

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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 23 (1963)

Buchbesprechung: Action morale et analyse réflexive selon Georges Bastide

Autor: Voelke, André

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 23.02.2026

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

Action morale et analyse réflexive selon Georges Bastide¹

Développer une morale en plus de huit cents pages, n'est-ce pas rebuter d'emblée un public friand de nourritures plus alléchantes et plus légères? Pourtant, le lecteur qui aborde le récent *Traité de l'action morale* de Georges Bastide a vite le sentiment de participer à une recherche qui l'enrichit sans lui coûter de trop gros efforts et, porté par le mouvement intérieur dont l'auteur a su animer son œuvre, il a tôt fait de reconnaître dans ce traité l'expression d'une pensée qui sait faire preuve d'originalité tout en respectant les impératifs didactiques propres à ce genre d'ouvrages.

Mais pourquoi un *Traité de l'action morale*, et non un *Traité de morale appliquée*, comme le prévoyait tout d'abord la collection «Logos», qui en avait confié la réalisation à R. Le Senne, malheureusement disparu avant d'avoir pu mener cette œuvre à chef? C'est qu'aux yeux de G. Bastide la morale pratique n'est pas une technique particulière qui découlerait de la morale théorique. La différence entre ces deux disciplines se ramène seulement à une «différence entre les plans d'engagement d'une conscience qu'anime une seule et même intentionnalité» (p. 3). L'accent porté sur la notion d'*action morale* traduit le dessein d'étudier «les démarches effectives de la conscience dans son effort pour promouvoir la moralité à travers les vicissitudes et les situations que nous offre ordinairement la vie» (p. 4). Distincte de l'effort de perfectionnement d'une conscience solitaire, l'action morale se déploie dans le «commerce des consciences entre elles» (p. 5) et se caractérise comme une action réciproque des consciences les unes sur les autres, dans une volonté commune de faire passer les existences humaines de l'ordre de la nature à celui de la moralité.

Cette action morale se présente sous quatre modes principaux:

L'*édification doctrinale* suppose «une détermination directe et immédiate du vouloir par le savoir» (p. 19). Elle débouche dans un dogmatisme générateur de scepticisme et commet la grave erreur de postuler un lien nécessaire entre l'ordre des raisons explicatives données dans une doctrine du réel et les fins pratiques proposées par une morale, méconnaissant l'existence entre ces deux domaines d'une discontinuité qui permet l'action de la liberté.

L'*exaltation mystique* agit sur l'affectivité et cherche à entraîner «l'être tout entier dans les chemins de l'ascension morale» (p. 15) en lui insufflant une foi. Tel sera l'appel du saint ou du héros. Mais comment cet appel se transmet-il aux foules qu'il soulève? – Force est bien de constater que le message originel est exposé à de multiples dégradations s'il ne recourt à la médiation de la raison: toute action qui se contenterait d'être exaltante risque de déclencher des passions collectives, de provoquer des déchaînements affectifs accompagnés d'un avilissement des valeurs prêchées, d'un fanatisme qui est la négation de la moralité.

Quant à l'*intervention technique*, fondée sur la biologie, la sociologie, la psy-

¹ GEORGES BASTIDE: *Traité de l'action morale*. Tome premier, *Analytique de l'action morale*, p. 1-434 (+ I-VI). Tome second, *Dynamique de l'action morale*, p. 435-857. Paris, Presses universitaires de France, 1961. Collection «Logos».

chologie, elle prétend instaurer la moralité en usant des divers moyens que ces sciences mettent à sa disposition pour conformer l'homme ou la société à un type *normal* et *naturel* dont elle postule l'existence. Mais les notions de *norme* et de *nature* – loin d'être strictement positives – mettent en jeu des pré-supposés philosophiques cachés. Aucune augmentation du pouvoir de l'homme ne saurait donc se substituer à la libre détermination des fins proposées à son vouloir, et le type *standard* que l'intervention technique tend à réaliser ne saurait sans autre passer pour un idéal moral.

Voulons-nous enfin saisir le seul mode d'action morale pleinement légitime, c'est à l'idée de *réflexion* qu'il nous faut accéder. La réflexion préside d'une part à une épuration de soi visant à répudier les facteurs d'aliénation et à instaurer un régime de clarté intérieure, d'autre part à une détermination de soi qui s'efforce de remplacer le comportement de la passion subie par celui de l'action voulue, enfin à une construction de soi par laquelle chacun devient «l'artisan lucide de sa propre moralité» (p. 93). Présence vivante de la conscience à elle-même, et non pas stérile dédoublement ou vaine curiosité de soi, la réflexion authentique n'est pas, comme le voudraient ses détracteurs, dégageant, solitude ou suffisance. Elle implique de la part de la conscience qui «s'engage à conduire son action selon les normes intérieures de clarté et d'unité» (p. 105) un *engagement* à², bien différent de l'*engagement dans* que l'on trouve au cœur de toutes les aliénations. Loin de fuir l'expérience, elle la recherche pour l'éclairer: elle est «connaissance fine et raison souple, condition de justesse dans le jugement et de justice dans l'action» (p. 106). Toute action morale devra se proposer de faire naître et de fortifier chez autrui cette attitude réflexive: elle sera *provocation réflexive*. Opposée aussi bien à l'illusion du transvasement de la moralité d'une conscience dans une autre qu'à celle de la liberté solitaire de la conscience, qui sont toutes deux pour G. Bastide des avatars d'une ontologie substantialiste, cette méthode est apparue selon lui avec Socrate³.

L'idée de *réflexion* nous mène au cœur de l'entreprise philosophique, telle que G. Bastide la conçoit. Répudiant sous le nom d'*ontologie* toute philosophie qui proclame la «primauté de l'être sur la valeur» (p. 355), celui-ci pense que la tâche de la philosophie ne saurait être d'«expliquer des manières d'être de l'Être», mais de «comprendre les raisons d'être de l'Être, c'est-à-dire les valeurs sans lesquelles aucun être ne saurait être ni être conçu» (p. 354-355). En d'autres termes, il affirme la «primauté de la valeur sur l'être» (*ibid.*) et la nécessité de promouvoir une «métaphysique axiologique» (p. 357). Or une telle entreprise ne peut être menée à chef que par l'analyse réflexive. En effet, «la méthode d'immanence rigoureusement conduite amène l'aveu d'une transcendance intérieure» (*ibid.*)⁴ définie comme la «distance axiologique

² «Engagement – discernement» dit H. DUMÉRY dans l'étude critique qu'il a consacrée au *Traité de l'action morale* (*Les Etudes philosophiques*, 3, 1962, p. 445-451, cf. p. 447).

³ Cette thèse est longuement développée dans un ouvrage antérieur de G. BASTIDE, *Le moment historique de Socrate* (Paris, F. Alcan, 1939).

⁴ L'expression *méthode d'immanence* remonte à BLONDEL. Voir l'article *Immanence* du *Vocabulaire de la Philosophie* de LALANDE, avec les explications de BLONDEL.

infinie» (p. 723) séparant l'homme de l'«idée de perfection» qui l'habite. Cette distance intérieure donne à la conscience sa «dimension axiologique verticale» (p. 357), dont l'exploration incombe à la réflexion.

