

**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =  
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss  
journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 22 (1962)

**Artikel:** Les courants et les représentants principaux de la métaphysique dans  
la première moitié du XXe siècle

**Autor:** Reymond, Marcel

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-883317>

### **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:** 30.12.2025

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

# Les courants et les représentants principaux de la métaphysique dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle\*

*par Marcel Reymond*

## *Introduction*

«L'histoire de la formation des idées est ce qui rend l'esprit libre»  
*Amiel, Fragments d'un Journal intime*. Edition Scherer 1875 (fin).

Le renouveau de la métaphysique, caractéristique de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, avait commencé auparavant, en France, avec Charles Renouvier, Ravaisson, Lachelier, Boutroux, en Suisse romande avec Charles Secrétan, Ernest Naville, J.-J. Gourd, en Allemagne avec Eucken, W. Dilthey, en Angleterre et aux Etats-Unis avec Bradley, Bosanquet, Royce.

Bien entendu, pas plus que nos contemporains (qu'on se rappelle les Entretiens d'Oberhofen en 1960), ils ne sont d'accord entre eux sur la notion même de métaphysique, sur ses limites et sa portée. Tous cependant sont d'accord pour juger insuffisant le positivisme d'Auguste Comte et de ses disciples, pour refuser la théorie positiviste de l'histoire de la pensée, qui n'y voit qu'une succession unilinéaire et sans retour de l'âge théologique à l'âge métaphysique, puis enfin et pour toujours à l'âge positif.

Dès 1880 environ, des savants (Cournot, Henri Poincaré, Ernst Mach, par exemple) s'attaquèrent eux-mêmes au problème de la connaissance scientifique et la désabsolutisèrent.

D'autre part, l'heureux développement des «Geisteswissenschaften» (qu'on a le tort d'appeler «sciences morales» ou «sciences humaines» au lieu de «sciences de l'esprit humain») a obligé la philosophie à lutter contre divers empiétements: contre le psychologisme, ainsi que l'a fait Husserl, contre le sociologisme de Durkheim et de Lévy-Bruhl, contre le «logicisme» du positivisme logique, ainsi que antérieurement, depuis 1850 environ, contre le matérialisme.

---

\* Conférence faite au Symposium de la Société suisse de philosophie à Berne le 24 février 1962.

Ernest Naville disait que si le matérialisme était le vrai, il ne pourrait pas exister de philosophes, donc pas de philosophes matérialistes.

Le marxisme sous sa forme officielle actuelle, a relancé le matérialisme; il récuse la métaphysique (qu'il identifie avec la pensée de Hegel) comme nécessairement idéaliste. Sans le vouloir, sans s'en douter, le matérialisme dialectique est aussi une métaphysique, simpliste, dogmatique, négative, mais une métaphysique tout de même, non une science; il confond une condition d'apparition: la présence de la matière, sans laquelle il n'y a, à notre échelle, ni vie, ni esprit, avec une cause efficiente. De plus, il y a contradiction entre la méthode dialectique et l'achèvement de l'histoire, transposition de l'eschatologie religieuse. Marx, bien entendu, reste très hégélien; c'est par lui que Sartre s'est imprégné de Hegel, d'autres après lui.

On ne se passe jamais, en effet, de métaphysique. La vérité scientifique n'est pas la seule valable; de plus, elle ne peut suffire à tout. On le réalise mieux dans une époque troublée comme la nôtre, depuis 1914, qu'au temps où beaucoup de choses allaient de soi. Quand tout est remis en question, en temps de guerre et de révolution, force est bien de reviser l'échelle des valeurs, de la justifier, de la fonder; la pratique autant que la théorie pose des problèmes métaphysiques.

La science est une chose, le savant est un homme dont l'existence, comme celle de tous les hommes, déborde de tous côtés le champ de la science. Il affirme, par le fait qu'il vit, une certaine conception de la vérité morale, esthétique, une certaine idée du «fond des choses», donc une métaphysique implicite. A plus forte raison est-ce le cas de l'artiste, de l'homme religieux comme de l'éducateur, de l'homme politique, du juriste qui posent des problèmes métaphysiques. Or mieux vaut une métaphysique explicite, réfléchie, qu'une métaphysique implicite, inconsciente qui peut ne refléter que des intérêts, des passions ou des préjugés.

Le problème des valeurs, de leur nature, de leur portée supra-individuelle, celui de l'homme, individuel et social, les revendications de la personne en face de la société, voilà tout autant de questions qui posent des problèmes auxquels seule une métaphysique partant du concret peut répondre.

Dans notre monde quotidien transformé par la technique, il faut à nouveau distinguer les fins et les moyens; la fin, même avouable, ne justifie pas n'importe quels moyens. La question se pose surtout sur le terrain politique, social et économique. Le médecin, le biolo-

giste lui-même se trouvent placés devant la question : Tout ce qui est possible est-il permis ? Non, disons-nous. Mais où fixer la limite, pour quels hommes et pourquoi ?

Or, ainsi que l'a fait remarquer Raymond Aron<sup>1</sup>, le philosophe est pris aujourd'hui entre le pur technicien, qui ne voit que le rendement, et l'idéologue politique, le doctrinaire fanatique, qui ne voit qu'une seule valeur absolutisée, ou le nihiliste destructeur. Qui ne se rappelle déjà l'opposition de Socrate aux sophistes, les nihilistes de leur temps.

L'action, même efficace, ne se suffit plus à elle-même ; le pragmatisme ne répond plus à nos besoins. Aujourd'hui où les techniques les plus admirables et les plus dangereuses sont mises à la portée d'un nombre fort accru de peuples, la question des fins et des moyens, des valeurs, de la personne, de l'humain, se pose plus impérieusement que jamais.

Aussi la pensée philosophique s'est-elle à nouveau penchée sur la nature de la vie, de l'esprit, de la conscience, de l'homme, de l'essence et de l'existence, de l'être. De là un déplacement d'intérêt de l'épistémologie vers la métaphysique et l'anthropologie, de là les courants métaphysiques et ontologiques que nous allons caractériser brièvement de manière forcément schématique. Nous ne parlerons pas des philosophes dont l'œuvre était achevée en 1914 déjà, sinon de leur influence, mais bien de ceux dont l'activité, en tout ou en partie, se situe de 1914 à nos jours. Aussi bien le XX<sup>e</sup> siècle n'a-t-il vraiment commencé qu'en 1914.

## I.

Partons du spiritualisme, puis nous passerons à la « philosophie de l'esprit » et au personnalisme.

Bergson (1859–1941) est devenu un métaphysicien lorsqu'il s'aperçut que la philosophie de Spencer, qui se voulait d'inspiration scientifique et positive, méconnaissait la nature réelle du temps, dont elle ne saisissait que la forme spatialisée. L'intuition de la durée lui permit de montrer, dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, la réalité de la liberté ; *Matière et mémoire* met en lumière l'autonomie

---

<sup>1</sup> A Varsovie, en 1957, aux Entretiens de l'Institut international de philosophie. Voir *La responsabilité sociale du philosophe*, in *Entretiens philosophiques de Varsovie* 1957, Warszawa 1958, pp. 150–160. Repris dans *Dimensions de la conscience historique*. Paris 1961.



relative de l'esprit par rapport au corps. *L'Évolution créatrice* renvoie dos à dos, au sujet des phénomènes de la vie, mécanisme et finalité externe, en faveur d'une saisie de l'*élan vital* qui transcende les formes biologiques.

L'*Introduction à la métaphysique*<sup>2</sup> (1903) est à la pensée de Bergson ce que le *Discours de la Méthode* est à celle de Descartes.

La métaphysique est le domaine de la connaissance intuitive, par sympathie, sans symboles interposés. Cette connaissance porte non sur des états ou des choses, mais sur le mouvant.

Plus tard, Bergson a précisé davantage le sens qu'il donnait aux termes corrélatifs *métaphysique* et *science*<sup>3</sup>; la science est la connaissance positive qui vise à une mesure mathématique; la métaphysique est la connaissance par sympathie, sans souci d'utilisation pratique. La science est avant tout attachée à la connaissance de la matière, la métaphysique à celle de l'esprit. D'ailleurs, dit-il, «il y a empiètement réciproque des deux objets l'un sur l'autre et les deux méthodes doivent s'entraider. Dans le premier cas, on a affaire au temps spatialisé et à l'espace; dans le second à la durée réelle<sup>4</sup>.» La différence d'objet et de méthode n'entraîne pas, toutefois, une différence de valeur; toutes deux, chacune sur son terrain et avec sa méthode, touchent le réel, atteignent un absolu.

On se rappelle la conférence que Bergson prononça au Congrès de Bologne en 1911 sur l'*Intuition philosophique*<sup>5</sup> et l'application qu'il en fit à la pensée de Spinoza, puis de Berkeley. La pensée philosophique est ainsi distincte mais inséparable des autres formes de la connaissance, en particulier de la pensée scientifique. Elle n'est pas simplement une synthèse des sciences, comme l'entendait Auguste Comte. Tenant compte de l'extériorité, mais s'attachant à l'intériorité, la pensée métaphysique, sans être une «généralisation de l'expérience» est une «*expérience intégrale*»<sup>6</sup>.

C'est ce souci d'une expérience intégrale qui amènera Bergson, dans *Les deux Sources de la morale et de la religion* (1932), à reconnaître la

---

<sup>2</sup> In *Revue de Métaphysique et de Morale*. Aujourd'hui, in *La pensée et le mouvant*. Paris 1934, p. 201.

<sup>3</sup> Ibid. pp. 42-55, 201.

<sup>4</sup> Ibid. p. 201, n. 1.

<sup>5</sup> In *La pensée et le mouvant*. Paris 1934, pp. 135ss.

<sup>6</sup> Souligné par Bergson: *Introduction à la métaphysique* sub fine. In: *La pensée et le mouvant*, p. 255.

portée métaphysique de l'expérience mystique, là surtout où le mysticisme s'achève en action, comme chez le Christ et chez les grands mystiques chrétiens.

Quasi contemporain de Bergson, *Maurice Blondel* (1861–1949), le philosophe de *L'Action* (1893), *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, en diffère profondément.

Nulle trace de pragmatisme chez lui, mais une philosophie à prolongement religieux, chrétien, d'inspiration augustinienne.

Insuffisance de la connaissance «notionnelle», conceptuelle, tel est le point de départ de Blondel. Car l'homme est de nature un être actif: «être, c'est agir». Or l'action est une synthèse du connaître, de l'être et du faire. Elle est un engrenage qui mène à l'infini; elle résulte aussi d'un appel venu de l'infini. Elle nous exprime et nous permet en même temps de nous dépasser. Un hiatus subsiste toujours entre notre vouloir et notre pouvoir, d'où notre inquiétude perpétuelle.

Aussi la philosophie ne doit-elle pas être exclusivement descriptive et explicative; elle doit nous aider à vivre et à agir, à prendre position; d'où un aspect normatif et judiciaire inéliminable. Il y a le plan *effectif* et le plan *réflexif*, tous deux indispensables, solidaires, en interaction.

L'homme, être incarné, libre et solidaire tout à la fois, moi pour d'autres moi, c'est ce que Blondel analyse, mettant en lumière la radicale insuffisance, l'incomplétude de l'homme, et son besoin cependant incoercible de plénitude. A ce moment vient l'appel à Dieu, l'hypothèse du surnaturel; celle-ci sera vérifiée par l'examen philosophique de la religion chrétienne; sur le plan réflexif le surnaturel est acceptable, sur le plan effectif l'homme agissant le déclarera réel.

Il y a ainsi continuité, de la pensée réflexive au problème religieux; mais Blondel a montré que l'autonomie philosophique n'en est pas menacée dans la «trilogie» que constituent des ouvrages longuement médités: *La Pensée* (1934), *L'Etre et les êtres* (1935), essai d'une ontologie concrète et intégrale, *L'Action* (1936–1937); cette «seconde Action» n'est pas la réédition de la thèse de 1893, republiée en 1950 seulement, après la mort de Blondel; puis vinrent *La philosophie et l'esprit chrétien* (1944–1946); *Exigences philosophiques du christianisme* (posthume 1950)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. Henry Duméry: *La Philosophie de l'Action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*. Préface de Blondel. Paris 1948; *Etudes blondéliennes*. Paris 1950ss.

La trilogie sur la pensée, l'Être et les êtres et l'action développe, commente la thèse de 1893, la dualité de la pensée savante et de la pensée vivante, le caractère normatif du plan *réflexif*, le rôle des causes secondes et de la cause première dans l'Agir.

