, ont montré l'importance. « Il s'agit d'une fonction supérieure d'équilibre qui assure l'insertion de la personne dans le monde, le bon contact avec les êtres et les choses (...) . Notre activité ne nous satisfait vraiment que si nous nous sentons en prise avec ce qui nous entoure (...) Cette unité supérieure du moi et du monde est comme une consécration et validation mutuelle en quoi se résout le succès ou l'échec d'une existence » (p. 58-59). A ce titre, la valeur fonde toute action et toute connaissance : elle est pour nous « le premier et nécessaire révélateur du monde » (p. 56). Nous nous donnons un univers organisé selon

les lignes de force correspondant à nos valeurs propres ; « chaque personne vit dans un monde qui lui est propre et qu'elle a constitué selon la norme de ses valeurs (...) Une théorie de la connaissance immédiate devrait considérer non pas un univers en général (...) mais un ensemble d'univers en première personne, et qui varient indéfiniment d'un individu à l'autre » (208-209).

Mais ne sommes-nous pas alors en présence d'un subjectivisme complet, chaque personne obéissant à des valeurs propres, irréductibles à celles d'autrui ? — En réalité, si M. Gusdorf nie l'existence de valeurs objectives exigeant un consentement universel, il rejette toutefois le pluralisme en invoquant une communauté « de structure » (p. 93) entre les hommes, d'où découlerait un « sens commun moral » (p. 92). Au point de départ, on trouverait ainsi une « communauté essentielle des valeurs constitutives de l'unité humaine » (p. 218). Dès lors, loin d'être un facteur de séparation, la valeur apparaît comme un facteur de communion, d'intériorité réciproque.

Cette notion de *valeur* ainsi précisée, on comprendra comment l'existence morale, chez M. Gusdorf, se définit comme « une explication des valeurs propres à chaque vie personnelle » (p. 107). Comme la valeur n'est pas une norme extérieure, mais « l'essence même, l'accomplissement et la justification dernière de l'homme » (p. 226), il s'agit là « non point d'une morale sans l'homme, d'une morale pour les instincts seuls, ou pour la raison seule, mais (...) d'une morale de l'unité humaine en sa présence concrète » (p. 107).

Notre brève esquisse des fondements de la morale selon M. Gusdorf permettra de saisir l'inspiration générale de son *Traité*, dont la majeure partie consiste en descriptions concrètes défiant l'analyse. Nous voyons tout d'abord comment les valeurs maîtresses de la personne s'expriment sous la forme de *styles de vie* caractérisant chacun une certaine « allure générale de la personnalité » (p. 158) à laquelle nous rapportons ses actes isolés, un certain « rythme vital » selon lequel elle aborde les événements pour leur conférer leur signification (p. 196). Mais ces styles de vie — dont les principaux seront le sérieux ou style de l'intemporalité, la jouissance ou style du moment, et la vie spirituelle ou style de l'éternité — sont encore des « structures générales (qui) se dégagent seulement après coup comme le principe d'une série d'attitudes particulières » (p. 197).

Il faudra donc aller plus loin et analyser l'expérience vécue de la personne en situation dans le monde, puis il s'agira d'examiner les « engagements concrets » qu'elle peut prendre « en fait dans le détail de son activité » (p. 198), vis-à-vis d'autrui, de la communauté ou d'elle-même. Tel sera l'objet de la deuxième partie de l'ouvrage, où nous trouvons en particulier des études consacrées à l'amour, à

l'influence et à ses modalités, à la jalousie, à la solitude, aux différents types de communauté, à la fidélité et à la pureté. Nous voyons ensuite comment « l'affirmation de soi » réalisée dans ces diverses attitudes « signifie pour la personne le succès ou l'échec de sa vie, l'accomplissement de soi dans la fidélité aux valeurs essentielles, ou l'insatisfaction et la faillite, sanctions de l'infidélité morale et du reniement de soi » (p. 198), ce qui nous vaut des pages consacrées aux différentes expressions de ce succès : bonheur, joie, béatitude — ou de cet échec : ennui, fuite dans l'action ou le travail, suicide.