Cette exploration amène à distinguer rigoureusement deux ordres de valeurs: d'une part les valeurs *empiriques* (par exemple l'argent), objet d'une *foi native* (p. 128), et que leur appartenance au monde spatio-temporel prive de tout caractère authentiquement communautaire, d'autre part les valeurs *spirituelles* (le Bien, le Vrai, le Beau), universelles parce qu'inconditionnelles, et qui, loin d'être diminuées par le partage, exigent d'être reconnues et servies en commun. En découvrant que ses véritables raisons d'être ne peuvent résider que dans les valeurs spirituelles, le sujet opère une *conversion spirituelle* qui le fait passer du plan du désir à celui de la volonté, d'un régime de soumission à l'extériorité (hétéronomie) à un régime d'autonomie véritable, de la condition d'individu à celle de personne.

Avec la conquête de l'autonomie naît la conscience du devoir comme impératif catégorique, fondant, selon les vues de Kant, la certitude de la mystérieuse liberté transcendante de la personne. C'est seulement en régime d'autonomie que peut se réaliser l'«adéquation progressive du vouloir et du savoir» (p. 187), la réconciliation de l'affectivité et de l'intelligence: sachant ce que nous devons faire, nous voulons vraiment le faire. Telle est la véritable autonomie où l'on peut «indifféremment parler, avec Platon, d'un «intellect aimant», et avec Descartes et Spinoza d'un *amor intellectualis*» (p. 157).

Approfondissant l'étude de la réflexion, G. Bastide montre qu'elle fournit les *valeurs cardinales*⁵ qui définissent le progrès de la conscience et qu'elle est de ce fait la «condition de toute recherche morale valable» (p. 188).

La rupture avec le donné préréflexif conditionne la *richesse* de conscience. L'analyse de ce donné n'est en effet possible qu'à partir du moment où la conscience, cessant d'être immergée en lui, le repousse pour procéder à cette épuration de soi qui, nous l'avons noté, est le premier moment de la démarche réflexive. Or cette analyse enrichit la conscience et la leste d'expérience. Pour G. Bastide, le donné dont la conscience se détache comprend en particulier le passé vécu en régime d'hétéronomie, avec son cortège d'échecs, d'erreurs et de fautes. Ce côté négatif confère à l'expérience un caractère douloureux et fait de la réflexion une véritable répudiation de tout ce que la conscience en régime d'autonomie ne peut revendiquer comme sien. Les notions de passion, d'habitude, de nature, se rangent à côté de celles de donné et de passé comme autant de modes du *subi* opposé au *voulu*. La méfiance de G. Bastide à l'égard de tout ce qui ressortit au *subi* le conduit à voir dans l'expérience l'occasion d'une ascèse purificatrice plutôt qu'une invitation à l'accueil: la crainte de s'aliéner dans le donné retient la conscience en voie d'enrichissement de s'ouvrir pleinement à ses multiples appels.

Si la réflexion s'accompagne d'une *rétrospection analytique*, elle doit déboucher, sous peine de rester dangereusement incomplète, dans une *prospection synthé-*

⁵ Les valeurs *cardinales* de la conscience doivent être soigneusement distinguées des valeurs *spirituelles* dont il a été question précédemment.

tique⁶. Présidant, comme nous l'avons vu, à la construction de soi, elle doit tendre à donner au comportement pratique «la consistance d'un être qui ne peut être que s'il est un» (p. 90). Par là, elle fournit une nouvelle valeur cardinale, l'unité, que la conscience doit sans cesse viser, à défaut de quoi elle court le risque de se perdre dans la multiplicité de sa richesse. C'est l'exigence d'unité qui doit nous guider lorsque nous transformons le donné subi en un construit voulu, c'est-à-dire lorsque nous cherchons à réaliser une œuvre.

Mais cette transformation implique que nous soyons capables de séparer les *essences* et les *existences* au cours de la rétrospection analytique pour les recomposer d'une nouvelle façon dans l'œuvre à laquelle tend la prospection synthétique. Ainsi, la conscience réflexive est doublement écartelée, d'une part entre un passé répudié et un avenir visé, d'autre part entre des essences qu'elle abstrait de la réalité concrète et des existences que cette abstraction semble priver de leur raison d'être. Cette seconde rupture fait apparaître deux autres valeurs cardinales: la *clarté*, donnée dans l'intelligibilité des essences, et la *profondeur* existentielle. La clarté préside à la connaissance, c'est à cette valeur que s'alimente la *fonction scientifique*, tandis que la profondeur, qui donne à la conscience sa densité, nourrit la *fonction artistique*.

Tout progrès véritable de la conscience se marque par un accroissement simultané de la richesse et de l'unité, de la profondeur et de la clarté. Telle est la norme *réflexive* qui doit remplacer la norme *ontologique*. Cette norme ne peut être suivie que par une conscience convertie aux valeurs spirituelles. C'est en effet la référence à ces valeurs qui transforme les antagonismes irréductibles entre richesse et unité, clarté et profondeur, en tensions fécondes, et rend possible la solidarité convergente des valeurs cardinales.

L'étude des conditions de la vie morale ne saurait se contenter d'envisager le sujet moral en lui-même, sans référence aux autres sujets. En effet, l'autonomie de la personne n'est jamais que partielle et sa conquête ne peut progresser qu'avec le concours d'autrui: nous sommes tous liés par une solidarité morale en vertu de laquelle nous devons nous prêter une *aide mutuelle à la personnalisation* (p. 165) entraînant pour chacun un accroissement simultané d'autonomie. Ainsi «l'action morale ne se distingue pas, dans le concret, de l'action sociale» (p. 214), et toute morale concrète doit se préoccuper des situations créées par le fait fondamental de la *socialité humaine*.

Pour G. Bastide, trois facteurs essentiels interviennent dans la socialité: la nature, la culture, l'esprit. C'est de la nature que relèvent les routines et les passions collectives, telles qu'elles apparaissent dans le conformisme social ou dans la contagion affective. Par la culture, la société accède au comportement contractuel, dont le droit est l'expression la plus raffinée. Mais, fidèle au principe fondamental de sa philosophie réflexive, G. Bastide professe que «la nature ne saurait être invoquée sous une forme ou sous une autre comme source ou critère de la moralité» (p. 270), si bien que la vie contractuelle, sous peine de n'être qu'un déguisement imposé aux passions et aux instincts,

⁶ Il s'agit de nouveau d'expressions empruntées à BLONDEL. Voir les observations à l'article *Réflexion* du même *Vocabulaire*.