Précurseur de l'«existentialisme chrétien» de Gabriel Marcel, Blondel a réintroduit, avant Bergson, le problème religieux dans la philosophie française. En sens inverse de celui de Kant, il a montré le lien de la philosophie théorique et de la philosophie pratique.

Louis *Lavelle* (1883–1951) fut, avec son ami René Le Senne, en 1934, le fondateur de la collection d'ouvrages «*Philosophie de l'esprit*» (Paris, Aubier) et l'initiateur de la collection de traités philosophiques parus sous le titre général *Logos* (Paris, PUF). Il s'agissait de restaurer une pensée systématique qui ose affronter tous les problèmes philosophiques, celui aussi de l'expérience spirituelle, et pas seulement les rapports des sciences et de la philosophie. Réaction contre l'idéalisme critique de Léon Brunschvicg, la «philosophie de l'esprit» fut une forme nouvelle du spiritualisme français, assez différente de celle qu'il prend chez Bergson, plus biranien, et chez Blondel et rappelant souvent Malebranche.

Lavelle et Le Senne étaient tous deux des disciples d'Octave Hamelin, le célèbre auteur de *l'Essai sur les éléments principaux de la représentation* (1907). Idéaliste synthétique, issu de Renouvier, Hamelin voyait l'essence de l'esprit dans l'acte d'émettre des relations, l'Acte étant l'absolu, et les relations les phénomènes. L'idéalisme de Hamelin culminait dans la catégorie supérieure de la personnalité. De là, Hamelin affirmait Dieu, et une relation, appelée plus tard théandrique, unissait Dieu à l'homme. Cet idéalisme s'achevait en spiritualisme chrétien.

De cette base, «on peut, comme l'a fait Louis Lavelle, écrit René Le Senne, se porter d'un seul élan au sommet du rapport et s'établir immédiatement par la pensée dans l'unité créatrice de l'Esprit divin, centre unique de la transcendance et de l'immanence... La fidélité quotidienne à cet optimisme héroïque consiste à trouver dans chaque événement du temps l'occasion de revenir vers la source éternelle d'où procèdent tous les événements, dans la mesure où ils enveloppent l'affirmation métaphysique. Par cette médiation... s'institue une participation de l'Être infiniment actif d'où procèdent toutes les valeurs. Dans cette participation participée, le moi écarte autant que possible ce qui serait de lui pour y trouver une confiance indépendante

des vicissitudes du temps, le principe de l'intelligibilité universelle, bref ce que Dieu doit mettre de lui-même dans notre foi<sup>8</sup>.»

Le Senne a ainsi caractérisé l'effort que Lavelle a exprimé dans sa *Dialectique de l'éternel présent*<sup>9</sup>; celle-ci part de l'expérience de l'Être, conçu comme Acte animant tout du dedans, examine les rapports du temps et de l'éternité, et en vient alors à l'Âme humaine, participant à l'Être. Les êtres singuliers y participent à la mesure de leur perfection. La métaphysique est «la science de l'intimité spirituelle» (*De l'intimité spirituelle*, pp. 96–116), source de notre liberté.

Présent éternel, donc pas d'évolutionnisme ni d'historicité, mais «présence totale».

Lavelle reconnaît que l'existence précède l'essence individuelle; celle-ci résulte d'une conquête de soi par soi et ne se fixe qu'a posteriori. Lavelle fit front avec fermeté contre l'ontologie de Sartre, si exclusivement négative, par ses œuvres morales autant que par ses œuvres métaphysiques, celles-là plus largement accessibles que celles-ci.

L'ontologie a mené Lavelle à l'axiologie. On sait que la philosophie des valeurs, née en Autriche et en Allemagne, a gagné plus tardivement la France. La philosophie des valeurs a été là aussi un renflouement de la métaphysique après le positivisme.

Le précieux *Traité des valeurs*<sup>10</sup> de Lavelle offre à la fois une histoire du problème et son exposé des valeurs fondées sur la participation. On s'étonne seulement de la place congrue réservée aux valeurs vitales.

Une précieuse synthèse de son œuvre, due au maître lui-même, s'intitule *Introduction à l'ontologie*<sup>11</sup> (et à l'axiologie, ajouterons-nous, car l'ouvrage traite précisément de la relation de l'être à la valeur). Aux trois catégories fondamentales de l'ontologie: être, existence, réalité, correspondent les trois catégories fondamentales de l'axiologie: bien, valeur, idéal. Le lien de ces deux séries permet de rendre compte de l'opposition de l'être et de l'apparence, d'expliquer la présence du

---

<sup>8</sup> D'Octave Hamelin à la *Philosophie de l'esprit*, in *Tableau de la philosophie contemporaine*, publié par Denis Huisman. Paris 1957, pp. 172–173.

<sup>9</sup> 1921–1951. Le t. V, *De la sagesse*, n'a pas été écrit. On en trouve cependant le résumé dans l'essai *La sagesse comme science de la vie spirituelle*, publié dans le recueil posthume *De l'intimité spirituelle*. Paris 1955, pp. 249–255.

Cf. Jean Ecole: *La métaphysique de l'Être dans la philosophie de Louis Lavelle*. Louvain 1957.

<sup>10</sup> Paris 1951–1955, 2 vol. de la collection *Logos*.

<sup>11</sup> Paris 1947.

mal dans le monde et de fonder l'être comme accomplissement de la valeur, comme Acte.

La pensée de *René Le Senne* (1882–1934) est essentiellement comme celle de son ami Louis Lavelle, un retour à la métaphysique, une «philosophie de l'esprit». Disciple indépendant d'Octave Hamelin, Le Senne en retient une préférence pour l'idéalisme, tout opposé à l'idéalisme critique de Léon Brunschvicg. Il se défie des synthèses achevées qui négligent la contingence foncière, le caractère fragmentaire de l'activité humaine. L'existence est le milieu où surgit la valeur (ou la moindre valeur ou la non-valeur). Celle-ci manifeste un arrière-plan de l'être, dont la pensée ne peut valablement faire fi. Les valeurs ne sont pas notre invention, mais elles s'offrent à notre découverte. Les quatre valeurs cardinales, le vrai, le beau, le bien, le juste convergent vers une valeur absolue, leur source commune, qui est Dieu. Les valeurs sont solidaires. On n'évitera le fanatisme qui absolutise indûment une valeur unique particulière, qu'en visant, par delà toute valeur déterminée, la valeur absolue. Le *Bréviaire de métaphysique axiologique*<sup>12</sup> condense admirablement la doctrine de Le Senne; «il y a . . . place, dit-il, au-dessus des métaphysiques doctrinales, pour une métaphysique existentielle»<sup>13</sup>, dont l'objet est d'aider l'homme à vivre, à surmonter les obstacles, à viser les vraies valeurs.

Auteur d'un *Traité de morale*<sup>14</sup>, pour qui la morale est condition de l'établissement d'une métaphysique, et non seulement son corollaire, caractérologue qui a fait école, ce qu'atteste son *Traité de caractérologie*<sup>15</sup>, Le Senne montre comment transformer un destin en une destination, par une participation de plus en plus réelle à la valeur absolue. Là apparaît alors le caractère profondément personnel que revêtent nos actualisations des valeurs, l'irréductibilité de la personnalité. L'homme est vraiment, selon l'expression de Gabriel Marcel, un *homo viator*. Le *Sein zum Tode* de Heidegger devient un *Sein zum Werte*. Du même coup réapparaît l'historicité de la conscience, ce qui nous éloigne du climat d'intemporalité, d'éternel présent, si antibergsonien, de la pensée de Lavelle. Mais nous sommes indubitablement plus proches du concret.

En Suisse romande, Arnold *Reymond* (1874–1958) s'attacha d'abord

---

<sup>12</sup> In *La découverte de Dieu*. Paris 1955, pp. 151–164.

<sup>13</sup> Ibid. p. 163.

<sup>14</sup> Dans la collection *Logos*.

<sup>15</sup> Cf. *La destinée personnelle*. Paris 1947.



à la doctrine de la contingence de son maître Emile Boutroux, doctrine qu'il prolongea dans le sens d'un spiritualisme chrétien; très attiré d'autre part par la philosophie des sciences, par l'épistémologie et la logique, il entendait bien aboutir à une métaphysique autonome, qui accorde son plein droit de cité à la pensée scientifique et à la pensée religieuse, soumises l'une et l'autre aux conditions inaliénables du jugement vrai.

En métaphysique, il souligne l'insuffisance du matérialisme et, contre son ami Léon Brunschvicg, l'insuffisance non moins nette de l'idéalisme même critique, simple matérialisme retourné, disait-il. Il s'agit là, en effet, de deux monismes, soulevant des difficultés analogues, mais inverses.

Usant d'une méthode historico-critique, Arnold Reymond voit dans le cogito cartésien la vérification d'une hypothèse métaphysique vérifiée sitôt conçue. Le cogito offre en effet une liaison privilégiée de la pensée et de l'être, qui ne peuvent cependant être ramenés à une unité absolue, comme le voulait Parménide. Le cogito désigne non une forme logique vide, mais un sujet actif et libre, auquel conviennent les attributs d'une personne. On voit comment le cogito se relie, dans la pensée d'Arnold Reymond, à sa *Philosophie spiritualiste*<sup>16</sup>, selon le titre de l'ouvrage où il a réuni ses principaux articles.

Un des effets du déclin du positivisme et du rationalisme a été une compréhension renouvelée de la *personne*.

La réalité et la valeur de la personne découlent historiquement de la foi chrétienne, puis, plus récemment, de la doctrine kantienne. Kierkegaard, en face de la doctrine hégélienne alors régnante, puis Nietzsche ont défendu isolément les droits de l'individu. En Suisse romande, Alexandre Vinet, puis Charles Secrétan ont représenté un personnalisme à base religieuse et métaphysique, auquel fit écho en France, le néo-criticiste Charles Renouvier (*Le Personnalisme*, 1903). Après 1930, depuis le développement de l'industrie et la montée de la menace totalitaire, nationale-socialiste et communiste, la philosophie de la personne regagna du terrain, s'opposant à la fois à l'existentialisme et au marxisme. Elle objecta aux existentialistes athées qu'il y a un salut pour l'homme, aux marxistes que le salut ne peut être exclusivement social, collectif; les conditions sociales de la vie sont certes

---

<sup>16</sup> Lausanne, Paris 1942; 2 vol. cf. surtout le tome I. Nous avons présenté cet ouvrage dans les *Studia philosophica*, t. 3 (1943) pp. 31 ss.

importantes et loin d'être toujours et partout satisfaisantes; mais elles ne résolvent pas à elles seules tous les problèmes humains.

Commençons par les fondements philosophiques posés par Max Scheler, par Martin Buber, puis nous esquisserons le personnalisme récent en France, de Maurice Blondel à la Revue *Esprit* (dès 1932).

La phénoménologie, dans son «retour aux choses elles-mêmes», rencontra aussi les personnes et leurs interactions; la connaissance d'autrui, absente chez Descartes, entrevue par Hegel dans sa *Phänomenologie des Geistes*, est un thème important des *Méditations cartésiennes* de Husserl, de *Sein und Zeit*, de Heidegger et de *l'Être et le néant*, de Sartre.

L'analyse phénoménologique des valeurs et de l'expérience morale conduisit Max Scheler au personnalisme dans *Der Formalismus der Ethik und die materiale Wertethik*<sup>17</sup> (1913–1916), le sous-titre en est significatif: *Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Scheler conteste que seule l'éthique formelle de la raison, selon Kant, puisse sauvegarder la dignité de la personne; elle le fait assurément mieux qu'une éthique des buts, mais n'en finit pas moins par subordonner la personne à une loi impersonnelle. Chez Kant, en effet, il est plus souvent question d'une autonomie de la raison que d'une autonomie de la personne.

L'être de la personne («eine konkrete Seinseinheit von Akten») n'est pas objectivable; c'est un irréductible, un incoordonnable, comme disait J.-J. Gourd; l'être de la personne n'est pas interchangeable non plus; il n'est saisi que par l'affectivité (amour, amitié).

Selon Scheler, la personne n'a pas seulement une existence individuelle, mais il existe aussi des *Gesamtpersonen*: l'Eglise, la nation, etc., ce que ne reconnaît pas Nicolai Hartmann dans son *Ethik*.