Enfin, dans sa conclusion, M. Gusdorf revient sur un des leitmotive de son traité : une morale de la personne concrète doit être actuelle ; l'âge atomique pose au moderne des tâches nouvelles et réclame l'instauration d'une morale nouvelle, elle aussi. Il n'existe en effet pas de morale générale, immuable et intangible : il n'y a que des morales particulières aux pays et aux époques. Après ce que nous savons déjà de l'œuvre de M. Gusdorf, cette affirmation ne doit pas nous surprendre : c'est une conséquence toute naturelle de son refus d'une norme extérieure réalisée hors du monde, et de sa théorie de la valeur concrète considérée comme principe d'insertion de la personne dans le monde. Selon les formes que prendra ce monde, la valeur s'exprimera de diverses façons, et la morale elle-même en sera modifiée. Un traité de morale devra dès lors se fonder non seulement sur une étude de la personne et de la valeur, mais encore sur une analyse de l'univers moderne ; il sera « solidaire d'une description du monde dans lequel la personne doit affirmer son être » (p. 382). Les limites de cette étude nous interdisent malheureusement de suivre M. Gusdorf dans son analyse du monde moderne ; nous voudrions toutefois montrer dans quel esprit il aborde cette partie de son traité en citant les lignes consacrées à la modification des structures familiales, caractéristique de notre société :

... « L'évolution de la famille dans le monde occidental correspond à l'apparition d'un nouveau statut des personnes qui relève la femme et l'enfant de leur indignité séculaire. L'émancipation de la femme est un fait incontestable. La crise du féminisme, au prix de quelques excès et d'un peu de ridicule, a fini par imposer à la conscience contemporaine le sens de la majorité de la femme. L'acquisition des droits politiques représente ici le symbole d'un avènement beaucoup plus large, d'une promotion dont la portée morale est indiscutable. La femme d'aujourd'hui ne se voit plus contester ce droit à l'existence plénière, que réclamait Nora, l'héroïne d'Ibsen, obligée de s'évader de la « maison de poupée » dans laquelle l'enfermait l'affection étroite et aveugle de son mari. La femme d'aujourd'hui a cessé d'être un enfant. Elle est, à côté de l'homme, une sociétaire à part entière » (p. 384).

Certes, M. Gusdorf souligne également les incohérences, les côtés tragiques de notre monde, mais ce qui frappe surtout, dans ses pages sur l'émancipation familiale, comme dans bien d'autres, sur le dépassement du libéralisme économique, du nationalisme ou du colonialisme, par exemple, c'est une foi dans l'avenir des valeurs, une générosité dans le jugement porté sur notre monde moderne, dont on trouve bien peu d'exemples aujourd'hui, sinon parfois chez un Mounier : « Ce monde-ci, dont l'image telle qu'elle nous apparaît chaque matin dans le journal semble nous inviter à désespérer, ce monde contient néanmoins des semences de vérité. Il porte en soi la promesse et l'annonce d'un ordre à venir. Il atteste une indéniable promotion de l'homme. Et si nous sommes peu satisfaits de ce monde tel qu'il paraît aller, c'est en bonne partie parce que nous sommes plus exigeants que nos devanciers » (p. 387).