doit s'alimenter aux valeurs spirituelles de vérité, de justice et de bonne foi. La nécessaire subordination de l'ordre de la nature et de l'ordre de la culture à celui de l'esprit se traduit par la subordination de ces formes de socialité à une forme supérieure qui les dépasse, le *comportement compréhensif*. C'est par une analyse de la connaissance que G. Bastide s'efforce de préciser les caractères de la relation instaurée par ce comportement. Le *Je* n'est sujet de connaissance que par la capacité d'intérioriser des points de vue différents du sien propre concernant un *Cela* extérieur, et d'unifier cette multiplicité: c'est à cette condition seulement qu'il peut *comprendre*. D'autre part, l'existence de points de vue autres que celui du *Je* atteste l'existence d'un *Tu* en relation réciproque avec le *Je*, le support de leur relation étant la connaissance du *Cela*, objet commun de leurs visées. Cette réciprocité est le fondement de toute communauté véritable, bien plus elle manifeste la présence d'un «sujet de référence infini», d'une «unité unifiante» dans laquelle G. Bastide voit le «nom philosophique de Dieu» (p. 289). Répondant à l'appel de ce «Dieu de la compréhension» (*ibid.*), la conscience s'ouvre du même coup à l'idéal d'une valeur vraiment universelle ou, pour parler le langage de Spinoza, d'un *unum verum bonum communicabile sui* (p. 291), dont les valeurs spirituelles du Vrai, du Beau et du Bien ne sont que des spécifications. L'étude du comportement compréhensif aboutit donc à des résultats fort importants. Tout d'abord elle confirme l'un des enseignements fondamentaux de l'analyse réflexive: «il n'y a de valeur que de conscience» (p. 293). Mais elle le complète sur un point essentiel: «la valeur de conscience surgit dans la relation compréhensive» (*ibid.*). La compréhension nous invite donc à une promotion de conscience qui est en même temps promotion de valeur, et c'est dans l'*amitié* que cette double promotion trouve son expression la plus parfaite: «Chacun essayant de se rendre digne de l'idée qu'il comprend que l'autre se fait de lui-même, et cet effort jouant dans la réciprocité de la mutuelle compréhension, il en résulte une émulation pacifique dans laquelle les consciences rivalisent de valeur» (p. 294).

La vie morale fait intervenir un jeu complexe de *forces*, qu'il s'agit maintenant de mettre en lumière. Selon qu'elle s'ordonne à la nature, à l'esprit ou à la culture, la force est *puissance*, *autorité* ou *pouvoir*. Le principe de l'action authentiquement morale est l'autorité, définie comme «le mode d'action d'une conscience sur une autre, sans séduction ni contrainte, par le seul témoignage de la valeur» (p. 320). Mais dans toute société elle s'unit à la puissance pour donner le pouvoir, qui sera légitime dans la mesure où ce mixte réalise la juste subordination de la puissance naturelle à l'autorité des valeurs.

L'étude des forces se prolonge par celle des *fonctions*. Ce sont les modes de l'activité humaine consacrés à l'instauration et à la promotion des valeurs. L'existence de deux ordres de valeurs entraîne une distinction importante entre les fonctions *spirituelles* (science, art, philosophie, religion) et les fonctions *pratiques* (travail, morale, politique): «Alors que les fonctions spirituelles obéissent directement à l'appel des valeurs de même nom [...], les fonctions pratiques, recevant des précédentes la conscience de la finale destination de

l'homme, s'efforcent cependant d'adapter leur action aux objets qu'elles sont appelées à transformer pour leur donner valeur humaine» (p. 368). Nous ne pouvons suivre ici chacune de ces fonctions dans sa visée propre. Il importe cependant de noter qu'en régime d'autonomie toutes ces fonctions convergent dans une commune référence aux valeurs universelles et un commun souci du progrès de la conscience selon la norme réflexive donnée plus haut.

Assimilant l'effort moral à la «visée de valeur spirituelle totale» (p. 340), G. Bastide considère ces diverses fonctions comme autant d'aspects particuliers de cet effort et leur reconnaît un caractère moral: on peut donc légitimement parler d'une «fonction morale» de l'art ou de la science (p. 350 et 342). Bien plus, renversant les perspectives de certains rationalistes qui cherchent à déduire la raison pratique de la raison théorique et font de l'éthique une logique, il n'hésite pas à affirmer la primauté de la morale sur toutes les autres fonctions et à déclarer que «la logique n'est pas autre chose que la morale du *logos*, c'est-à-dire la morale du langage, comme les sciences de la nature ne sont que la morale de la perception» (p. 665). Cette omniprésence de la moralité dans la vie spirituelle n'exclut pas l'existence d'une fonction morale particulière qui prend place parmi les fonctions pratiques comme «l'instant de l'évaluation» (p. 381). C'est à cette fonction qu'incombe la mission d'évaluer l'apport de tel ou tel comportement concret dans telle ou telle situation au progrès de la conscience selon la norme réflexive. Tout comme «l'attitude éthique générale» (p. 347), cette fonction morale épouse le mouvement même du cycle réflexif: elle peut donc se définir comme «une activité cyclique, s'appuyant sur l'analyse rétrospective d'un donné pour laquelle les sciences positives apportent le secours de leur objectivité, visant à la synthèse prospective d'une œuvre pour laquelle les techniques scientifiques offrent les ressources de leur efficacité, le moment de liberté réfléchissante constituant la charnière entre les deux directions et la source intérieure d'où émerge la valeur morale au niveau de la conscience personnelle» (p. 382). Artisan d'une œuvre librement élaborée, l'évaluation morale n'est pas simplement appréciation des situations, mais *invention concrète*. G. Bastide a su le dire en termes excellents: «C'est dans le commerce quotidien des personnes, dans telle conversation, dans tel geste, que nous avons à chaque instant à inventer la relation qui fait de notre prochain, non l'adversaire d'une lutte fratricide, mais le compagnon d'un travail commun» (p. 295).

Le jeu des forces et des fonctions, tel qu'il s'exerce sur le donné social, donne lieu à des *structures* en équilibre mouvant, dont les plus manifestes se constituent au niveau de la vie domestique (famille), de la vie économique (syndicat, classe sociale, entreprise) et de la vie politique (patrie, Etat, nation). Comme l'action morale est appelée à se déployer dans les cadres fournis par ces structures, le moraliste doit s'efforcer de les mettre correctement en place. C'est à cette tâche qu'est consacré le dernier chapitre de *l'Analytique de l'action morale*, que nous nous bornons à signaler ici.

* * *

En raison de l'existence de deux ordres de valeurs fondamentalement distincts, les activités humaines peuvent s'orienter vers deux pôles opposés. La poursuite des valeurs empiriques caractérise les dialectiques de dissolution, tandis que la visée des valeurs spirituelles est propre aux dialectiques de promotion. C'est à l'étude de ces dialectiques et de leurs effets que s'attache la *Dynamique de l'action morale*, qui fait suite à l'analyse des conditions de cette action.

Le terme de *dialectique* risque de créer des confusions qu'il convient de dissiper d'emblée. Pour G. Bastide, l'analyse réflexive conduit à la «conscience de l'intemporelle éternité de l'esprit» (p. 835), ce qui lui permet d'affirmer : «l'esprit n'a pas d'histoire: il n'y a d'histoire que de sa négation» (p. 835-836). Il ne saurait donc être question de souscrire à la doctrine hégélienne d'une genèse dialectique de l'esprit au cours de l'histoire: G. Bastide repousse cet historicisme. Il condamne tout évolutionnisme pour lequel l'histoire – de l'humanité ou même du cosmos – aurait le pouvoir mystérieux d'enfanter peu à peu l'esprit et les valeurs universelles: outre les difficultés métaphysiques que soulève la prétention de construire l'éternité à partir du temps, l'absolu à partir du relatif, le plus à partir du moins, les conceptions évolutionnistes évacuent le problème moral de tout ce qui fait sa douloureuse gravité en déchargeant les individus et les peuples de toute véritable responsabilité dans l'avènement de la moralité et en les berçant de l'illusion qu'ils n'ont qu'à donner libre cours à leur spontanéité naturelle pour contribuer à leur insu aux «grandes gestations cosmiques» (p. 437). A tous ceux qui seraient tentés de succomber aux griseries des «prophétismes édifiants ou exaltants» (p. 835), la philosophie de l'esprit doit, selon G. Bastide, rappeler sans cesse les impératifs éternels qui dictent à chacun son devoir *ici et maintenant*.