«L'index primitif du personnalisme», tel est, selon Gaston Bachelard, *Ich und Du*<sup>18</sup> (1923) de Martin Buber. Texte lyrique autant que descriptif, prophétique autant que philosophique. Il y a chez Buber le plan des relations personnelles, celui du toi et du moi, du tu et du je, et le plan des relations des personnes aux choses, le cela; le glissement dans l'anonymat, dans la masse accroît dangereusement le monde du cela.

---

<sup>17</sup> Traduit sur la 3<sup>e</sup> édition par Maurice de Gandillac, sous le titre *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. (Il eût mieux valu dire: l'éthique concrète des valeurs.) Paris 1955.

<sup>18</sup> *Je et tu*, trad. française de Geneviève Bianquis. Paris 1938. Préface de Gaston Bachelard.



Le monde du cela a sa cohérence dans l'espace et le temps, le monde du tu trouve la sienne dans le Tu éternel, véritable foyer, au sens optique du terme, des esprits et des âmes.

Un personnaliste religieux, tel fut aussi le philosophe russe Nicolas *Berdiaeff* (1874–1948), disciple de Dostoïevski et de Soloviev, qui a vécu comme réfugié en Allemagne, puis en France. Philosophe de l'existence concrète, lui aussi, nourri de la spiritualité de l'Eglise orthodoxe gréco-russe, Berdiaeff avait la possibilité d'un recul suffisant pour apprécier la civilisation de l'Occident, son fort et son faible. Il a bien montré dans la ploutocratie et dans le marxisme, qui en est le remède de cheval, les grands obstacles à une vie à la fois personnaliste et communautaire.

Personnalistes aussi sont nombre de philosophes français: Maurice Blondel, son ami l'oratorien Lucien *Laberthonnière* (1860–1933), auteur d'une *Esquisse d'une philosophie personnaliste*<sup>19</sup>, qu'il entendait, avec Pascal, comme une «métaphysique de la charité»<sup>20</sup>, Gabriel Marcel, puis René Le Senne et Gaston Berger, caractérologues, Maurice *Nédoncelle*, avec sa *Personne humaine et la nature* (1943), enfin Emmanuel *Mounier* (1905–1950), fondateur et directeur de la revue *Esprit*, dès 1932, comparable à maints égards à Péguy. Rappelons seulement *Révolution personnaliste et communautaire* (1935), *Personnalisme et christianisme* (1939). C'est aussi vers ces solutions que s'acheminait Simone Weil (1909–1943), dans ses œuvres toutes posthumes, après avoir traversé le marxisme et vécu elle-même la condition ouvrière à Paris, puis la condition paysanne en Provence, chez Gustave Thibon.

Revenons à la métaphysique pure avec le Belge Paul *Decoster* (1886–1939), dont l'itinéraire va d'un rationalisme radical par l'intuitionisme à un intellectualisme intégral (*Art et synthèse*, 1928, *De l'unité métaphysique*, 1934), de type fidèlement plotinien: procession et conversion; celle-ci, toujours inachevée, ne compense jamais la chute de la procession. La métaphysique transcende la philosophie; «il y a, écrit Decoster, des systèmes philosophiques; il n'est qu'une métaphysique»<sup>21</sup>.

La philosophie, qui se meut au niveau des problèmes, a besoin d'une métaphysique; celle-ci, par contre, n'a besoin de la philosophie que pour se communiquer à autrui. La métaphysique de Decoster est un

<sup>19</sup> Paris 1942, publ. par Louis Canet.

<sup>20</sup> Ibid. p. 453.

<sup>21</sup> *De l'Unité métaphysique*, p. 9.

actualisme, dont le plus haut degré doit être étranger à toute conscience et « régi par le principe interne d'autonomie qui a nom immédiate médiation »<sup>22</sup>.

Decoster a finalement passé, selon l'expression de M. Jacques Gérard, « de l'expérience métaphysique à la dialectique majeure »<sup>23</sup> dans son œuvre posthume *Positions et confessions* (1940).

La pensée absolue ne peut expliquer l'acte de la création, qui se déploie sur le plan théologique. Par le témoignage des mystiques et l'acte de foi, nous entrevoyons que Dieu, absolue liberté, est amour. Plotinien strict, Decoster s'interdit d'admettre la personnalité divine, et la révélation, contrairement à Bergson, plotinien aussi, mais non pas intellectualiste.

Rappelons que la métaphysique de Decoster a vivement intéressé chez nous Pierre Thévenaz (1913–1955), dans son essai *La notion de transcendance vers l'intérieur*<sup>24</sup>. La métaphysique est à ses yeux réflexivité vers l'intérieur, accès à une conscience grandissante de soi, à une prise de conscience de plus en plus aiguë de la condition humaine. Mais la philosophie, telle que la conçoit Thévenaz, est « sans absolu » ; dés-absolutisation de l'objet, puis de la raison, du sujet ; la philosophie doit parler de l'homme, non de Dieu à qui elle n'a pas accès ; mais elle se place devant Dieu et doit paradoxalement s'interdire tout jugement sur l'objet de la religion et sur la vérité religieuse ; cela aboutit inévitablement à une mutilation de la philosophie et à la rupture unilatérale de tout point de contact avec la théologie, laquelle cependant ne peut pas œuvrer sans une activité où la raison est impliquée<sup>25</sup>.

Très attaché à la cause de la métaphysique, M. Charles Werner ne la sépare pas de la philosophie de la religion. Dans *L'âme et la liberté, suivi d'un Essai d'une nouvelle Monadologie*<sup>26</sup>, M. Werner montre que la psychologie scientifique ne peut constituer toute la psychologie, que d'inévitables problèmes métaphysiques se posent où la science n'est pas compétente. Antérieurement, dans *Le problème du mal dans la pensée humaine*<sup>27</sup>, M. Werner y avait montré une réalité positive, pas

<sup>22</sup> Germaine Van Molle: *La philosophie de Paul Decoster*. Bruxelles 1940, p. 199.

<sup>23</sup> *La métaphysique de Paul Decoster*. Paris 1945, p. 252.

<sup>24</sup> Paru dans les *Studia philosophica*, 4 (1944), repris dans *L'homme et sa raison*, t. I, pp. 29ss. Neuchâtel 1956.

<sup>25</sup> *La condition de la raison philosophique*. Neuchâtel 1960 (posthume).

<sup>26</sup> Paris 1960.

<sup>27</sup> Lausanne 1944.

seulement une privation d'être, ou un moindre bien; il rattache l'origine du mal à un divorce du désir et de l'intelligence dans le monde, en s'inspirant des vues de Boehme et de Schelling.

Le renouveau de la métaphysique a été très sensible aussi en Italie, indépendamment même du néo-thomisme. A la *Filosofia dello spirito* de Benedetto Croce succéda l'idéalisme actualiste de Giovanni Gentile<sup>28</sup>. L'esprit y est conçu comme le libre créateur de la nature et de l'histoire, par une actualisation incessante, dont la plus haute manifestation est la philosophie<sup>29</sup>. Ce néo-hégélianisme a exercé une grande influence en Italie jusque vers 1945.

Une réaction très vive est venue: l'ontologie concrète de Pantaleo Carabellese (1877–1948) en est un bon témoin<sup>30</sup>. Comme lui disciple d'Antonio Rosmini (1797–1855), le plus grand philosophe italien du XIX<sup>e</sup> siècle, celui qui tenta le premier de remonter de la gnoséologie à l'ontologie et à l'anthropologie philosophique, M. Michele Federico Sciacca (né en 1908) a passé de l'idéalisme à un spiritualisme augustinien; il est un véritable chef d'école, le défenseur de *l'intériorité objective*<sup>31</sup>.

Contre l'immanentisme absolu de son compatriote sicilien Gentile, Sciacca montre qu'il n'y a pas de vraie intériorité sans transcendance. L'intériorité authentique déborde le cadre de la subjectivité; elle a une portée objective, en fournissant l'irrécusable témoignage qu'il y a du vrai. Aussi pose-t-elle la base d'une métaphysique personnaliste de l'expérience intérieure, par où la pensée accède à une nouvelle ontologie. La conscience intérieure de soi nous donne prise sur l'être, un être qui est essentiellement acte, comme l'a montré Louis Lavelle.

Platonicien et augustinien, M. F. Sciacca retient la preuve de l'existence de Dieu par la vérité et la vie de l'esprit, tant cognitive que morale; cette preuve lui paraît englober et valider l'argument ontologique de Saint Anselme et la preuve cosmologique d'Aristote et de Saint Thomas d'Aquin<sup>32</sup>. M. Sciacca s'apparente aussi à Maurice Blondel et surtout à la «philosophie de l'esprit» de Lavelle

---

<sup>28</sup> Sur l'un et l'autre, cf. Lucien F. Mueller: *La philosophie contemporaine en Italie et l'influence de Hegel*. Genève 1941.

<sup>29</sup> *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Firenze 1916.

<sup>30</sup> Cf. *La conscience concrète*. Choix et textes traduits. Paris 1955.

<sup>31</sup> Paru en français. Milano 1952.

<sup>32</sup> *L'existence de Dieu*, 1951. Trad. par Régis Jolivet de *Filosofia e Metafisica*. Brescia 1949. Préface de Louis Lavelle.

et de Le Senne. Disciple de Rosmini dont il a redressé l'interprétation idéaliste due à Gentile<sup>33</sup>, il ne veut pas d'une philosophie *ancilla scientiae*; moins encore d'une philosophie qui se réduirait à la théorie de la connaissance ou même à la seule logique, comme le veut aujourd'hui le néo-positivisme logique de Vienne et de Cambridge.

Bien plus, la philosophie doit s'attacher à *toutes* les formes de l'expérience humaine, esthétique et religieuse autant que scientifique. Son domaine, c'est *l'expérience intégrale*, expression par laquelle M. F. Sciacca caractérise son programme («Filosofia dell'integralità»).

La pensée de M. F. Sciacca, très agissante aujourd'hui en Italie<sup>34</sup>, en France, dans le monde hispano-américain<sup>35</sup>, se meut comme celle de Lavelle dans un éternel présent. Aussi son augustinisme est-il plus platonicien et plotinien que paulinien. Il prolonge et renouvelle l'opposition de Rosmini, le philosophe de Stresa, au criticisme kantien et à l'idéalisme transcendantal et culmine lui aussi dans une anthropologie philosophique personnaliste.

## II.

Dans quelle mesure la *phénoménologie* d'Edmund Husserl (1859–1938), si influente aujourd'hui, appartient-elle à notre sujet? Tout dépend, nous semble-t-il, de ce que l'on envisage: le *husserlisme de fait*, ou le *husserlisme de droit*. Le premier entend rester en deçà de la métaphysique, le second y tend *nolens volens*.

Le husserlisme de fait, celui qu'a pensé et voulu affirmer Husserl, pose le fondement des sciences particulières sur une base rationnelle inattaquable, sur des évidences premières en deçà de toute doctrine particulière. La phénoménologie est alors une méthode de connaissance et, en même temps, une *Grundwissenschaft*, une science fondamentale. Elle résulte de l'application de la méthode des réductions, de la saisie des essences par la *Wesensschau*.

Que la phénoménologie ne soit même qu'une méthode, comme l'analyse réflexive qu'elle a supplantée en France, ou qu'elle soit, comme le montre M. André de Muralt dans *L'idée de la phénoménologie* (1958), une logique transcendantale, il n'en subsiste pas moins qu'il

---

<sup>33</sup> Dont l'*Histoire de la philosophie* d'Emile Bréhier est malheureusement encore tributaire.

<sup>34</sup> Cf. *Studi in onore di M.F. Sciacca*. Milano 1959.

<sup>35</sup> *El pensamiento de M.F. Sciacca. Homenaje*. Buenos Aires 1959.

existe un husserlisme de droit, ce que la phénoménologie contient implicitement, une fois admis le projet initial, même si Husserl n'est pas allé jusqu'au bout de sa pensée.

Un des meilleurs interprètes de Husserl, M. Wilhelm Szilasi, dans son *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*<sup>36</sup>, y voit au fond un «transzendentaler Positivismus»<sup>37</sup>. Bien entendu, ce positivisme ne porte que sur les structures de l'ego transcendantal.

C'en est assez, nous semble-t-il, pour qu'une métaphysique soit impliquée dans la phénoménologie ainsi comprise. La seconde réduction phénoménologique ouvre la porte à un transcendantalisme, d'orientation idéaliste; les *Ideen I* et les *Cartesianische Meditationen* le confirment. C'est bien ainsi, d'ailleurs, que l'ont compris les premiers disciples de Göttingue, qui se sont alors séparés du maître. C'est de ce seuil aussi que Max Scheler, toujours très indépendant, puis Nicolai Hartmann, sont partis dans leur direction propre.