Après avoir vu dans la *valeur* le principe de la découverte de soi et le fondement de l'existence morale, nous allons la retrouver, avec *Mémoire et personne*, à la source de la fonction mnémique. Pour M. Gusdorf, en effet, le souvenir est le « chiffre » à travers lequel la personne saisit ses valeurs essentielles au cours de sa durée ; en lui s'exprime la vie des valeurs. La mémoire retient de mon passé les moments d'existence intense correspondant à la pleine actualisation de ces valeurs, ce qui explique le caractère ineffaçable des souvenirs d'enfance, d'amour, d'expérience religieuse, bref, de tous ces instants où mes exigences les plus profondes ont pu se déployer pleinement dans le jeu, dans l'action ou la contemplation, dans la communion avec autrui ou avec le Dieu auquel je crois, de ces instants où je me suis vraiment *reconnu* moi-même. Inversement, les fautes, les reniements, les trahisons laissent aussi des souvenirs vivaces, correspondant à la profonde réclamation de mes valeurs essentielles, trahies en ces moments où je ne me *reconnais* plus moi-même. D'une façon générale, on peut donc dire que « les souvenirs vivaces (...) sont ceux-là justement qui s'imposent par une particulière affinité avec les vécueuses essentielles de notre être » (p. 458).

Au *souvenir* s'oppose l'*oubli*, où tombent normalement tous les moments de ma vie qui, du point de mes valeurs, ne revêtent pas de signification particulière : longues périodes d'ennui, de train-train journalier, dont il ne reste rien au fond de ma mémoire. Mais qu'il se produise un changement profond dans mes valeurs, comme c'est le cas par exemple lors d'une conversion ou de la naissance d'un amour, et l'on verra surgir des souvenirs oubliés depuis longtemps, relatifs à certains moments du passé qui, à la lumière des nouvelles valeurs manifestées dans l'expérience actuelle, revêtiront pour la conscience une signification prémonitoire. En revanche, d'autres souvenirs jusqu'à vivaces tomberont dans l'oubli le jour où les valeurs dont ils

partagent la vie disparaîtront, comme c'est le cas à la mort d'un amour ou d'une croyance religieuse, ou lors de la vieillesse qui amène l'affaiblissement des grandes pulsions organiques et des valeurs qui leur sont liées.

On comprendra maintenant que M. Gusdorf considère comme fondamentale, non pas la mémoire courante qui nous donne de simples schémas abstraits en vue de l'action, mais la mémoire affective, qu'il vaudrait du reste mieux appeler *concrète*. C'est cette mémoire concrète qui conserve dans toute leur saveur originelle, avec toutes les nuances de leur coloration primitive, certains moments de notre vie passée, insignifiants peut-être en apparence, mais toujours essentiels en réalité parce que profondément liés à l'actualisation, réussie ou manquée, d'une de nos valeurs fondamentales. A la limite, nous aurons la mémoire proustienne qui fait revivre dans toute leur intensité tous les moments du temps perdu ayant eu une signification pour la vie de la personne. Quant à la mémoire *abstraite*, qu'il s'agisse de la simple mémoire-habitude ou de la mémoire intellectuelle, elle n'est qu'une fossilisation, une dégénérescence de la mémoire concrète : les schémas moteurs ou rationnels qu'elle nous donne n'ont aucune vie, aucune coloration ; présents uniquement pour l'action, ils ne contiennent du passé que ce qui peut intéresser cette action et n'ont aucune signification pour la vie de la personne.

Mais la mémoire concrète n'est elle-même qu'un aspect d'une fonction plus primitive encore, la *reconnaissance*, avec laquelle nous retrouvons les conclusions de *La Découverte de soi*. En effet, la reconnaissance pourrait se définir comme « une intuition originaire de la personne » (p. 430), ou comme « une conscience intuitive des valeurs » (p. 453). Elle « nous met en présence de la régulation la plus haute selon laquelle se compose notre vie personnelle. Appropriation de chacun à son existence, ou plus exactement appropriation de chaque moment de l'existence à l'être même de celui qui existe. Je dois sans cesse me reconnaître dans ma conduite, c'est-à-dire légitimer mon action, accepter comme fondée cette incarnation dans laquelle je me suis engagé » (p. 454). Quant à la mémoire, elle est simplement la forme que prend la reconnaissance pour une existence livrée au déroulement temporel. Elle est la saisie de certains moments de la durée historique comme significatifs d'une essence « transhistorique », « métaphysique », qui ne peut être appréhendée que d'une façon indirecte, dans la succession de ses manifestations temporelles, constituant chacune un chiffre de cette réalité cachée.