Toutefois, si l'on appelle *dialectique* non pas un «processus métaphysique de la gestation de l'être» (p. 440), mais «tout mouvement de l'activité humaine, orienté dans le sens de la solution d'un problème, telle que cette solution pose un nouveau problème ultérieur au précédent, mais du même ordre que lui» (p. 441), on doit reconnaître le caractère dialectique des deux mouvements inverses de chute dans l'empirique et de promotion du spirituel, qui ne cessent de s'entrecroiser au cours de l'histoire, et l'on peut alors affirmer légitimement que la dialectique est «le moteur de l'histoire humaine par le rebondissement des problèmes dans les solutions mêmes que nous nous efforçons de leur donner» (*ibid.*).

Les mouvements dialectiques opposés ne se composent pas au hasard. C'est seulement après le déchaînement des dialectiques de dissolution que se manifeste l'action des dialectiques de promotion qui «contrarie les premières à l'intérieur même de leur mouvement dissolvant» (p. 442). Ainsi l'effort d'instauration des valeurs spirituelles n'est pas premier chronologiquement. C'est tardivement, lorsque les situations empiriques se sont profondément dégradées, que la conscience enfin convertie entreprend un redressement salutaire: «le mal est historiquement premier, l'humanité commence toujours par la fausse route, et l'entreprise de l'action morale consiste toujours à travailler contre ce courant» (p. 605). La certitude qu'il en est toujours ainsi permet d'affirmer paradoxalement que l'esprit est «métaphysiquement supé-

rieur à toute histoire», et cependant «temporellement ultérieur à ce qui le nie» (p. 836). Loin de voir une contradiction entre ces deux thèses, G. Bastide serait plutôt porté à considérer la seconde comme la preuve de la première, puisqu'il affirme aussitôt après : «son ultériorité empirique indéfinie prouve qu'il (*scil.* l'esprit) a du mouvement pour aller toujours plus loin que ce qui le nie, et témoigne de sa supériorité métaphysique infinie.» Le lecteur désireux d'approfondir les présupposés métaphysiques de la morale présentée dans le *Traité* regrettera que cette œuvre se ferme presque immédiatement après ce passage difficile, sans apporter toute la clarté requise sur le problème des rapports entre l'esprit et sa négation.

On pourra cependant élucider partiellement le problème en rapprochant ce que G. Bastide nous dit ici de la *négation* d'un passage antérieur sur les «intervalles de néant» par lesquels le mal fait irruption dans le monde (p. 699). Ces intervalles de néant, c'est la liberté humaine qui les fait surgir : le mal dont la conscience convertie à l'esprit découvre la présence partout autour d'elle n'est donc pas inhérent à l'être, mais a été apporté par l'homme, qui est transcendalement libre de disposer de lui-même en optant pour la dissolution ou la promotion, «libre de libre-arbitre d'être ou de n'être pas libre d'autonomie» (p. 547).

Si le mal est toujours déjà là, on comprend que G. Bastide ne condamne pas seulement le *vertige de prospection* de l'historicisme ou de l'évolutionnisme, mais aussi le *vertige de rétrospection* où s'alimente la «tenace nostalgie des âges d'or et des paradis perdus» (p. 142). Qu'il s'agisse des philosophies qui croient à la bonté de la nature laissée à sa spontanéité originelle, comme celle de Rousseau, ou des conservatismes qui rêvent de restaurer un ordre ancien aujourd'hui perdu, toutes ces doctrines ignorent, elles aussi, les impératifs éternels qui président à l'action de l'homme actuel, obligé, comme l'homme de n'importe quelle époque, d'agir dans un monde déjà livré à la dissolution.

Une condamnation analogue s'étend à tous les naturalismes qui placent la valeur dans la nature, sans voir que l'existence de l'homme exclut celle d'une nature vraiment pure. Ce que ces philosophies prennent pour la nature n'est en réalité qu'une nature dénaturée par l'action d'une culture asservie aux fins empiriques et coupée de ses sources spirituelles, et G. Bastide ne se lasse pas de proclamer que ce «court-circuit» (p. 232) de la culture sur la nature aboutit toujours à des monstruosité, tels les désordres économiques résultant de l'optimisme naturaliste des théoriciens libéraux ou les égarements du vitalisme.

Quant à l'idée de *nature humaine*, que certaines formes d'humanisme érigent en norme sans analyse suffisante, elle est elle-même chargée d'équivoque. Il faut en effet distinguer «l'inconsistante facticité de l'homme empirique» de la «ferme transcendance de l'homme essentiel» (p. 764) : le premier, mû par la volonté de puissance, cherche à *se satisfaire*, alors que le second est guidé par une volonté de sagesse qui lui fait un devoir de *se parfaire*. De l'un à l'autre il y a toute la distance qui sépare le régime *pathologique* de la passion subie et de la dégradation morale du régime *pratique* de l'action voulue et de l'accomplissement moral. C'est l'existence de cette dualité axiologique qui interdit de faire sans autre de l'homme la mesure de toutes choses.

Telles sont les perspectives générales commandant la *Dynamique de l'action morale*. L'affirmation de l'antériorité chronologique du mal fonde la méthode systématiquement adoptée pour l'étude de chaque problème, et qui consiste à explorer tout d'abord le mal pour tracer ensuite les voies dans lesquelles doit s'engager l'activité correctrice de promotion du bien. Seule cette méthode permet tout à la fois d'échapper à la «vaine prédication moralisante», de procéder à une «démystification salutaire» et de poser les problèmes avec précision (p. 588). Bien plus, cette méthode découle de la nature de la fonction morale dans sa forme pratique, qui présente, comme on l'a vu plus haut, «l'allure même du *cycle réflexif* qui va de la prise de conscience des conditions empiriquement données à l'action, à l'œuvre volontairement et spirituellement construite...» (p. 380).

Les dialectiques étudiées de cette façon dans les livres I et III de la *Dynamique* sont d'une part l'*aliénation*, l'*injustice*, la *guerre*, d'autre part la *libération*, la *justice*, la *paix*. Ces livres sont fondés sur une riche information économique et politique, et abondent en développements intéressants. Les analyses des situations et les solutions proposées ne sont certes pas toujours nouvelles, et l'on retrouve souvent des idées que le spiritualisme et le personnalisme contemporains ont rendues familières. Néanmoins certaines des conceptions présentées ne manquent pas d'originalité: on s'en convaincra en lisant par exemple les pages consacrées au travail, facteur d'aliénation ou de libération selon qu'il s'exerce en régime de dissolution ou de promotion. Il ne nous est malheureusement pas possible d'aborder ici ces questions, mais nous espérons que l'examen d'un point particulier, auquel on procédera un peu plus bas, remédiera partiellement à cette lacune en donnant une idée des possibilités d'application de la méthode réflexive à la solution des problèmes moraux et sociaux de notre époque.