Historiquement, la phénoménologie, en déclassant le matérialisme et le naturalisme, a ainsi contribué au renouveau de la métaphysique, quelles qu'aient pu être à cet égard les intentions de son initiateur, notamment dans *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911). La doctrine nouvelle, parallèlement à d'autres, comme le bergsonisme, a aidé à dépasser le positivisme de Comte, et la *Weltanschauungsphilosophie*.

Mais, en vertu de ses propres principes, la phénoménologie ne peut constituer à elle seule toute la philosophie, pas plus que jadis la seule critique kantienne ou aujourd'hui l'analyse du langage. C'est le mérite de Nicolai Hartmann de l'avoir montré, par son œuvre, plus nettement que personne.

Max Scheler (1874–1928) fut un métaphysicien de race, cela au cours des différentes phases de sa mobile pensée.

Au-delà du savoir positif, le plus souvent acquis inductivement, vient selon Scheler la connaissance philosophique des essences, de la «Washeit», que nous donne la méthode phénoménologique, la seule réduction eidétique. Cette connaissance constitue un a priori, lequel a un contenu («materiales Apriori»).

L'a priori n'est pas le rationnel seul. «L'ordre du cœur», selon Pascal, celui du sentir selon J.-J. Rousseau, le monde de l'émotion, de l'amour et de la haine sont eux aussi a priori («emotionaler

---

<sup>36</sup> Tübingen 1959.

<sup>37</sup> P. 116.

Apriorismus» dit Scheler, avant le Bergson des *Deux sources de la morale et de la religion*; Scheler ne devait pas connaître cet ouvrage qu'il attendait impatiemment).

Le savoir qui permet l'action, puis le savoir qui cultive et humanise l'homme, sont couronnés par le savoir qui sauve («Erlösungswissen»), celui qu'apportent la métaphysique et la religion<sup>38</sup>.

L'activité de l'a priori émotionnel nous ouvre seul le monde des valeurs, pour lequel l'entendement à lui seul est aveugle. Les valeurs nous sont données; elles ne sont ni des choses, ni un simple reflet de nos besoins. Leur structure précède la conscience que nous en prenons. Elles ressortissent au monde des qualités, accessibles aux personnes seulement. Nous l'avons dit à propos du personnalisme et de la *Wertethik*.

Le personnalisme caractérise aussi la philosophie religieuse de Scheler, au temps de *Vom Ewigen im Menschen* (1921), d'esprit augustinien. Dieu est le macrocosme, l'homme le microcosme. La religion repose sur elle-même, car la vérité métaphysique demeure hypothétique.

Plus qu'aucun autre philosophe contemporain, Scheler a valorisé affirmativement l'affectivité, de *Wesen und Formen der Sympathie*<sup>39</sup> (1923) jusqu'au panenthéisme final (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*<sup>40</sup>, 1928). Il a combattu les interprétations intellectualistes et naturalistes, freudiennes en particulier, de l'affectivité. L'amour est un acte original émanant d'une personne et s'adressant à une personne, seule porteuse de valeurs. On comprend que Scheler se soit attaché de plus en plus à l'anthropologie philosophique, qu'il a beaucoup contribué à placer au centre des préoccupations de notre temps, avant la crise aiguë de la civilisation qui a caractérisé les années 1930 et suivantes. Scheler a relevé le disparate de nos idées sur l'homme, conception théologique provenant de l'Ancien Testament, conception philosophique classique provenant des Grecs, conception scientifique moderne provenant des sciences naturelles; il a tenté les harmoniser et de les refondre, dans ses dernières recherches

---

<sup>38</sup> Cf. *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925), repris dans *Philosophische Weltanschauung* (Bern 1954). Cette conférence marque le début de la troisième période de la pensée de Scheler.

<sup>39</sup> Trad. française *La nature et les formes de la sympathie*. Paris 1928.

<sup>40</sup> Trad. française *La situation de l'homme dans le monde*. Paris 1951.



métaphysiques<sup>41</sup>. Elles ressemblent sur plusieurs points à ce que nous allons caractériser comme un organicisme psychobiologique. Scheler a fait en sens inverse le chemin de Bergson, de *L'Evolution créatrice* aux *Deux sources de la morale et de la religion*, mais il reste aussi antipositiviste que lui. Ce *Gottsucher* n'a pu nous donner la métaphysique qu'il annonçait depuis longtemps. Ce penseur si spontané, si peu professoral d'allure, inoubliable à ceux qui l'ont entendu, n'a pu nous laisser que des esquisses fragmentaires de sa dernière pensée<sup>42</sup>.

La pensée de Nicolai *Hartmann* (1882–1950) doit quelque chose à la phénoménologie, mais rien aux philosophies de l'existence. Elle représente un retour méthodique à la métaphysique, à l'ontologie, retour d'autant plus frappant que Hartmann fut l'élève des néo-kantiens de Marbourg. Il s'en dégagea dès les *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921)<sup>43</sup>. Ces *Principes d'une métaphysique de la connaissance* ne veulent pas être une nouvelle métaphysique, mais une théorie de la connaissance dont le fondement est métaphysique.

Connaître n'est pas inventer, créer, mais découvrir. Aussi la connaissance ne se limite-t-elle pas à ses aspects psychologiques et logiques; elle a une dimension ontologique, elle est une saisie de l'être, d'un objet non modifié par l'activité d'un sujet (sauf en microphysique et en microbiologie, savons-nous aujourd'hui). La métaphysique n'a plus pour objet, selon Hartmann, Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme, mais le problème de l'Etre, spécialement sous l'aspect de l'irrationnel, de l'irrationnalisable qui subsiste dans l'Etre, le rationalisable étant plutôt du domaine de l'ontologie. La métaphysique doit se placer en deçà du réalisme et de l'idéalisme.

La méthode phénoménologique, à laquelle recourt Hartmann, met en lumière la transcendance de l'objet et son être en soi. Mais la phénoménologie ne peut pas nous donner plus que les phénomènes. Hartmann pratique bien la réduction eidétique, la détection de

---

<sup>41</sup> *Mensch und Geschichte* (1926), repris dans *Philosophische Weltanschauung*. Bern 1954.

<sup>42</sup> Depuis 1954 paraissent à Berne, chez Francke, les *Gesammelte Werke*, qui comprendront treize volumes, révisés et munis d'index par M<sup>me</sup> Maria Scheler. M. Maurice Dupuy a consacré ses deux thèses de Sorbonne à Max Scheler: *La philosophie de Max Scheler* et *La philosophie religieuse de Max Scheler*. Paris 1959. Cf. antérieurement Ph. Muller: *De la psychologie à l'anthropologie. A travers l'œuvre de Max Scheler*. Neuchâtel 1946.

<sup>43</sup> 2. Aufl. 1925. Traduction française de Raymond Vancourt. Paris 1945/1946. 2 vol. (Philosophie de l'esprit). Cf. la préface du traducteur.



l'essence, mais il refuse la réduction transcendantale, l'épochè, qui met le monde hors circuit, parce qu'elle enveloppe une position idéaliste, immanentiste. L'intentionnalité elle-même ne nous livre que l'aspect psychologique du phénomène, non son aspect métaphysique. (Ici, remarquons-nous, Husserl aurait sacrifié au psychologisme sans s'en douter!)

Pas de métaphysique sans critique, disait Kant. Oui, dit Hartmann, mais pas non plus de critique sans métaphysique. La théorie de la connaissance est déjà une première prise de position métaphysique; elle ne peut pas rester neutre en ces matières. Métaphysique et théorie de la connaissance se conditionnent réciproquement.

Pas non plus d'autonomie radicale de la pensée, laquelle n'est pas créatrice, non constructive (il y aurait lieu, me semble-t-il, de distinguer entre divers plans de connaissance).

Hartmann a bâti une ontologie, non pas dogmatique et constructive, mais critique et analytique. On en connaît les témoins successifs: *Das Problem des geistigen Seins* (1933), *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938), *Der Aufbau der realen Welt* (1940), *Philosophie der Natur* (1950). Si l'on ajoute à ces œuvres l'*Ethik* (1926) et une *Ästhetik* (1953), l'une et l'autre accordées à l'ontologie critique, on voit que Nicolai Hartmann a réalisé une œuvre monumentale, qui cherche encore sa pareille en notre temps.

Un fondement métaphysique est sous-jacent à toutes les sciences et à toutes les activités de l'homme. Mais il est impossible de résoudre les vrais problèmes métaphysiques. Aussi le temps des systèmes clos est-il révolu. Ce qu'il en reste de valable, c'est ce en quoi ils ont éclairé les problèmes, et dans la mesure où ils l'ont fait. Bien poser les problèmes est l'essentiel de ce qu'il est possible de faire en philosophie.

Contrairement au criticisme, Hartmann affirme l'existence d'un en soi des choses, lié au fait que l'être réel nous est donné. A ses yeux, toutefois, l'argument décisif, c'est l'existence des personnes telle que nous l'éprouvons, avec sa charge émotive particulière. L'être d'autrui est d'autant plus réel qu'il nous reste plus énigmatique.

L'ontologie de Hartmann analyse avec beaucoup de minutie l'être réel et l'être idéal, celui-ci sous la double forme des êtres mathématiques et des valeurs. Combinés avec l'essence (Sosein) et avec l'existence (Dasein), l'être réel et l'être idéal donnent quatre formes, essence et existence tout à tour réelles et idéales. Très importante est

la division quadripartite de l'être, en quatre couches ou strates superposées (Seinsschichten) : niveaux inorganique, organique ou vital, psychique (seelisch) et spirituel (geistig). Comme Scheler, Hartmann affirme que ce qui est supérieur en valeur est inférieur en force, en capacité spontanée d'affirmation, et réciproquement. Ainsi les valeurs intellectuelles et spirituelles sont les moins assurées d'être actualisées par nous. De plus, chaque couche d'être est autonome par rapport à la couche inférieure, laquelle lui est indifférente. La matière ne comporte pas nécessairement la présence de phénomènes vitaux ; elle ne détermine pas non plus leur spécificité ; l'être psychique paraît coextensif au vital. L'être spirituel est particulier à l'homme. Il représente un élément nouveau par rapport au psychisme, élément largement transintelligible. Cette indépendance relative fonde la liberté.

Hartmann distingue dans l'être spirituel l'être personnel, l'être objectif et l'être objectivé. Les deux premiers sont liés à la présence d'un être vivant doué d'existence temporelle.

L'esprit individuel est seul doué de conscience personnelle. L'esprit objectif est lui aussi réel, lié à une historicité (ainsi l'esprit de l'hellénisme ou d'une langue de civilisation). Il ne s'identifie pas avec l'inconscient ou avec un esprit supra-conscient ; il ne se manifeste qu'au moyen d'individus empiriques, c'est-à-dire de manière toujours inadéquate. Nul ne l'épuise.

L'esprit objectivé comporte deux couches inséparables : une image sensible et un contenu spirituel. Les émanations de l'esprit objectivé sont alors indépendantes des êtres individuels vivants, telles les œuvres de l'art et de la science, une fois mises au jour.

Faisant large dans la réalité la place de l'irrationnel, de l'alogique, du transintelligible, Hartmann n'est donc pas un intellectualiste. Il faut le souligner, car la présentation très ordonnée de ses ouvrages, comme jadis celle de ses cours, révèle un grand souci des structures rationnelles, en quoi il faisait, à l'Université de Cologne, contraste avec Max Scheler. On comprend que Hartmann ait aussi abordé d'autres terrains que celui de la connaissance et de l'ontologie, ainsi l'éthique et l'esthétique, bien entendu liées à ses vues en ontologie et en métaphysique ; c'est à ce titre que nous en parlons ici.

L'*Ethique* de Hartmann, traduite en anglais<sup>44</sup>, est comme celle de

---

<sup>44</sup> *Ethics*, translated by Stanton Coit, introduction by J.H. Muirhead. London 1932, 3 vol. Elle a eu beaucoup de succès auprès des « églises éthiciennes », si caractéristiques du monde anglo-saxon.