Nous arrivons ainsi à une conclusion paradoxale : la mémoire nous sert à nous souvenir non pas du monde extérieur, mais de nous-mêmes ; elle ne nous rend le monde où nous avons vécu que dans la

mesure où il était lié à notre essence personnelle. Dès lors, on comprendra la signification des infidélités de la mémoire : là où le souvenir est infidèle au passé objectif, c'est uniquement pour nous donner un passé constitué selon nos valeurs. « Le problème de la mémoire paraît donc dominé par le sens de la vérité personnelle. La matérialité du souvenir, sa teneur objective, représente en fait une sorte de symbole de la situation personnelle au moment considéré. Symbole ou chiffre à double titre : chiffre de l'homme au moment où l'événement remémoré s'est produit, chiffre encore au moment de la remémoration. De là l'incertitude objective souvent, qui ne signifie pas mauvaise foi, mais répercussion de la situation personnelle, plus ou moins troublée, sur la teneur matérielle de la réalité (p. 221)... Dans la mesure où, à travers notre souvenir, c'est nous-même que nous cherchons, l'évocation obéit à l'idée que nous nous faisons de notre propre vie, de notre signification dans le monde » (p. 227). On peut même aller plus loin, et parler d'une « fonction poétique, ou fabulatrice, de la mémoire, qui (...) procède à une romancement du réel en vue d'affirmer un certain mythe de notre personnalité (... et de donner, à la place du détail exact) une version plus satisfaisante de l'événement, c'est-à-dire plus fidèle à ce que nous considérons comme notre personnalité authentique » (p. 231 et 233). Ainsi toute vérité, qu'elle porte sur le monde actuel de la perception, ou sur le monde passé du souvenir, est vérité d'une personne interprétant le donné à travers son système de valeurs.

Cette esquisse des fondements philosophiques de son œuvre nous permettra maintenant de situer M. Gusdorf. Sans se placer sous l'égide d'un seul maître, il pourrait se réclamer de Nietzsche, de Bergson, de la phénoménologie — de Scheler en particulier — et de l'existentialisme — guère celui de Heidegger ou de Sartre — mais bien plutôt celui de Kierkegaard, de Jaspers et de Marcel. Ces quelques noms définissent un climat anti-intellectualiste qui est bien celui de M. Gusdorf : impossibilité de se connaître d'une façon exhaustive par la raison, morale fondée sur l'idée d'une vérité personnelle irréductible à la loi générale, accent mis sur la mémoire affective jugée plus authentique que la mémoire abstraite, autant de réactions contre l'intellectualisme d'Alain ou de Brunschvicg. Et en même temps, contre l'école sociologique de Durkheim, affirmation réitérée des droits de la personne, « unité de compte fondamentale » (*Traité*, p. 408).

Lorsqu'il s'agit de constituer une anthropologie, on peut distinguer des penseurs qui s'inspirent des sciences physico-mathématiques ou chimiques, et d'autres qui se réfèrent à la biologie. Si les psychologues du siècle dernier s'inspiraient des lois de combinaison en chimie, si l'idéalisme de Brunschvicg se fondait avant tout sur

les recherches physico-mathématiques, c'est la référence à la biologie et aux sciences annexes (physiologie, neurologie) qui caractérise actuellement, en France en tout cas, bon nombre de psychologues et de philosophes. M. Merleau-Ponty, par exemple, cherche à dépasser la description phénoménologique par l'étude d'une sphère pré-réflexive originelle, où la distinction entre fonctions psychiques et organiques n'intervient pas encore, et où il faudrait trouver l'explication dernière de tous les phénomènes réflexifs d'ordre supérieur. Cette orientation caractérise également M. Gusdorf. C'est en effet sur les données biologiques modernes qu'il édifie sa conception de la personne, unité organo-psychique soumise aux pulsions irrationnelles du système végétatif. Cette conception, beaucoup plus souple que les modèles d'intelligibilité empruntés aux sciences physico-mathématiques ou chimiques, semble plus fidèle à la réalité vécue, car elle reconnaît la signification trop longtemps ignorée des phénomènes organiques.