Si l'on veut parcourir toute l'aire de déploiement de l'action morale, il ne suffit pas d'étudier les dialectiques de dissolution et de promotion, il faut encore montrer leurs effets au niveau des structures, autrement dit passer du plan de la conscience à celui des institutions et des mœurs. C'est à ce propos que répondent les livres II et IV de la *Dynamique*, consacrés respectivement à la corruption et à la promotion de la *famille*, de l'*économie*, de la *politique*.

Le lecteur abordera sans doute ces deux livres avec une curiosité doublée d'appréhension. Le moraliste a-t-il en effet des compétences propres qui lui permettent d'intervenir en ces domaines dont les disciplines les plus diverses se disputent l'étude? N'étant ni biologiste, ni psychologue, ni sociologue, ni économiste, ni juriste, a-t-il voix au chapitre? Peut-il faire autre chose que piller les travaux des spécialistes pour aboutir à de fragiles et provisoires vues d'ensemble, ou se contenter de formules purement verbales qui ne traduiront que son ignorance des données réelles des problèmes, à moins que, délaissant le plan de la théorie, il ne se voue directement à l'action politique et sociale? S'il s'agit plus particulièrement d'un moraliste qui prétend tirer ses certitudes fondamentales de l'analyse réflexive, n'est-il pas du même coup disqualifié pour toute étude portant sur des structures objectivement données dans l'extériorité?

M. Bastide a bien conscience de toutes les réserves et objections que son propos ne manquera pas de soulever. Mais, loin de faire des concessions à ses détracteurs probables, il continue à proclamer la fécondité de sa méthode d'intériorité, témoin cette déclaration où il essaie de caractériser la tâche propre du philosophe face aux antagonismes de la vie économique, et de la distinguer de celles de l'économiste ou de l'homme politique: «Son travail, à lui, consiste à vivre assez intensément toutes les tensions *intériorisées* pour pouvoir saisir, à la fois avec clarté et profondeur, le centre dramatique unique où se nouent tous les conflits, et où par conséquent doit surgir l'*idée transfiguratrice* capable d'inspirer à l'action morale la force d'élever les stériles conflits à la hauteur des fécondes collaborations» (p. 779).⁷

Affirmer la vertu transfiguratrice, pour l'économie, d'une «idée» découverte dans l'intériorité de la conscience, c'est vraiment porter la philosophie de l'esprit sur le terrain le plus défavorable qui soit: la vie économique n'est-elle pas, de l'aveu de G. Bastide lui-même, «la dernière à pouvoir se lester d'esprit» (p. 815)? Il vaut donc la peine, si l'on veut apprécier les chances offertes à cette philosophie de fonder à l'heure actuelle une action morale au niveau des structures objectivement données dans les institutions et les mœurs, c'est-à-dire d'inspirer une véritable action sociale, de serrer de plus près ce point particulier. On procédera ainsi à un coup de sonde qui fera passer du plan des principes généraux, où l'on s'est maintenu jusqu'à présent, à celui des problèmes pratiques, où doit finalement s'exercer toute action morale digne de ce nom.

Si le moraliste est appelé à porter son attention sur la vie économique, c'est en particulier en raison de l'existence de certaines formes de possession injustes, qu'il s'agit de faire disparaître au profit d'un meilleur régime de mise en commun, de distribution et d'appropriation des biens. Il importe tout d'abord de préciser l'origine et la nature de cette injustice économique. Poussant son analyse dans cette direction, G. Bastide reconnaît avec Marx l'importance primordiale du phénomène de la *plus-value*, que manifeste l'augmentation constante de la richesse capitalisée. Mais son explication du phénomène est toute différente de celle que propose le matérialisme marxiste. Il considère toute œuvre humaine comme une synthèse de facteurs provenant les uns de la nature, les autres de l'esprit. Or des deux côtés il y a des apports personnels et des apports impersonnels: alors que la force physique ou le temps nécessaire à l'élaboration de l'œuvre sont *matériellement personnels*, les éléments naturels, tels que la terre ou l'énergie, sont *matériellement impersonnels*; de même, les qualités intellectuelles intervenant dans le travail sont *spirituellement personnelles*, tandis que les valeurs scientifiques, esthétiques et autres, que

⁷ C'est nous qui soulignons. — Le terme *idée* revêt une signification bien précise chez G. BASTIDE. Par opposition au *concept*, abstrait et général, qui est le propre de la pensée en extension et de la logique attributive, l'*idée* est «la loi génératrice de l'acte qu'elle suscite, qu'elle oriente et qu'elle structure» (p. 155). Alors que le concept est l'outil de la conscience soumise au monde empirique, l'*idée* est au service de la conscience réflexive, «porteuse de vraies valeurs d'intelligibilité» (p. 195). Cette intelligibilité de l'*idée* n'est autre chose que la manifestation de la valeur cardinale de *clarté*.

les œuvres s'incorporent, sont *spirituellement impersonnelles*, puisqu'elles proviennent du patrimoine indivisible constitué par les acquisitions progressives de l'esprit humain (p. 687). Quant à la plus-value, elle résulte avant tout de ces valeurs spirituelles «qui, en s'incorporant au travail humain, en multiplient le rendement d'une façon incommensurable à la matérialité des moyens» (p. 786): que l'on songe par exemple à la fécondité inépuisable des découvertes d'Archimède pour la construction navale!

Nous voici arrivés, selon G. Bastide, à la fois à la cause fondamentale de l'injustice économique et à l'«idée transfiguratrice» à promouvoir pour y remédier. L'injustice provient avant tout d'une capitalisation de la plus-value d'origine spirituelle au profit d'un individu ou d'un groupe limité d'individus⁸: en effet, les valeurs spirituelles étant par essence universelles, l'accroissement de richesse dont elles sont la source ne peut être l'objet d'une exacte rétribution sur le plan individuel et constitue en fait le bien commun de toute l'humanité. «Cette plus-value[...] doit par conséquent être investie dans des institutions et dans des œuvres dont la destination n'est pas la satisfaction des volontés de puissance empiriques, mais la promotion des biens universels de civilisation» (p. 786). Ainsi sera respectée la justice véritable qui consiste à «donner à l'universel ce qui revient à l'universel et au particulier ce qui revient au particulier» (*ibid.*), ou, selon une formule plus frappante, à «rendre à l'esprit ce qui est de l'esprit» (p. 789).

Telle est, si nous avons bien compris G. Bastide, l'«idée» qui doit faire passer la vie économique du régime de l'antagonisme à celui de la collaboration. En s'ouvrant à cette idée l'économie s'ordonnera à une norme non économique, seule chance pour elle de s'intégrer à un ordre moralement valable. On voit sans peine à quel point cette idée est conforme aux grands thèmes de la pensée philosophique et morale de G. Bastide, mais on voit moins bien comment celui-ci conçoit sa mise en œuvre pratique. Il fait du reste valoir, et avec raison, que le cadre de son ouvrage ne lui permet pas de s'engager dans un programme économique. Toutefois il donne en fin de chapitre quelques indications dont le lecteur pourrait s'inspirer pour orienter sa propre recherche: retenons-en avant tout l'allusion à un organe international disposant de réserves financières alimentées par les prélèvements sur la fructification économique des valeurs universelles, et chargé de «fournir, sous forme de crédit, les capitaux d'amorçage pour les pays neufs, de sauvetage pour les économies en détresse, et d'une façon générale, les investissements nécessaires à la promotion internationale des valeurs culturelles à retentissement universel» (p. 790).