Scheler, une éthique concrète des valeurs; elle prend son point de départ dans l'analyse phénoménologique de la vie morale et se souvient souvent de l'*Ethique à Nicomaque*, d'Aristote, comme aussi de Nietzsche. Vient ensuite une axiologie des mœurs, l'analyse des valeurs morales, enfin une métaphysique des mœurs. Hartmann y discute l'antinomie de la nature, régie par la causalité efficiente, et de la volonté libre, qui ressortit à la causalité par une liberté capable de se poser des fins. A ses yeux, le problème de la liberté se pose au-delà de la dualité du déterminisme et de l'indéterminisme. Dans un monde aux multiples couches d'être, la liberté ne constitue pas une exception, mais un cas nouveau de l'indépendance (limitée sans doute) d'un niveau d'être par rapport aux niveaux inférieurs. La causalité par la liberté qui se propose des fins suppose une détermination de plus que la simple causalité efficiente.

L'*Esthétique* de Hartmann est assez proche de celle de Kant quand il s'agit de décrire le plaisir esthétique. Elle y joint l'analyse de la structure ontologique de l'œuvre d'art et de la valeur esthétique. Un Français pensera à ce propos à la *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, de Mikel Dufrenne (1953), que Hartmann n'a pas pu connaître.

Le fondement ontologique en est la présence de deux couches d'être, un élément emprunté au monde réel, l'autre au monde irréel, plus significatif. La distinction de ces deux éléments n'est possible qu'à l'analyse philosophique de l'esthéticien; impossible à qui goûte seulement l'œuvre d'art, elle l'est plus encore au créateur lui-même, à qui elle serait nuisible. La fusion intime de ces deux éléments est indispensable à la création et au plaisir artistiques. Par l'imagination, l'élément réel «symbolise» l'élément idéal, plus proche de l'artiste créateur. Les valeurs esthétiques sont bien entendu irréductibles aux valeurs de la connaissance et de la morale, mais plus difficiles à saisir et à caractériser.

C'est ici le lieu d'évoquer l'œuvre bien connue de Paul Haeberlin (1878–1960), dont le centre est une ontologie<sup>45</sup>. Le point de départ en est la connaissance a priori, contenue dans le *Ich bin*, source de la *Urwahrheit*. L'ontologie de Paul Haeberlin éclaire les dualités de l'un et du multiple, puis de l'être et du devenir. De là, elle situe l'homme<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> *Naturphilosophische Betrachtungen*. Zürich 1939–1940.

<sup>46</sup> *Der Mensch*. Zürich 1941. Un texte inédit, plus bref, a été traduit en français par Pierre Thévenaz et parut sous le titre *Anthropologie philosophique*. Paris 1943 (Nouvelle Encyclopédie philosophique).

Ontologie réaliste, très optimiste de ton ; à ses yeux, il n'y a que des sujets ; c'est donc aussi une monadologie<sup>47</sup>, mais les monades ont des fenêtres, et leur interaction est un important sujet d'étude pour Haeberlin anthropologue, psychologue, pédagogue. Vous savez ce que signifiait pour lui la *Begegnung* dans l'anthropologie philosophique, dont il nous a entretenu encore en 1960 au précédent Symposium de notre Société, dont il fut l'un des fondateurs, comme de l'*Institut d'anthropologie philosophique*.

### III.

La phénoménologie, qui est un essentialisme, s'est prolongée en de nouvelles ontologies, avec d'importantes conséquences pour l'anthropologie philosophique et la doctrine des valeurs. Puis sont apparues les diverses philosophies de l'existence. Celles-ci ont beau user de la méthode descriptive de la phénoménologie husserlienne, elles n'en sont pas moins étrangères à sa visée centrale, c'est-à-dire au souci de la rationalité. Elles déclarent bien viser au-delà de l'existence, mais par le chemin de l'existence. Or, et nous le savons mieux après guerres et révolutions, l'existence est foncièrement ambiguë, ambivalente. L'homme est un être plongé dans le flux d'une évolution historique. Cette historicité s'étend à sa pensée, aux normes de cette pensée, c'est-à-dire beaucoup plus loin que ne l'admettaient Vico, Herder, Hegel, Comte, les penseurs anticartésiens qui ont pris conscience de cette dimension nouvelle de l'humain. Si les sciences historiques sont une conquête du XIX<sup>e</sup> siècle, la prise de conscience de l'historicité de l'esprit humain fut naturellement plus tardive, elle est le fait de la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle.

La diversité bien connue des philosophies de l'existence, héritières de Kierkegaard, tient à la grande part d'irrationnel, inhérente à l'existence individuelle. Par leur souci du concret vécu, ces diverses philosophies ont enrichi l'anthropologie philosophique, comme l'ont fait les nouvelles ontologies. Au reste, analyse et ontologie de l'existence sont liées chez le premier Heidegger, celui de *Sein und Zeit* (1927), et cela jusqu'à sa « Kehre des Denkens », le retournement de la pensée, après 1940.

Il est difficile de situer dans ce panorama un penseur comme

---

<sup>47</sup> Cf. *Philosophica perennis*. Berlin, Heidelberg, 1952. C'est le testament philosophique de Paul Haeberlin. Cf. *Im Dienste der Wahrheit. Paul Haeberlin zum 80. Geburtstag*. Bern 1958.

*Martin Heidegger*, qui relève à la fois de la philosophie de l'existence et de l'ontologie. Sa pensée est difficile à saisir, même pour ses compatriotes, et sa langue volontairement personnelle au possible.

Disciple infidèle de Husserl, Heidegger part du fait de notre présence au monde («In-der-Welt-sein»), s'attache, dans *Sein und Zeit* (1927), à l'existence humaine, au *Dasein*, comme au meilleur témoin de l'Etre, qui est le but visé, par une série d'analyses de l'existence, inauthentique et authentique, du souci, de l'angoisse, curieusement privilégiée, de la temporalité. Ces analyses ont fait le succès de Heidegger; l'«analytique existentielle» mène à l'ontologie fondamentale, la question de l'Etre devient celle du *sens* de l'Etre.

*Kant und das Problem der Metaphysik* (1929)<sup>48</sup>, prolongement plutôt que commentaire de la *Kritik der reinen Vernunft*, montre dans l'ontologie fondamentale l'instauration du fondement de la métaphysique, par le moyen nouveau de l'imagination transcendante. Primat de droit de l'ontologique sur l'ontique, de l'existential sur l'existentiel, de l'Etre sur les étants. C'est l'«ontologische Differenz».

*Was ist Metaphysik?* (1929), augmenté dès la 4<sup>e</sup> édition (1943) d'une Postface, dès la 5<sup>e</sup> édition (1949) d'une importante introduction, soulève la question centrale reprise de Leibniz: «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?» C'est selon Heidegger la question métaphysique par excellence, celle qui regarde en face le néant. On se rappelle cependant l'analyse célèbre que Bergson a faite du néant dans *L'Evolution créatrice* (1907), mettant en lumière notre illusion à ce sujet, due aux habitudes nées de l'action: «... la réalité comble un vide, et le néant, conçu comme une absence de tout, préexiste à toute chose en droit, sinon en fait»<sup>49</sup>, illusion tenace de l'esprit humain, dit Bergson, et que Heidegger ne paraît pas soupçonner, bien que lui aussi, comme Bergson, installe l'Etre dans le temps, qu'il ait une conscience aiguë de la temporalité, de l'historicité du monde.

Certes, comme nous le dit Heidegger, nous éprouvons le sentiment que «das Wunder aller Wunder», c'est que «Seiendes ist»<sup>50</sup>. Aussi Heidegger va-t-il tenter de remonter de la position classique du problème de l'Etre au fondement de la métaphysique. «Nach der Über-

---

<sup>48</sup> Introduction et traduction par A. de Waelels et W. Biemel. Paris 1953.

<sup>49</sup> Ibid. chap. IV, p. 322.

<sup>50</sup> *Was ist die Metaphysik?*, trad. française de Henry Corbin: *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris 1938.



livraison comprend la Philosophie sous la question de l'être la question du  
 l'être en tant que l'être. Elle est *la* question de la Métaphysique. La  
 réponse à cette question se fonde sur une interprétation de  
 l'être, qui dans l'indéterminé demeure et la base et le fondement pour la  
 Métaphysique fournit. La Métaphysique ne va pas dans son fondement  
 en arrière<sup>51</sup>.» «Cet arrière», dit-il dans la préface de *Zur Seins-  
 frage*<sup>51</sup>, explique la «Introduction» à *Was ist Metaphysik?* Ce «Rück-  
 gang in den Grund der Metaphysik» substitue au problème des étants  
 celui, plus ultime, de l'Être, dont la vérité doit être écoutée par le  
 philosophe. C'est la «Kehre des Denkens», le retournement de la  
 pensée de Heidegger, amorcé dès *Vom Wesen der Wahrheit* (1943).

L'*Einführung in die Metaphysik*, cours professé en 1935, mais publié  
 en 1953<sup>52</sup>, commentée par Jean Wahl<sup>53</sup>, expose et développe sur le  
 plan linguistique les vues du premier Heidegger. Mais, depuis la  
 «Kehre des Denkens», la métaphysique classique, qui a oublié l'Être  
 pour les étants, doit à son tour être dépassée par un retour à l'Être,  
 et l'attention à sa *Ursprache*, qui émane de la Dichtung, communica-  
 tion de l'Être et, selon Heidegger, des dieux au poète. La poésie  
 supplante ici la métaphysique. C'est l'«Überwindung der Meta-  
 physik», le dépassement de la métaphysique, dont Heidegger parle  
 dans un des *Vorträge und Aufsätze*<sup>54</sup> (1954). L'Être lui-même s'est  
 dispersé dans les étants. C'est pourquoi les disciples de Heidegger  
 estiment qu'il n'a pas encore donné lui-même une réponse à la ques-  
 tion de l'Être, si tant est que lui-même ou un autre puisse la donner.

M. Max Müller, dans sa *Crise de la métaphysique*<sup>55</sup>, explique que la  
 «pensée de l'être» est un «apriorisme empirique», que l'être est  
 «l'unique a priori transcendantal»<sup>56</sup>.

Le volumineux et récent ouvrage de Heidegger sur *Nietzsche*<sup>57</sup>,  
 texte de cours antérieurs à 1940, avec des adjonctions, voit dans la  
 pensée de Zarathoustra la dernière forme occidentale de la méta-  
 physique. Celle-ci est «Geschichte des Seins», lointaine confirmation

<sup>51</sup> Frankfurt 1956, p. 5.

<sup>52</sup> Traduction française de Gilbert Kahn. Paris 1958.

<sup>53</sup> Wahl Jean. *Vers la fin de l'ontologie*. Paris 1956.

<sup>54</sup> *Dépassement de la métaphysique*, dans les *Essais et conférences*, trad. par André  
 Préau. Paris 1958.

<sup>55</sup> Paris 1953, texte trad. de l'allemand.

<sup>56</sup> Ibid. p. 87.

<sup>57</sup> Pfullingen 1961, 2 vol.

de *Sein und Zeit*. Mais la métaphysique classique a eu le tort de considérer l'Être comme connu de soi, *selbstverständlich*. Aujourd'hui, après la prédication du retour éternel, «l'achèvement de la métaphysique ramène l'étant à l'abandon à l'Être»<sup>58</sup>. C'est la fin de la coupure du sujet et de l'objet.

On peut à bon droit se demander si le dernier Heidegger parle encore en philosophe, ou plutôt en poète, en prophète ou en mystique. Nicolai Hartmann<sup>59</sup> pensait que Heidegger avait quitté le plan proprement philosophique, et il n'a pas été seul de son avis. Chez nous, tel fut aussi le cas de Pierre Thévenaz<sup>60</sup>. Quoi qu'il en soit, même si l'on fait de justes réserves sur son caractère abusivement subjectif, cette pensée de Heidegger manifeste du moins clairement la pérennité d'un plan de la réalité et de la vérité transcendant au plan de la science et de la technique. L'être, oublié sous l'action aliénante de la technique, nous sera rendu par la poésie, comme l'a annoncé Rilke, dans les *Duineser Elegien*, la huitième notamment («Das Offene»).

Karl Jaspers, dont l'enseignement philosophique a honoré l'Université de Heidelberg, puis, de 1948 à 1961, celle de Bâle, est un métaphysicien qui renonce à toute ontologie. Il n'y a pas de système de l'existence; l'être est irrémédiablement déchiré, brisé. Jaspers, qui dispose de l'expérience non négligeable d'un psychiatre réputé, décrit les situations typiques et les situations-limites de la condition humaine, matière de ses méditations.