Malheureusement, cette notion fondamentale de *personne* reste, dans l'œuvre de M. Gusdorf, enveloppée d'équivoques. Est-elle limitée à l'ordre humain, ou se trouve-t-elle aussi ailleurs, chez l'animal ? Le *Traité* établit bien entre ces deux ordres une distinction hiérarchique (p. 96-100), mais pas essentielle, semble-t-il ; et il admet l'existence de valeurs chez l'animal, « en un sens restreint » (p. 105), il est vrai. Quelle est l'étendue de la restriction ? Exclut-elle ou non l'animal de l'univers des personnes ?

En d'autres passages, M. Gusdorf confère à la personne une réalité transcendante : « Structure ontologique, métaphysique », (*Mémoire*, p. 458), « eschatologie de la vie personnelle » (*id.* p. 488), essence « transhistorique » (*id. passim*). Il y aurait donc un passage sans solution de continuité du psycho-biologique au métaphysique, comme chez Bergson. Cet enracinement de la métaphysique dans l'expérience nous séduit, certes ; mais à lire M. Gusdorf, nous ne voyons guère comment celle-ci se prolonge dans celle-là. Plutôt que d'un passage d'un ordre à l'autre, on a l'impression d'une confusion des deux ordres, assez mal définis au reste : nous devons en effet nous contenter de formules vagues, disant par exemple que le métaphysique est ce qui dépasse « l'objectivité du panorama constitutif de la situation donnée » (*Traité*, p. 88). Ainsi, au gré d'expressions peu précises, la notion de *personne* prend des sens différents qu'il est difficile d'harmoniser entre eux.

Il en va de même de la *valeur*. Quelques passages la situent nettement sur le plan métaphysique : « condition de toute existence, mais non pas elle-même existence » (*Traité*, p. 49), « principe d'individuation » sous-tendant « l'unité irréductible des expressions humaines » (*id.*, p. 87), elle semble revêtir un caractère transcendant difficilement

compatible avec son existence positive en tant que « réalité d'ordre psychobiologique » (*id.*, p. 87). Plutôt que d'une continuité entre les deux ordres, on a de nouveau l'impression d'une confusion.

Relevons d'autre part le mystère entourant la spiritualisation progressive de la valeur, à partir de ses origines organiques. Comme Freud, M. Gusdorf estime que l'amour humain provient d'une « sublimation » de l'instinct sexuel, qui n'est pas étranger, non plus, « à la charité, à la philanthropie, à l'amitié », ni même à « l'expérience mystique » (*Traité*, p. 101). Mais le mécanisme de cette « promotion » est aussi obscur chez lui que chez le fondateur de la psychanalyse. Peut-être y a-t-il là un mystère échappant à notre intelligence et qui ne pourrait être éclairé que par l'intervention d'un principe transcendant extérieur agissant comme moteur ou comme fin de ce processus ascensionnel. Mais M. Gusdorf nie toute transcendance extérieure : son existence entraînerait à ses yeux une aliénation de la personne. Dès lors se ferme la seule voie qui restait peut-être ouverte pour l'explication de cette perpétuelle promotion des valeurs.

Mais l'absence de transcendance extérieure soulève encore d'autres difficultés : elle amène l'affirmation que la valeur est personnelle, qu'il y a une « vérité de la première personne » supérieure à la vérité impersonnelle. Nous rejoignons ici la notion d'*authenticité* qui pour la majeure partie des existentialistes semble constituer le fondement de la morale. Comment échapperons-nous alors au pluralisme et au subjectivisme qui légitiment toute conduite dans la mesure où elle est conforme à « ma » vérité personnelle ? M. Gusdorf s'en tire, nous l'avons vu, en invoquant entre les personnes « une communauté de structure » fondant un « sens commun moral ». Mais n'est-ce pas alors taxer d'aberration toutes les conduites échappant à la commune mesure et finalement aliéner la personne au profit de la collectivité ? Conséquence contraire à l'esprit de toute l'œuvre, mais qui nous semble difficilement évitable !