On comprendra que nous ne puissions nous arrêter aussi longuement aux chapitres consacrés à la vie familiale et à la vie politique. Dans ces deux domaines il s'agit également de réaliser un ordre conforme à la vraie hiérarchie des valeurs. Réunissant toutes les conditions d'une éducation person-

⁸ Une autre source d'injustice économique réside dans la mainmise en vue d'un profit individuel sur les éléments matériels impersonnels, que la nature met à la disposition de toute l'humanité.

nalisée, la *famille* est par destination le lieu où l'individu s'élève peu à peu à la dignité de sujet moral. C'est dire que la fonction dominante de la famille sera la fonction *éducative* et que la fonction économique devra lui rester subordonnée. Quant à la *politique*, sa situation la place «entre les valeurs empiriques qui alimentent la vie économique, et les valeurs spirituelles qui définissent la vie morale» (p. 590): «Il y a des conditions de vie en commun que l'Etat a pour fonction d'instaurer, de sauvegarder et de promouvoir, et dans le climat desquelles les personnes soucieuses de leur valeur morale assurent raisonnablement, sans en avoir fait leur passion exclusive, les fonctions économiques permettant à chacun d'éviter la misère, l'injustice et le triste ressentiment» (p. 607). Dans cette perspective, l'un des problèmes principaux qui se posent à l'Etat est celui du degré de liberté à accorder aux fonctions fondamentales. G. Bastide affirme que la condition nécessaire de toute liberté civile est la liberté politique, définie comme la «libre et démocratique participation des citoyens à la vie de l'Etat» (p. 811). Mais l'instauration de la liberté politique ne doit pas entraîner sans autre celle de toutes les autres libertés, comme le voulait le libéralisme: les premières libertés à assurer sont celles de la religion, de la philosophie, de l'art et de la science, bref, des fonctions spirituelles dont l'activité est nécessaire à l'avènement d'une cité juste. En revanche, l'économie, toujours ouverte à l'action néfaste des facteurs de dissolution, ne sera libérée que beaucoup plus tard de toute coercition politique.

Un moraliste qui croit en l'existence de valeurs universelles ne saurait oublier la présence, par-delà la Nation, d'une communauté humaine plus vaste. Les considérations finales de G. Bastide ont donc trait à la vie internationale. L'action morale élargie aux dimensions de l'humanité devra présider à la mise en ordre de l'économie dans sa totalité et assurer le progrès des relations compréhensives: ces deux tâches définissent *l'esprit de la civilisation véritable*, qui ne peut être, sans jeu de mots, qu'une *civilisation de l'esprit* (p. 833).

* * *

L'intérêt majeur du *Traité de l'action morale* réside, nous espérons l'avoir montré, dans le recours à l'analyse réflexive, c'est-à-dire à une méthode d'intériorité, pour fonder une morale soucieuse d'action sociale et résolue à intervenir au niveau des structures objectives déployées dans l'extériorité⁹.

A cet égard, les appréciations portées sur certains courants philosophiques sont très significatives. Alors que la plupart des historicismes et des évolutionnismes, jugés incapables de fournir à l'action morale les normes qu'elle requiert pour s'exercer dans les situations concrètes, sont condamnés sans appel, le marxisme bénéficie d'une considération particulière en raison de la profondeur de ses diagnostics. D'une façon générale, les doctrines les plus vivement prises à parti ne sont pas tant l'existentialisme ou le matérialisme

⁹ On note avec intérêt l'appréciation de H. DUMÉRY (*art. cit.*, p. 450-451): «On n'a jamais contesté à la philosophie réflexive la possibilité d'établir une morale générale, une éthique de l'esprit. On la croyait incapable d'aborder les problèmes d'incarnation, de socialisation, d'élaborer une morale non pas de situation, mais de pénétration réfléchie des situations concrètes. M. Bastide a tenu la gageure.»

dialectique, certes bien opposés à l'orientation de toute l'œuvre, mais préoccupés eux aussi des conditions concrètes de l'action, que certains spiritualismes imprégnés de naturalisme ou certains monismes d'inspiration biologique, accusés de confondre l'unité spirituelle avec la totalité organique et l'aspiration morale avec l'impulsion vitale.

La philosophie de l'esprit que G. Bastide nous présente s'inscrit dans une tradition rationaliste dont les représentants les plus illustres paraissent être à ses yeux Socrate, Platon, Descartes, Spinoza, Kant. Selon ses propres déclarations, elle se rattache en outre au spiritualisme français du XIX^e siècle et, plus près de nous, à l'idéalisme brunshvicgien. On pourrait se demander dans quelle mesure elle ne fait que prolonger ce courant et dans quelle mesure elle en modifie l'orientation pour répondre aux exigences d'une morale concrète. Il serait également intéressant de revenir sur la manière dont elle interprète les prédécesseurs illustres dont elle se réclame: Socrate est-il vraiment un initiateur de l'analyse réflexive? Il y aurait enfin lieu de s'interroger sur la raison de certains silences: pourquoi Aristote n'est-il pas mis à sa juste place parmi les sources fondamentales de la pensée morale en occident?

Son ontologie ne doit certes pas être du goût de G. Bastide, mais puisque celui-ci se plaît à citer assez souvent les grands philosophes du passé dont il prolonge la pensée, on pourrait lui rappeler qu'en faisant de l'amitié le sommet de la socialité humaine il s'inscrit dans une tradition qui remonte avant tout à Aristote!

Mais G. Bastide ne prétend pas faire œuvre historique, et nous laisserons de côté toutes ces questions de sources et d'interprétations, pour discuter quelques points centraux de la doctrine qui nous est proposée dans ce *Traité*.

La morale de G. Bastide est un intellectualisme. Non qu'il aille jusqu'à déduire l'action bonne de la connaissance vraie, mais il affirme que «le Vrai est nécessairement un aspect du Bien» (p. 343) et fait des valeurs intellectuelles des valeurs proprement morales, auxquelles la conscience puise la clarté indispensable à son progrès. L'une des conditions de la vérité est l'objectivité, dont la conquête est étroitement liée à l'effort scientifique, mais qui a en outre une portée morale, car sans elle la conscience ne saurait accéder à la plus haute forme de socialité, le comportement compréhensif unissant le *Je* et le *Tu* dans une commune relation au *Cela* objectif: ce n'est donc pas commettre un abus de langage que de parler de «la vertu d'objectivité» (p. 340).

En inscrivant ainsi l'exigence de vérité au cœur de l'exigence de moralité, G. Bastide réagit avec bonheur contre l'irrationalisme de tant de philosophes contemporains qui croient pouvoir sans dommage substituer l'authenticité ou la spontanéité à la vérité. Toutefois il semble faire de toute visée de vérité une visée de moralité. Ne considère-t-il pas la science comme une «fonction morale par essence» (p. 342)? C'est là méconnaître certaines distinctions nécessaires. Si l'effort scientifique requiert et développe de nombreuses vertus, l'intention cognitive qui l'anime n'en est pas moins différente de l'intention pratique propre à l'effort moral.