On peut, estime-t-il, envisager l'être de trois manières: comme *Dasein*, ou être empirique, comme *Existenz*, ou âme qui résiste à l'objectivation, et comme *Transzendenz*, manifestation de l'*Umgreifendes*, de l'*Englobant*, réalité qui embrasse et dépasse tous nos horizons. De là, les trois parties de la monumentale somme de Jaspers: *Philosophie* (1932)<sup>61</sup>: orientation dans le monde, éclaircissement de l'existence, métaphysique.

---

<sup>58</sup> «Die Vollendung der Metaphysik richtet das Seiende in der Seinsverlassenheit ein.» Ibid. II, p. 471.

<sup>59</sup> Lettre au traducteur français des *Principes d'une métaphysique de la connaissance*, M. Raymond Vancourt. Préface du dit ouvrage, t. I, p. 29, n.l. Paris 1945.

<sup>60</sup> *Le dépassement de la métaphysique*, in *L'Homme et sa raison*. Neuchâtel 1956. t. I, pp. 231 ss.

<sup>61</sup> L'édition de 1955 est augmentée d'un *Nachwort*. Une traduction française, due à M<sup>lle</sup> Jeanne Hersch, est en préparation.



Il y a ainsi une triple opération de transcender («transzendieren»), chacune permettant seule de franchir le seuil suivant : passage à la limite du monde empirique, du *Dasein* à l'*Existenz*; passage à l'Englobant, où la raison ni le concept ne suffisent plus, où la langue et la pensée deviennent symboliques.

L'orientation dans le monde met en relief, entre autres, l'impossibilité d'une image unifiée du monde; la matière, la vie, le psychisme, l'esprit restent irréductibles. Le positivisme et l'idéalisme sont deux orientations philosophiques fermées. Le positivisme, en particulier, aveugle à la théorie de la connaissance et à la métaphysique, est une forme absolutisée de la pensée mécaniste et du savoir contraignant. Positivisme et idéalisme méconnaissent tous deux l'expérience spirituelle et l'individualité, au profit du seul être objectivé ou objectivable.

On se rappelle que dans cette première partie Jaspers clarifie aussi les rapports réciproques de la philosophie avec les sciences, l'art, la religion, tous irréductibles les uns aux autres. Son attitude envers la religion, à la fois indépendante et attentive aux valeurs positives de la tradition chrétienne, a été précisée dans *Der philosophische Glaube*<sup>62</sup> et dans la *Festschrift* offerte à M. Heinrich Barth sous le titre *Philosophie und christliche Existenz*<sup>63</sup>.

L'orientation spirituelle constitue la seconde partie de l'itinéraire philosophique de M. Karl Jaspers. L'existence spirituelle se refuse, par principe, à l'objectivation, sans être elle-même pure subjectivité pour autant, ainsi que l'a montré de son côté Nicolas Berdiaeff. L'éclairement de l'existence fait usage de concepts spécifiques : la communication, dont l'absence équivaut à une asphyxie, la situation et l'historicité, la liberté et la culpabilité, la souffrance et la mort. Les situations-limites (Grenzsituationen) sont ici particulièrement révélatrices de l'être; elles sont un élément inévitable de la condition humaine. La liberté, en particulier, s'affirme sur un plan supérieur à la dualité du déterminisme et de l'indéterminisme. Elle ne peut être, estime Jaspers, ni prouvée, ni réfutée dans son affirmation. On en prend seulement conscience dans le choix, la décision, l'engagement. L'existence ne peut comme le *Dasein* faire l'objet d'une connaissance scientifique.

L'être véritable est transcendance cachée, qu'une théologie négative peut seule éclairer. Aussi la méthode de la métaphysique sera-t-

---

<sup>62</sup> Zürich 1948. Trad. française de Mlle J. Hersch et H. Naef. Paris 1953.

<sup>63</sup> Basel 1960.

elle soit le transcender formel, qui dépasse les catégories du *Dasein* et de l'*Existenz*, soit les relations existentielles à la transcendance (le défi et le don de soi, la chute et l'élévation de l'*Existenz*, la règle quotidienne et la passion nocturne, le multiple et l'un), soit enfin la lecture des «chiffres», le déchiffrement des signes symboliques de l'être. Tout peut ainsi devenir chiffre pour chacun. Mais le signe par excellence de la transcendance, c'est l'échec, terme de toutes les entreprises humaines. L'expérience de l'être culmine dans celle de l'échec.

S'il fallait caractériser l'attitude de Jaspers par une image empruntée aux arts plastiques, je choisirais la célèbre gravure sur cuivre d'Albert Dürer *Ritter, Tod und Teufel, Le Chevalier, la Mort et le Diable*. Cette image célèbre avait déjà paru à Nietzsche, alors à Bâle disciple de Schopenhauer, illustrer la condition humaine, le courage malgré l'insécurité, la précarité essentielles de la vie. La lucidité courageuse de Jaspers lui a permis de traverser, infiniment mieux que Heidegger, les années de retour à la barbarie, d'éviter toute compromission, mieux encore d'éclairer son peuple à l'heure du redressement.

De son propre aveu, Gabriel Marcel n'est pas un philosophe que l'on puisse résumer. Esprit intuitif, d'une riche affectivité, l'effort constructeur d'un Lavelle lui est interdit. Musicien et auteur dramatique, il est l'homme du témoignage et de la méditation qui suit librement sa voie.

La clé de cette pensée, c'est l'essai intitulé : *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (1933)<sup>64</sup>. L'homme d'aujourd'hui a perdu le sens de l'être; son être se réduit pour lui à son fonctionnement sur les plans biologique, psychique et social. La technocratie, fille de l'esprit d'abstraction, fonctionnarise l'homme.

Il n'y a pas un problème de l'être et du mal, mais un mystère de l'être et du mal. Un problème est fait de données qui me restent extérieures; là où je fais partie des données, comme tout homme, il y a mystère. Ici, pas d'objectivité possible, mais seulement méditation, recueillement. Le cogito de Descartes, où il ne s'agit que du sujet épistémologique, impersonnel, ne suffit pas à pénétrer le mystère de l'être.

Le sens ontologique peut se réveiller, se cultiver par l'art, la religion, la méditation métaphysique. Celle-ci prend conscience du caractère

---

<sup>64</sup> Réédition, avec une introduction de Marcel De Corte dans la collection *Philosophes contemporains, Textes d'études*. Louvain, Paris 1959.

unique, non interchangeable, des personnes; le toi et le moi ont un tout autre statut ontologique que le lui; comme selon Martin Buber, le vrai Dieu est le Toi absolu.

Le mystère, le métaproblématique s'opposent au problème défini, définissable, comme l'être s'oppose à l'avoir. L'avoir asservit, il exclut autrui de la possession de l'objet. Il ravale l'homme lui-même au niveau d'un objet, comme le fait le capitalisme.

Le moi, la personne ne peuvent être connus objectivement; la voie d'accès au mystère du toi et du moi, c'est l'engagement et la fidélité. Autrui nous est donné dans l'expérience directe, non par analogie. Aimer, c'est être.

C'est en s'ouvrant à une transcendance, à Dieu, que l'homme se réalise, fait l'expérience de la grâce et de la liberté. Dieu est un Toi qui ne peut devenir un cela.

Gabriel Marcel est un «existentialiste», malgré lui, en ce qu'il privilégie lui aussi le concret, le vécu, le moi, la liberté. Mais Gabriel Marcel étant chrétien, son existentialisme est chrétien, comme le fut jadis celui de Kierkegaard. Personnellement, Marcel choisit pour désigner sa pensée l'expression de socratisme chrétien<sup>65</sup>. Mais le souci des structures logiques lui reste étranger; il y voit plutôt le danger de l'esprit d'abstraction.

L'ontologie, bien connue, de Jean-Paul *Sartre* ne débouche pas sur une métaphysique explicite; la dualité fondamentale de l'être en soi et de l'être pour soi, reprise de Hegel et de Heidegger, fait apparaître la conscience comme l'indice d'un manque d'être, d'une déficience. L'en-soi peut être néantisé par le pour-soi, lequel est liberté.

Cette liberté, décrétée sans limites (nous y sommes condamnés), englobe la création même des valeurs. Chacun n'est astreint qu'à une seule règle restrictive: ne pas empiéter sur la liberté d'autrui.

Pas plus qu'il n'y a de valeurs déjà là, pas davantage il n'y a d'essences préalablement fixées; c'est, en l'homme, l'existence qui les fait librement surgir. Reprenant une formule de Jules Lequier et la dépassant, Sartre dit, dans *L'Être et le néant* (1943): «Faire et en faisant se faire et n'être rien que ce qu'on fait»; on voit d'ici que Sartre est assez éloigné de la vraie pensée de Heidegger.

---

<sup>65</sup> Un excellent exposé d'ensemble avec constante référence aux textes a été publié par le P. Roger *Troisfontaines: De l'existence de l'être: La philosophie de Gabriel Marcel*. Namur 1953, 2 vol.

Autrui joue un grand rôle dans l'ontologie sartrienne; il tend à me figer dans l'en-soi. L'existence et la liberté d'autrui me menacent, ce que montre la célèbre analyse du regard. Mais autrui ne joue guère ici qu'un rôle négatif; nulle place à l'affection qui accueille, ce qui témoigne chez Sartre d'un parti-pris affectif tout personnel, d'où découlent ses options fondamentales. Dans le monde lui-même, l'homme est inutile, de trop; c'est assez voisin de la *Geworfenheit* de Heidegger. Dieu est mort, comme le Zarathoustra de Nietzsche l'a proclamé.

De plus, trop fidèle cartésien, Sartre laisse de côté les êtres biologiques qui peuplent le monde, entre les choses et l'homme, ce qui fausse la situation de l'homme. Sartre n'est certes pas un disciple direct de Heidegger, ni Heidegger un «existentialiste» au sens courant, parisien du terme. Le climat de ces deux philosophies est très différent: sérieux, tragique chez Heidegger, proche de Hölderlin et de Rilke, indépendant, volontairement révolutionnaire chez Sartre, qui ne cache pas son anticléricalisme et son athéisme.

La *Critique de la Raison dialectique* (dont le tome I a paru en 1960) montre Sartre occupé, entre autres, par le désir de concilier l'existentialisme avec le marxisme; l'existentialisme demande seulement une place à l'intérieur du marxisme, hétérodoxe lui aussi, de Sartre; Raymond Ruyer, dont nous parlerons tout à l'heure, a dénoncé récemment ce qu'il appelle «le mythe de la raison dialectique»<sup>66</sup>.

Nous ne mentionnerons la pensée de Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) que pour en relever le caractère étranger à la métaphysique. La *Phénoménologie de la Perception* vise en effet à instaurer un «positivisme phénoménologique»<sup>67</sup> à s'installer dans le préreflexif, en deçà des options métaphysiques. Qu'en fait, cela ne soit pas possible, nous paraît certain.

Dans *L'horizon des esprits* (1960), M. Joseph Moreau a montré que la méthode phénoménologique n'est pas fondée à récuser l'ego transcendantal lui-même, et l'idéalisme qui lui est lié, comme l'atteste la seconde phase de la pensée de Husserl. L'exigence critique porte aussi sur le préreflexif, sur le sens préinstitué.

---

<sup>66</sup> *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris 1961, pp. 1–34.

<sup>67</sup> P. XII.

#### IV.

Les philosophies de l'existence nous ont confinés dans l'horizon de la condition humaine, vue souvent de manière trop exclusivement négative. Nous allons entrer dans un courant de pensée plus large, même en comparaison de la « philosophie de l'esprit » et du personnalisme; nous l'appelons un *organicisme psychobiologique*, parce qu'il voit le monde comme un organisme, où le tout est présent dans les parties, psychobiologique, parce qu'il refuse la réduction du psychobiologique au plan de la matière. Il est aussi panpsychiste, et affronte le problème de la place de l'homme dans le cosmos, comme Scheler.

Les quatre représentants de ce courant de pensée que nous choisissons (choix bien entendu personnel, donc discutable) sont deux Anglais, dont le second est devenu Américain, Alexander et Whitehead, et deux Français, Raymond Ruyer et le Père Pierre Teilhard de Chardin.

On se rappelle la place tenue en Angleterre, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, par l'idéalisme, de provenance indirectement hégélienne, de Bradley, de Bosanquet, en réaction contre l'évolutionnisme de Herbert Spencer. Aux Etats-Unis, il y eut pareillement l'idéalisme de Royce en face du pragmatisme de William James, et de son empirisme radical.