Par ailleurs, si M. Gusdorf attribue une plus grande valeur morale à la conduite conforme à ce « sens commun moral », n'est-ce pas en se fondant sur une norme transcendance, n'est-ce pas en valorisant le « commun » aux dépens de « l'individuel », et cette démarche n'implique-t-elle pas le recours à un impératif aussi absolu, général et abstrait que ceux de Kant, contre lesquels il ne cesse de s'insurger ?

Que penser enfin de la thèse fondamentale de *Mémoire et Personne*, de cette affirmation que la mémoire abstraite n'est qu'une « dégénérescence » de la mémoire concrète¹, sinon qu'il y a là une appréciation

¹ C'est aussi la thèse de M. François Ellenberger, en certains passages de son très beau livre *Le Mystère de la Mémoire* (Ed. du Mont-Blanc, Genève, 1947). Mais chez M. Ellenberger (que M. Gusdorf ne semble pas connaître), cette thèse s'appuie sur des analyses psychologiques très subtiles, tandis que, chez M. Gusdorf, elle est posée d'emblée, sans aucune justification.

tout à fait arbitraire tant qu'on n'aura pas prouvé que génétiquement la mémoire concrète précède l'autre. D'un point de vue descriptif en tout cas, rien ne justifie la dévalorisation constante d'une fonction aussi importante à la cohérence de toute conduite que la mémoire abstraite. Une anthropologie complète devrait voir dans l'abstrait une dimension essentielle de la réalité humaine, au lieu de la mutiler en la limitant au seul concret.

On le voit, la pensée de M. Gusdorf ne va pas sans comporter encore bien des points obscurs. Sans doute est-ce le sort de toute pensée qui s'oriente résolument vers le domaine du préréflexif et prétend dévoiler des réalités que leur nature même soustrait aux prises de la raison, de ne jamais atteindre la clarté d'une pensée idéaliste qui postule l'intelligibilité totale de l'univers. Mais, chez M. Gusdorf, l'obscurité ne nous semble pas tenir uniquement à la nature transrationnelle de la réalité vers laquelle il se penche ; elle provient également du caractère vague et équivoque de l'expression, dès que la description concrète le cède à l'analyse abstraite, et des redoublements successifs d'affirmations identiques sous des formes différentes. Loin de faire mieux saisir la pensée, ce procédé favorise l'imprécision et les glissements de sens : on ne voit plus quand le changement de formule correspond à un changement dans l'idée !

Mais tous les points faibles ou mal élucidés que nous avons rencontrés au cours de notre lecture ne nous ont pas empêché d'apprécier le propos fondamental de M. Gusdorf, cette tentative d'enrichir l'anthropologie de toutes les acquisitions des sciences biologiques et de dépasser ainsi le cercle étroit d'un spiritualisme qui appauvrit l'homme sous prétexte de le purifier de tous les apports organiques.

Il nous reste, pour donner une vue plus juste de cette œuvre, à signaler une des qualités maîtresses de M. Gusdorf, que nous n'avons malheureusement pu mettre en évidence au cours de notre analyse : ce sens du concret, dont témoignent tant de passages. Comme chez Kierkegaard, Nietzsche, Scheler ou Marcel, l'homme est toujours présent derrière le philosophe, et en certaines pages le bonheur de l'expression arrive à rendre le frémissement de la vie. Ajoutons à ce sens du concret une expérience profonde de la vie morale, qui n'exclut pas l'humour, et l'on comprendra qu'un large public puisse s'intéresser à cette œuvre, entreprise derrière les barbelés d'un « Oflag », avec un courage et une foi qu'il nous est particulièrement précieux de trouver aujourd'hui chez ce représentant de la jeune école française.

ANDRÉ VOELKE.