Pour G. Bastide, il est vrai, l'activité morale n'a pas seulement une forme pratique: considérée dans toute son ampleur elle n'est autre que la vie même

de la conscience convertie aux valeurs spirituelles. On sait d'autre part qu'en régime de conversion ces valeurs convergent dans l'unité de la valeur absolue dont elles ne sont que des spécifications: la science et l'art, la clarté logique et la profondeur existentielle, la justice et la charité se rejoignent dans un principe spirituel commun. G. Bastide reconnaît sans doute qu'au niveau humain l'unité visée est une «unité perdue», qui restera toujours «idéale» (p. 699), mais on n'échappe pas à l'impression que souvent il oublie ou minimise les intervalles séparant les différentes valeurs et rend un peu trop facilement la conscience empirique responsable des écarts qui font échec à la volonté d'unité de la conscience convertie. C'est ainsi qu'il considère comme la *fonction* de la science d'assurer «l'accord des esprits de bonne foi sur leur perception d'univers et sur le langage qui l'exprime» (p. 339), reléguant au simple rang d'*effet* l'action qu'elle nous permet d'exercer. Il y a là le principe d'une dissociation entre science et technique, dissociation qui permettra de maintenir l'affirmation de la valeur morale de la science tout en prenant acte du développement particulièrement rapide des techniques en période de guerre: dans la perspective adoptée ce fait attestera simplement le caractère empirique et non spirituel des valeurs techniques. A nos yeux, au contraire, la science est essentiellement visée cognitive d'objet: si elle réalise l'accord des esprits, ce n'est pas à titre de but, mais de condition garantissant la validité de cette visée. Quant à la technique, sa visée n'est certes pas cognitive, mais si ses progrès dépendent de la science, ils réagissent en retour sur celle-ci: bien loin d'être un simple effet de l'effort scientifique elle en est souvent le moteur, et l'histoire contemporaine nous fait assister au développement conjoint de la science et de la technique. Ces considérations nous amènent à douter du caractère moral de la science: l'activité du savant met en jeu des valeurs spirituelles, mais nous ne dirons pas que «faire la science est un devoir» (p. 342).

On pourrait faire des remarques analogues sur la fonction morale de l'art. Sans nous y arrêter, nous reprendrons tout de suite le point central: l'affirmation de la convergence des valeurs spirituelles en régime de conversion. On sait que d'après G. Bastide la multiplicité n'est irréductible qu'au niveau empirique et ne saurait être un obstacle insurmontable pour la vertu unificatrice de l'esprit: seules les valeurs spirituelles visées par une conscience insuffisamment convertie ou les valeurs proprement empiriques peuvent s'opposer durablement. Défendre cette thèse, c'est risquer de faire bon marché des conflits de valeurs dont la vie spirituelle nous donne sans cesse l'exemple, et qui sont d'autant plus douloureusement ressentis qu'ils mettent aux prises des consciences plus délicates et plus riches. G. Bastide fera peut-être valoir qu'il n'ignore pas ces conflits, comme l'attestent certains passages de son *Traité*: nous l'accordons volontiers, mais nous pensons qu'il n'en souligne pas assez la gravité, parce qu'il ne voit pas assez les caractères spécifiques, et irréductibles au niveau humain, des diverses valeurs et activités spirituelles. N'est-ce pas cette spécificité, autant que la chute dans l'empirique, qui explique les conflits toujours prêts à renaître entre l'art et la morale, la science et la morale, la philosophie et la religion, la justice et la charité? Certes la

conscience ne peut se résigner à sombrer dans la multiplicité et doit viser l'unité pour répondre à sa vocation spirituelle. Qu'elle se garde pourtant de l'unité factice obtenue à bon compte en déniaient toute qualité spirituelle aux éléments spécifiques dont la conciliation lui paraît trop difficile!

Venons-en maintenant à un autre point. Une philosophie de l'esprit devrait s'efforcer d'articuler correctement les facteurs spirituels et les facteurs naturels, sur le plan moral aussi bien que sur le plan métaphysique. Chez G. Bastide, la reconnaissance d'un ordre de la culture intermédiaire entre celui de la nature et celui de l'esprit devrait faciliter cette articulation. Mais la méfiance à l'égard des facteurs naturels est si vive qu'au lieu d'être mis en place ils sont le plus souvent sacrifiés. La nature n'est qu'un aspect de l'*empirique*, que la conscience convertie s'empresse de répudier, qu'un mode du *subi*, toujours tenu à distance par le sujet en quête d'autonomie. Sans doute n'est-elle pas le mal, puisque celui-ci est introduit dans le monde par la liberté humaine (p. 699), mais, comme tout ce qui n'est que *donné*, elle ne présente par elle-même aucune valeur positive. En conséquence, G. Bastide n'hésite pas à affirmer que «la philosophie ne vaudrait pas une heure de peine si elle devait ne s'occuper que de la nature» (p. 760).

Nous tenons là la raison profonde de sa conception de la science: si celle-ci a pour fonction essentielle de réaliser l'accord des esprits plutôt que de parvenir à la connaissance du *Cela* objectif, c'est que le *Cela* est par lui-même totalement dénué de valeur.

Cette disqualification de la nature entraîne des conséquences graves pour toute la morale de G. Bastide. Le donné naturel n'est l'objet d'aucune analyse approfondie, les facteurs biologiques sont à peine distingués des facteurs psychologiques, le rôle respectif des instincts, des tendances affectives, des habitudes dans la vie morale n'est pas précisé. Bref, tout en proclamant la nécessité de garder les yeux ouverts sur la nature afin de mesurer de quel poids elle pèse sur nous, G. Bastide tend à écarter en bloc le donné naturel sans faire profiter sa recherche de tous les enseignements que le moraliste pourrait tirer de la biologie, de la psychologie ou de la sociologie contemporaines.

Quelques exemples montreront comment cette répudiation massive du donné naturel limite les perspectives morales ouvertes par le *Traité*. L'étude de la vie familiale ne met pas suffisamment en place les facteurs biologiques et psychologiques conditionnant aussi bien les rapports entre les époux qu'entre ceux-ci et leurs enfants. L'importance des habitudes dans la formation morale de l'enfant n'est pas assez soulignée. Mettant en garde les éducateurs contre la tendance à assimiler la causalité empirique à la sanction morale, G. Bastide relève que la conséquence naturelle d'une désobéissance ne doit pas être considérée comme une punition infligée par la nature (p. 487). Mais il ne paraît pas voir que la découverte par l'enfant de l'enchaînement nécessaire liant l'acte à sa conséquence est un des moments importants de la formation morale: loin de s'opposer à la prise de conscience de l'obligation morale, la découverte de la causalité naturelle doit la préparer en éveillant l'esprit à l'idée d'*ordre*.