Alexander, puis Whitehead, ont l'originalité d'aborder eux aussi le problème du changement comme Spencer, mais de tenir compte en même temps des constantes du monde et de la pensée, comme les idéalistes. Très proches de la physique nouvelle, dont le retentissement a été grand dans le monde anglo-saxon (qu'on pense à sir Arthur Eddington et à sir James Jeans), Alexander et Whitehead sont néo-réalistes en théorie de la connaissance, comme Nicolai Hartmann.

Samuel *Alexander* (1859–1938), professeur à Manchester, présente une vue systématique du monde, très structurée, dans ses *Gifford Lectures* de 1916–1918 à Glasgow, parues en 1920 sous le titre, étrange à première vue, de *Space, time and Deity*<sup>68</sup>. Son monisme empirique fait une large place à la diversité du monde et à son évolution, grâce au principe d'*émergence* (emergence) déjà mis en valeur par C. Lloyd Morgan.

La réalité fondamentale de l'univers, aux yeux d'Alexander, c'est l'Espace-Temps, inséparables, c'est-à-dire le mouvement (motion).

---

<sup>68</sup> London, Macmillan, 2nd ed. 1927, 2 vol.

De ce fonds indifférencié et illimité émergent successivement, mais non nécessairement, le monde des catégories et des qualités, les couches de l'être irréductibles les unes aux autres : la matière (que Einstein et Whitehead conçoivent comme inséparable de l'Espace-Temps), la vie, puis l'esprit. Les catégories sont les propriétés de tous les êtres, les qualités sont propres à telle ou telle couche d'être. Mais chaque couche d'être annonce en quelque manière les qualités de la couche supérieure, ce qui établit une continuité dans la discontinuité. L'émergence reste imprévisible, elle ne peut être que constatée, à partir de cette matrice qu'est l'Espace-Temps.

Deity, la déité, est le dépassement de chaque couche de l'être par rapport à la précédente et l'amorce anticipée de la suivante<sup>69</sup>. Les hommes sont des dieux par rapport aux autres êtres vivants (une divinité peu reconnue, me semble-t-il). De même, il y a dans l'humanité quelque chose de divin, qui tend à émerger, à quoi nous pouvons aider en actualisant des valeurs supérieures.

Certes, Alexander, qui fait des valeurs des qualités tertiaires («*tertiary qualities*») et souligne leur portée supra-individuelle, n'identifie pas la déité et la valeur. «*Deity (is) not a value, but a quality*», écrit-il (II, 409). Réduire la déité à la valeur serait la limiter à un seul plan, car les valeurs n'ont de sens que pour l'esprit humain. Tandis que la déité est une qualité, Dieu est un Etre («*Deity is a quality, and God a being*» I, p. XXIII). Dieu (God) est alors l'univers avec la qualité de la déité («*God as universe possessing deity*» II, 352). La religion, c'est la foi en la déité ou en Dieu avec la qualité de la déité. («*Religion is faith in deity, or in God with the quality of deity*» II, 416.)

Dieu infini ne laissant rien en dehors de lui-même, enveloppe dans son corps le bien et le mal, pareil à la vie, mais, comme elle, il est cependant du côté du bien, comme favorisant l'apparition d'émergences nouvelles. Mais «la déité est un type de perfection qui transcende la bonté humaine (ou la vérité ou la beauté» II, 412), elle a une dimension cosmique.

On comprend que la déité participe au devenir; elle est «*a tendency rather than an achievement*» (II, 414); nous avons à collaborer avec elle, non à recevoir d'elle des valeurs toutes réalisées.

---

<sup>69</sup> «*Deity is the next higher empirical quality.*» «*...the description of deity is perfectly general*» (II, 348).



Albert Thibaudet disait que Bergson dégèle en durée l'intemporel spinoziste. En ce sens, la métaphysique d'Alexander est aussi un spinozisme dégelé, auquel vient s'ajouter la dimension du devenir, legs lointain de Héraclite et de Hegel<sup>70</sup>.

Il reste que Dieu n'apparaît qu'ultérieurement dans le système d'Alexander, alors que C. Lloyd Morgan, l'initiateur de la théorie de l'émergence, le place au point de départ de l'évolution, tout comme Bergson et Scheler.

Le réalisme d'Alexander, comme celui de Whitehead, apparaît en ce que les liaisons et synthèses sont *dans* les choses avant d'être dans notre esprit connaissant, qui n'aurait pas le pouvoir kantien de les créer.

Alfred North *Whitehead* (1861–1947) fut d'abord un mathématicien et un logisticien, collaborateur de Lord Bertrand Russell pour l'élaboration des *Principia mathematica*. Dès 1924, il quitta Cambridge en Angleterre pour Cambridge dans le Massachusetts, et professa à l'Université Harvard. De cette seconde partie de sa carrière datent ses ouvrages métaphysiques, en particulier *Science and the modern World*<sup>71</sup> (1926), *Religion in the Making*<sup>72</sup> (1926). Esprit moins unilatéral que Russell, Whitehead a attaché son nom à un organicisme qui dépasse le point de vue mécaniste et rationaliste.

Examinant l'apport irrécusable de la science moderne depuis la Renaissance, Whitehead montre que la science physico-mathématique ne réussit qu'en laissant de côté des aspects importants de la réalité, telles les qualités secondes, tout aussi réelles que les qualités premières. La science sépare, abstrait, tend au mécanisme et, en fin de compte, au matérialisme.

Cette déformation dérive de la fâcheuse bifurcation entre *res cogitans* et *res extensa*, entre la pensée et l'étendue, dont est responsable Descartes, rendant incompréhensible l'unité vivante de l'âme et du corps. Dualisme insoutenable, contre lequel, rappelons-le en passant, Amiel a souvent protesté dans son *Journal intime*, et que *Matière et mémoire*, de Bergson, a fait rejeter. Le monde est un organisme, non un

---

<sup>70</sup> Cf. Ph. Devaux: *Le système d'Alexander*. Paris 1929.

<sup>71</sup> Traduction française *La science et le monde moderne*, par A. d'Ivéry et P. Hollard. Paris 1930.

<sup>72</sup> Traduction française *Le devenir de la religion*, publiée et préfacée par Ph. Devaux. Paris 1939. Cf. le n° 56–57 de la *Revue internationale de philosophie*. Bruxelles 1961, consacré à Whitehead.



mécanisme. Le tout est présent en chaque partie, qui ne se comprend qu'en fonction du tout. Rien n'est interchangeable. Sans le point de vue organiciste, on ne comprend pas les phénomènes biologiques et psychosociaux.

Mais une philosophie organiciste n'est-elle pas nécessairement évolutionniste? Whitehead a soin de retenir, outre le devenir, l'élément stable de l'univers; d'où la dualité, selon lui, des événements préhensifs et des objets éternels.

Les premiers agissent sur leur milieu et en sont influencés, les seconds comprennent les données sensibles, comme les couleurs par exemple, les formes géométriques et les universaux. L'univers est une communauté monadologique d'êtres de niveaux qualitatifs différents, en interaction réciproque. L'univers est animé d'une tendance à la créativité, au sein de laquelle agit un principe de limitation (principle of limitation) qui est Dieu. Dieu est aussi, par cela même, le réalisateur de la valeur (principle of concretion).

Whitehead, qui rejette les preuves rationnelles traditionnelles de l'existence de Dieu, a développé depuis ses vues sur le double caractère de Dieu, primordial et conséquent. Primordialement, Dieu n'est pas conscient; mais le Dieu conséquent, englobant les créatures, les vérités, devient conscient et bon. Le mal n'est pas éliminé, mais surmonté. Dieu suscite et intensifie la valeur dans le monde. Il en manifeste aussi la cohérence esthétique, dont la réalité est objective. Les valeurs esthétiques que décèlent les artistes et les poètes appartiennent à la nature et au monde, véritable communauté d'organismes.

Whitehead est ainsi devenu un adversaire du mécanisme. C'est aussi le cas de l'un de ses tenants, le philosophe français Raymond Ruyer, auteur, tout d'abord, d'une *Esquisse d'une philosophie de la structure* (1930), mécaniste sans être matérialiste. Depuis une vingtaine d'années, Ruyer, professeur à l'Université de Nancy, a révisé sa philosophie de fond en comble. Il aboutit à une vision psychobiologique des choses, où le mécanisme est intégré comme un élément subordonné.

Ruyer distingue radicalement, dans la nature, les mécanismes et les organismes. Le système nerveux, le plus différencié de nos organes, est un organisme dont la genèse ne s'explique que par une origine psychique. Seulement, il faut alors distinguer un psychisme primaire et un psychisme secondaire. Le premier, primaire, est inconscient et tourné vers le dedans, vers la création d'organes, le psychisme secon-

daire tend à la conscience, se tourne vers le dehors et agit au moyen d'instruments qu'il fabrique. Selon Ruyer, «l'être vivant se forme comme l'idée psychologique se forme en nous»<sup>73</sup>. Concevant l'invention organique sur le modèle de la création psychologique, Ruyer admet, en même temps, un monde *transspatiotemporel*, celui des essences et des valeurs. Ce monde sert de guide à l'activité psychobiologique, mais ne peut être saisi par nous indépendamment de cette activité. La valeur est coextensive à l'existence, au psychisme. Toute force a une orientation axiologique. Aussi l'axiologie est-elle aussi universelle que la vie et le psychisme.

Ruyer distingue nettement aussi deux sortes de réalité: les «êtres réels» et les «objets secondaires». Les «êtres réels» sont des centres individualisés d'activité, comme les atomes, les molécules, les végétaux, les animaux, les hommes. Quant aux «objets secondaires», au contraire, ils sont seulement des agrégats d'atomes et de molécules, sans unité d'action, comme un nuage, une montagne, une rivière. En eux, la nature des «êtres réels» est masquée par des effets de foule, de masse, par un «brouillage statistique». De même, il faut distinguer les «sciences primaires» et les «sciences secondaires»; dans le premier groupe rentrent la physique atomique, la biologie, la psychologie, dans le second, la physique classique, à notre échelle, la chimie, la biophysique et la biochimie, la sociologie et l'économie politique.

L'univers de cet évolutionnisme structuré de permanences se révèle à l'expérience comme étant de nature fibreuse. Les êtres réels, objet des «sciences primaires», se situent ainsi sur des lignes de continuité temporelle, qui relient l'inorganique, l'organique et le psychique.

Certes, le monde environnant, vu à notre échelle, paraît démentir le sentiment que nous avons de notre liberté. La causalité extérieure, de proche en proche, paraît tout dominer. Mais, comme le dit M. Maurice Gex, ce point de vue du savant est insoutenable. «La «structure fibreuse de l'univers», que suggère irrésistiblement l'évolutionnisme et que généralise la physique de l'atome, pousse le philosophe à chercher la réalité profonde dans le psychisme, puissance organisatrice et formatrice... Ainsi, nous ne sommes plus perdus dans un monde dont l'essence nous serait foncièrement étrangère: les «choses» sont faites de la même étoffe que nous<sup>74</sup>.»

<sup>73</sup> *La genèse des formes vivantes*. Paris 1958, p. 8.

<sup>74</sup> Maurice Gex: *Initiation à la philosophie*. 4<sup>e</sup> édition augmentée. Lausanne 1960, pp. 377-378.

La métaphysique panpsychiste de Ruyer a un caractère éminemment synthétique; elle tient compte de la microphysique, de la microbiologie; elle est d'inspiration psychobiologique, comme *L'Évolution créatrice* de Bergson, organiciste comme la pensée d'Alexander et de Whitehead, de Lecomte du Noüy et du P. Teilhard de Chardin. Elle y incorpore le résultat de l'analyse des valeurs et de l'anthropologie philosophique, avec le transspatiotemporel.

La métaphysique de Ruyer se distingue cependant des doctrines de l'émergence et de l'ontologie de Hartmann en ce qu'elle ne pense pas que la discontinuité des niveaux de l'être soit ultime. Elle voit le fond de la réalité comme fibreux et continu; elle tend à un monisme.

Comme Bergson, elle ne paraît pas voir les conflits du psychobiologique et du spirituel, et les options auxquelles il peut nous acculer. La métaphysique de Ruyer, dont M. André Voelke a montré le caractère platonicien et monadologiquement leibnizien, est optimiste comme celles de Bergson et chez nous de Paul Haeberlin; la pensée de Ruyer sous-estime le tragique qui s'attache à la nature et à la condition de l'homme, comme à la condition de l'esprit dans le monde<sup>75</sup>.