L'étude de la socialité humaine donne lieu à des remarques analogues. Si G. Bastide ne perd jamais de vue le fait que l'homme vit en société, son analyse des facteurs sociaux naturels paraît bien sommaire. A lire les développements qui leur sont consacrés, on a l'impression qu'il s'agit uniquement d'habitudes dégénérant en routines collectives et d'émotions élémentaires s'irradiant sous l'effet de la contagion affective: ils seront donc à l'origine du conformisme social et du comportement grégaire des foules, mais ne joueront plus aucun rôle, semble-t-il, au niveau du comportement compréhensif. C'est là opérer une simplification doublement abusive. D'une part, il est fort douteux que la socialité naturelle se réduise à des phénomènes de routine et de contagion: l'instinct combatif, par exemple, n'est-il pas à l'origine de certaines formes d'émulation et de compétition, présentes chez l'enfant déjà et ressortissant à la socialité naturelle? D'autre part, considérer que la socialité humaine prend en régime de conversion la forme d'un comportement compréhensif caractérisé essentiellement par l'accord des sujets sur un objet extérieur, c'est méconnaître la part d'affectivité naturelle présente au cœur de toute relation humaine. Pour G. Bastide, l'amitié fondée sur la compréhension n'est ni une fusion affective, qui menacerait l'hétérogénéité des personnes, ni une élection qui risquerait d'être exclusive, mais une communion, opérée par la médiation des valeurs (p. 705 et 718). Mais si l'on se souvient que le type de communion généralement donné en exemple est l'accord des esprits tel que peut le réaliser la science, on n'échappe pas à l'impression que la paix et l'harmonie visées par le sujet moral ressemblent plus à l'entente des intelligences dans une société savante qu'à l'accord et à la coopération des personnes dans une société humaine. Ainsi cet idéal de compréhension et d'amitié ne paraît capable, malgré sa noblesse, ni de mouvoir les tendances affectives de l'homme naturel, ni de fonder un ordre de la charité!

Posons enfin une question métaphysique fondamentale¹⁰. En menant l'analyse réflexive jusqu'à l'aveu d'une *transcendance intérieure*, reste-t-on plongé dans la pure immanence, ou bien cette démarche intériorisante débouche-t-elle sur une transcendance qui, tout en étant intérieure, se situerait à un niveau spirituellement plus élevé que celui de la conscience individuelle? En d'autres termes, le mouvement de la conscience le long de sa «dimension axiologique *verticale*» (p. 357) est-il orienté vers une «idée de perfection» purement intérieure, ou bien la «distance axiologique infinie» (p. 723) qui nous sépare de cette idée lui confère-t-elle une certaine extériorité spirituelle?¹¹ – A l'inverse de son maître Brunschvicg, qui reproche à saint Augustin d'avoir compromis et même radicalement détruit «l'effet de la réflexion en profondeur» par «l'imagination en hauteur»¹², G. Bastide pense que la transcen-

¹⁰ Pour une étude plus approfondie de la métaphysique liée à la philosophie réflexive de G. BASTIDE, il faudrait lire ses *Méditations pour une éthique de la personne* (Paris, Presses universitaires de France, 1953).

¹¹ Deux études importantes de PIERRE THÉVENAZ (*La notion de transcendance vers l'intérieur et Intériorité et méthode réflexive*, dans *L'Homme et sa raison*, I, Neuchâtel, La Baconnière, 1956) montrent que ce problème se pose d'une façon générale dans toutes les philosophies de l'analyse réflexive qui jouent un tel rôle dans la vie philosophique française depuis plus d'un siècle.

¹² LÉON BRUNSCHVICG, *La raison et la religion*, Paris, F. Alcan, 1939, p. 48.

dance intérieure, tel le Dieu augustinien, est à la fois *intimior intimo meo* et *superior summo meo* (p. 724). Présente au plus intime de la conscience, elle est en même temps «plus loin de nous que toutes les étoiles» (p. 359). «Dieu de la conscience», elle est également «Dieu de la compréhension» (p. 289), et c'est pour cette raison que la promotion des valeurs spirituelles est liée à la fois à l'approfondissement réflexif par voie d'immanence et à l'instauration de relations compréhensives manifestant la présence, par-delà les consciences séparées, d'un «sujet de référence infini» (*ibid.*): «la source et la norme de toute valeur» (*ibid.*), vers laquelle convergent ces deux voies d'accès, est fondamentalement une.

Disons-nous donc, avec H. Duméry, que cette philosophie «exauce l'instance théiste»¹³? – Notre appréciation sera plus réservée. «Tant que le philosophe reste philosophe, déclare en effet G. Bastide, le Dieu dont il perçoit ainsi en intériorité l'appel transcendant est essentiellement Esprit, c'est-à-dire puissance impersonnelle de pensée vraie et de pur amour¹⁴.» Ailleurs Dieu est nommé «unité unifiante» (p. 289). Ces formules ont un ton brunsvicgien fort peu théiste. On peut leur opposer, il est vrai, l'aveu qu'il n'est pas «interdit [au philosophe] de penser que celui qui pourrait s'appeler le *summus philosophus* parce qu'il représenterait le plus haut sommet de la transcendance humaine, pourrait aussi représenter le point d'insertion de la transdescendance divine dans une humanité recevant de ce fait la révélation positive de la puissance rédemptrice de l'amour incarné»¹⁵. Cette fois on songe à Blondel, dont la méthode d'immanence conduit à «rattacher la volonté voulante à la plus haute transcendance révélée»¹⁶. Mais on remarque aussi que cette affirmation théiste ne se présente pas comme une certitude philosophique: si la métaphysique de G. Bastide est une «métaphysique de l'Acte»¹⁷, il s'agit plutôt de «l'Acte de la conscience constituante» (p. 356) que d'un Acte créateur.

Les rapports de cet Acte avec l'Etre ne sont pas nettement dégagés, pas plus que ceux de la Valeur avec l'Etre. Si dans notre monde l'Etre et la Valeur sont séparés, est-ce uniquement la volonté humaine qui a suscité cette division dans une réalité où Etre et Valeur coïncideraient sans son intervention (p. 699), ou bien l'affirmation de la primauté de la Valeur sur l'Etre (p. 355) doit-elle s'interpréter comme l'affirmation d'une transcendance originelle de la Valeur? Ces questions, déjà effleurées précédemment, restent malheureusement sans réponse, et l'on est en droit de se demander si une métaphysique aussi centrée sur l'intériorité et méfiante à l'égard de toute forme d'extériorité est à même de leur en donner une. Dans la mesure où l'Etre est étendue spa-

¹³ H. DUMÉRY, *art. cit.*, p. 448–449.

¹⁴ Ce passage et quelques-uns de ceux que nous mentionnons ci-dessous sont extraits de l'article *La conversion spirituelle*, que G. BASTIDE a publié en 1957 dans le Tome XIX (*Philosophie, Religion*) de l'*Encyclopédie française* (A, II, 2). Cf. p. 19.06–8. L'un de ses derniers ouvrages, paru dans la collection «Initiation philosophique» (Paris, Presses universitaires de France, 1956) porte le même titre.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 19.06–4.

¹⁷ *Ibid.*, p. 19.06–8.

tiale ou nature biologique, psychologique, sociale, cette doctrine lui prête des traits tellement réfractaires à la Valeur qu'on en vient à douter qu'il ait jamais pu coïncider avec elle. Du même coup on se prend à redouter que l'action morale ne s'épuise vainement à tenter d'insérer la Valeur dans un Etre qui ne lui fournit pas la moindre voie de pénétration et ne s'éteigne malgré la volonté si remarquablement affirmée de la faire aboutir à une transformation effective du donné concret.

André Voelke