Le célèbre géologue et paléontologiste Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), Père jésuite, a développé une synthèse métaphysique connue surtout par ses œuvres posthumes, qui paraissent à Paris: *Le phénomène humain* (1955), *Le groupe zoologique humain* (1955), *L'apparition de l'homme* (1956), *La vision du passé* (1957), *Le milieu divin* (1957). Une importante correspondance s'y ajoute<sup>76</sup>.

Cette synthèse s'appuie sur les résultats de la recherche scientifique à laquelle Teilhard de Chardin s'est adonné et qui lui a ouvert les portes de l'Académie des Sciences de Paris. La pensée du P. Teilhard de Chardin est aussi philosophique en ce qu'elle valorise les données qu'elle reconnaît et les harmonise avec la doctrine catholique.

Le problème central est ici la place de l'homme dans un univers en évolution. Contrairement au marxisme qui noie l'individualité dans la société, à l'existentialisme qui ne voit que l'homme isolé, mons-

---

<sup>75</sup> Les ouvrages les plus importants de Ruyer sont *Éléments de psycho-biologie*. Paris 1946. *Néo-finalisme* (1952), *Philosophie de la valeur* (1952).

Cf. André Voelke: *Les thèmes fondamentaux de la métaphysique de Raymond Ruyer*. In *Revue de Théologie et de Philosophie*. Lausanne 1956, pp. 1-28.

<sup>76</sup> Paris, Editions du Seuil, sous les auspices d'un Comité, scientifique et général, où figurent aussi des philosophes.

trueuse exception dans un univers indifférent, le P. Teilhard de Chardin situe l'homme, l'espèce humaine en unifiant du dedans les données de la biologie, de la philosophie et de la pensée chrétienne en ce que M. Maurice Gex appelle un «humanisme cosmologique»<sup>77</sup>. L'homme selon Pascal est à égale distance de l'infini de grandeur et de l'infini de petitesse. Teilhard de Chardin y ajoute le facteur de la complexité croissante et celui de l'évolution. Le cerveau humain représente la pointe avancée de l'évolution biologique. Comme toute manifestation de la vie, il a une double face, un dehors et un dedans. Le degré de conscience du cerveau est fonction de la complexité atteinte.

Evolution ne signifie pas le darwinisme comme tel, mais «une condition générale à laquelle doivent se plier et satisfaire désormais, pour être pensables et vraies, toutes les théories, toutes les hypothèses, tous les systèmes»<sup>78</sup>.

Dès lors, l'univers marche à une complexité croissante, à une montée de conscience corrélative; c'est ce que Teilhard de Chardin appelle «la dérive cosmique».

Depuis l'apparition de la vie, la terre s'entoure d'une biosphère, depuis celle de l'humanité réfléchie, d'une «noosphère». «L'humanité, écrit M. Maurice Gex, doit dès maintenant franchir un nouveau pas: celui de l'ultra-réflexion par socialisation. La population humaine, de plus en plus serrée sur la surface fermée de la planète, est contrainte de s'organiser toujours plus. Cette compression sociale, loin de conduire à l'automatisation de la termitière, engendrera davantage de conscience, poussera chaque être humain vers une personnalisation plus grande»<sup>79</sup>.

De plus, l'homme éclaire rétrospectivement le cosmos et son évolution. Il leur confère un sens nouveau, plus riche, plus précis. Il y a là une explication de l'inférieur par le supérieur, non certes positiviste, mais positive.

L'optimisme du P. Teilhard de Chardin est celui d'un savant et d'un mystique; il symbolise l'achèvement de l'évolution dans un point Oméga qu'il appelle le «Christ universel».

Cet humanisme cosmologique est ainsi comme un prolongement du bergsonisme, de celui de *L'Evolution créatrice* et de celui des *Deux*

---

<sup>77</sup> *Vers un humanisme cosmologique*. In *Revue de Théologie et de Philosophie*. Lausanne 1957, pp. 186ss.

<sup>78</sup> *Le Phénomène humain* (1955), p. 242.

<sup>79</sup> Op. cit., p. 193.

*Sources.* Cet organicisme psychobiologique, aux amples perspectives, est plus qu'une synthèse scientifique; il valorise ses objets, comme toute philosophie et s'achève sur l'espérance d'un croyant.

## V.

Il est encore un courant philosophique supranational que nous devons au moins mentionner: le *néo-thomisme*, né d'une initiative de Léon XIII. Certes, il n'est pas le seul courant philosophique dans l'Eglise catholique, s'il en est devenu le principal. A côté de lui, il y a un *augustinisme*, dont nous avons relevé la trace chez un Blondel, un Scheler, un Sciacca. Il est représenté aussi par des ecclésiastiques, comme Johannes *Hessen*, à l'Université de Cologne.

Le néo-thomisme a largement essaimé hors d'Italie, en France, en Belgique, à Louvain, en Suisse, à Fribourg, et aussi aux Etats Unis d'Amérique. Il compte des historiens comme Etienne Gilson, qui a renouvelé la perspective générale de l'histoire de la philosophie, des philosophes comme le cardinal Désiré Mercier, le R. P. Joseph Maréchal, Mgr Léon Noël, le P. Gallus Manser, à Fribourg, comme Jacques Maritain, à Paris et en Amérique<sup>80</sup>.

Le néo-thomisme se présente comme un système cohérent, qui ne laisse en friche aucun des domaines de la philosophie, pas même ceux dont le développement caractérise la philosophie moderne; ainsi la théorie de la connaissance, dite critériologie, où le néo-thomisme représente un réalisme critique modéré, avec Mgr Léon Noël. D'accord avec Hartmann et même Alexander en cela, le néo-thomisme n'admet pas de neutralité épistémologique préalable à la position métaphysique. La gnoséologie est une partie intégrante de la métaphysique elle-même. L'ontologie est dominée par la dualité aristotélicienne de la puissance et de l'acte. La théologie naturelle a sa place, de même que l'éthique individuelle et la philosophie politique, celle-ci de caractère personnaliste.

Le néo-thomisme est moins systématiquement antimoderne qu'on ne le croirait d'après le seul Jacques Maritain. Il a cherché à se désolidariser de la science médiévale et à montrer sa compatibilité avec la science moderne. Tâche à vrai dire inéluctable, mais difficile. Notre cosmos n'est plus géocentrique; la place de l'homme dans ce cosmos

---

<sup>80</sup> Cf. le chap. *Der Thomismus*, dans *Europäische Philosophie der Gegenwart*, par le R. P. I. M. Bochenski. Bern 1947.



et dans sa longue histoire a changé; l'homme a peu à peu émergé du monde biologique, auquel il continue d'appartenir, ainsi qu'au monde de l'esprit.

Une autre harmonisation, plus proprement philosophique, est à faire sur le terrain des principes d'explication et des types d'intelligibilité. La tâche a été esquissée dans les premiers Entretiens de Rome, publiés par M. Ferdinand Gonseth sous le titre: *Philosophie néo-scholastique et philosophie ouverte*<sup>81</sup>.

Quoi qu'il en soit, le néo-thomisme est une des formes vivantes du renouveau de la métaphysique; il constitue une digue contre un positivisme étroit, contre la méconnaissance des valeurs supérieures à l'utile, en un mot contre les philosophies de la chose. On garde toutefois le droit de se demander si sa conception de la vérité n'est pas demeurée trop statique, si, à côté d'un souci légitime de l'ordre dans le monde, elle tient un compte suffisant de la liberté de l'esprit, de son historicité, acquis inaliénables de la pensée moderne.

#### *Remarques finales*

Que la métaphysique ait de nouveau acquis droit de cité en philosophie, la preuve en est dans le fait que paraissent à nouveau des Traités de métaphysique. Ainsi ceux de Jean Wahl<sup>82</sup> et de Georges Gusdorf<sup>83</sup>, sans parler de celui, non écrit, que Louis Lavelle avait annoncé dans sa collection Logos. Jean Wahl, pleinement conscient que nous vivons une époque révolutionnaire, transitoire, souhaite accueillir ce qu'il y a de valable dans le nouveau et l'associer à ce qui, dans la tradition, a gardé sa valeur. Gusdorf met l'accent sur l'anthropologie philosophique comme sur le problème le plus urgent aujourd'hui. Il souligne le déclin des absolus et combien, devant les problèmes de la liberté, de la valeur et de la raison, l'attitude du «tout ou rien», totalitaire et nihiliste, fausse l'estimation des valeurs.

Les différents courants de pensée que nous avons brièvement rappelés «donnent à penser», comme dit Paul Ricœur. C'est ce qui légitime le panorama qui ouvre le présent Symposium. Bornons-nous à quelques observations.

Touchant les rapports de la métaphysique et de l'ontologie, tra-

---

<sup>81</sup> Paris 1954.

<sup>82</sup> *Traité de Métaphysique*. Paris 1953.

<sup>83</sup> *Traité de Métaphysique*. Paris 1956.



ditionnellement associées, voire identifiées, il faut remarquer que, de nos jours, Bergson, Alexander, Jaspers, Gabriel Marcel, métaphysiciens, ne se soucient plus d'ontologie. Au contraire, la métaphysique débouche sur l'ontologie chez Heidegger; Hartmann attribue à l'ontologie le champ de l'intelligible, à la métaphysique celui du transintelligible.

La pensée moderne est, dans son ensemble, une marche vers le concret, même là où elle recourt à une méthode dialectique. Elle est attentive à l'historicité, à la subjectivité (dont elle a reconnu la portée objective), à l'existence telle qu'elle est vécue. Ce sont là aujourd'hui des chemins obligés vers l'être. Cela n'empêche pas des métaphysiques de types classiques: plotinien, augustinien, thomiste, transcendantaliste, d'avoir leurs disciples. De manière générale, nous avons adopté le critère négatif suivant: est métaphysique toute pensée qui n'accepte pas le positivisme classique d'Auguste Comte, la loi des trois états en particulier.

La valorisation métaphysique de l'intériorité, chez Lavelle, Decoster, Sciacca, appelle un complément: l'effort pour tenir compte de l'expérience externe, pour situer l'homme dans le cosmos. Expérience intérieure et expérience extérieure s'éclairent l'une l'autre et préviennent les mirages réciproques. Toute unilatéralité est fâcheuse, celle d'Auguste Comte, des matérialistes et des marxistes, d'une part, des spiritualistes et des existentialistes, de l'autre.

Aux récents *Entretiens d'Oberhofen*<sup>84</sup>, en septembre 1960, notre président a formulé une «exigence d'intelligibilité totale», que seule la métaphysique, comme il l'entend, peut combler. Nous admettons la visée, comme un idéal situé à l'infini. Dans sa poursuite cependant, il importe de distinguer, avec Henri Poincaré, besoin de certitude et besoin de vérité; il y a malheureusement une marge du désirable au valable. La métaphysique ne perdra rien, bien au contraire, à s'ouvrir à l'expérience, sous ses formes multiples, comme le demande M. Sciacca, comme l'a préconisé M. Ferdinand Gonseth aux seconds Entretiens de Rome, parus sous le titre: *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*<sup>85</sup>. A notre avis, la philosophie ouverte doit l'être à la fois à l'absolu en tant que limite, même mouvante, et au progrès de la connaissance scientifique.

---

<sup>84</sup> Publiés dans *Dialectica*. Neuchâtel 1961 (n° 57-58).

<sup>85</sup> Paris 1960.

On ne se passe pas de métaphysique, avons-nous dit dans notre introduction. Une confirmation inattendue nous en est venue récemment, avec le grand ouvrage d'Ernest Ansermet, le célèbre chef de l'Orchestre de la Suisse romande, musicologue, philosophe et mathématicien. Dans l'Avant-propos des *Fondements de la musique dans la conscience humaine*<sup>86</sup>, établis en usant de la méthode phénoménologique, Ansermet déclare: «Impossible de se faire une idée claire de la musique sans se faire une idée de l'homme, sans voir se dessiner toute une philosophie et une métaphysique<sup>87</sup>.»

En conclusion, l'examen des doctrines philosophiques du temps présent<sup>88</sup> montre à nouveau qu'aucun philosophe, si grand soit-il, qu'aucune école philosophique, si prépondérante soit-elle actuellement, ne représentent toute la philosophie. Il en découle eine Warnung vor jeder philosophischen Einseitigkeit, une mise en garde contre toute unilatéralité philosophique.

---

<sup>86</sup> Neuchâtel 1961, 2 vol.

<sup>87</sup> Ibid. t. I, p. 8.

<sup>88</sup> pour lequel nous avons été aidé aussi par l'ouvrage international: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, publié à Milan, 4 volumes, 1958-1961, sous la direction de M.F. Sciacca.