

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 37 (1949)
Heft: 152

Artikel: La philosophie devant les temps modernes
Autor: Muller, Philippe
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380511>

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: 05.07.2025

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

LA PHILOSOPHIE DEVANT LES TEMPS MODERNES

En reportant nos pensées vers celui auquel je succède dans cette chaire de philosophie et de psychologie, et que je ne prétends nullement remplacer, M. Jean de la Harpe, je fais beaucoup plus que suivre à une pratique obligée. Du professeur et du philosophe, je ne peux séparer l'homme, et à l'hommage de l'élève, je voudrais joindre ici le témoignage d'un compagnon de lutte et presque d'un fils, si bien qu'à l'émotion légitime de paraître aujourd'hui devant vous s'ajoute pour moi le deuil d'avoir dû cette promotion à son départ prématuré. J'ai récemment évoqué ⁽¹⁾ sa figure, les thèmes principaux de sa pensée philosophique, qui m'ont paru converger, de façon naturelle et presque obligée, sur la méditation du temps. Sur elle en effet se croisent les préoccupations épistémologiques que Jean de la Harpe avait connues dès le début de sa formation philosophique, sous la direction amicale de M. André Lalande, et les préoccupations religieuses de ses années de théologie, nourries par les expériences douloureuses de sa maturité.

Ce n'est donc pour moi pas un hasard, mais les exigences de sa pensée loyale et généreuse, qui imposent à Jean de la Harpe la méditation de la temporalité. Si la science contemporaine sur ce point bouleversait des conceptions traditionnelles, et implicitement acceptées comme doctrine préalable de presque l'ensemble de la tradition philosophique, les temps modernes, en reposant avec une

(1) *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 150, janvier-mars 1949, *A la mémoire de Jean de la Harpe*.

N. B. — Ces pages reproduisent le texte de la leçon inaugurale prononcée à l'Université de Neuchâtel, le 16 mars 1949.

acuité dont on ne trouve pas d'exemple dans les siècles passés le problème de la valeur et des valeurs, celui de la fin dernière de notre activité morale, et de la signification même de notre histoire, apportaient davantage d'urgence encore à la réflexion philosophique. Je ne crois donc pas être infidèle à la mémoire de Jean de la Harpe, auquel me rattachent tant de liens de natures si diverses, en liant le rappel de ce qu'il a pensé et de ce à quoi il s'est dévoué au sujet de cet après-midi.

I. — Au moment de l'aborder, cependant, un scrupule me saisit. S'il n'y a de question philosophique qui ne mette en cause celui-là même qui la pose, certes, toute interrogation qui porte sur les temps modernes est éminemment philosophique : qui suis-je, pour évoquer devant vous l'ensemble de ce qui forme notre destin, et dont la description seule exigerait des connaissances étendues et profondes que je ne me flatte pas de réunir ? Ce qui me redonne quelque courage, c'est que je ne peux attendre de tout savoir pour agir, et que, dans mon action, j'engage, que je le veuille ou non, une certaine conception de mon destin et de l'avenir du monde tout entier. Jamais peut-être dans les temps passés, le sentiment d'être embarqué dans une aventure qui de toute part le dépasse et le compromet n'a pareillement saisi l'homme à la gorge. La réalité devant laquelle nous nous trouvons, si nous prenons le moindre recul pour nous interroger sur elle, nous apparaît comme proprement insensée, dépourvue de signification, mise en question de tous côtés et de toute façon, et nous ne pouvons faire que de lui rendre, en l'assumant, cette signification qu'elle ne comporte pas immédiatement par elle-même. Ce n'est donc pas tant moi-même qui ai choisi ce sujet que l'inverse : les temps modernes me forcent à répondre, ils se dressent sur ma route, comme le Sphinx sur celle du jeune Oedipe, et me posent la même question, en menaçant de m'engloutir si je manque à leur répondre.

Il est vain de chercher, devant cette mise en question, des alibis ou des échappatoires. L'incertitude où je suis de la signification de ce moment d'histoire que nous sommes en train de vivre rejaillit sur ma vie quotidienne tout entière. Et la réponse implicite que je donne, que nous donnons tous à l'interrogation démesurée, je ne peux l'inclure dans certains gestes seulement, dans ceux que je fais périodiquement comme citoyen ou, dans des circonstances uniques, comme soldat en répondant à un ordre de mobilisation. Je prends

parti à tous coups, dans ces habitudes mêmes où j'abandonne toute réflexion, dans ces gestes de tous les jours par lesquels je me soutiens à l'existence, par mon lever, mon manger, mes lectures, mes distractions mêmes. Cette cigarette que j'allume, j'ai le choix de l'acheter dans n'importe quel magasin ou dans une coopérative. Ce livre, que je lis ou que je recommande, recrée le réel dans une perspective donnée, que j'adopte ou que je refuse et dont je suis, par ces actes mêmes, solidaire. Par rejaillissement successif, ce que j'engage dans ma vie quotidienne, ce dont je suis le complice ou l'instigateur, en se déprenant de moi selon des lois difficilement pénétrables, et dont je n'ai le plus souvent pas la moindre conscience, forme le cadre de mon existence et celui de tous ceux que je rencontre fugitivement ou durablement sur mon chemin. La réflexion philosophique ne crée rien de tout cela. Elle exige seulement de moi que je vive en conscience ce que je vis déjà de toute manière sans cette clarté parfaite. Elle s'impose à moi, quel que soit mon âge ou mon savoir, elle n'attend pas que j'aie terminé une exploration scientifique du monde ou d'autrui ou de moi-même pour me rendre dès maintenant responsable de ce que je suis et de ce que je fais.

A défaut de ces excuses, d'ailleurs, il suffit de penser au caractère de la philosophie contemporaine pour légitimer notre sujet. Nous en avons brièvement rappelé tout à l'heure les trois thèmes principaux, celui de la valeur et des valeurs, celui de la fin dernière de notre activité morale, et celui de la signification de notre histoire. Il n'est pas besoin d'une longue réflexion pour constater qu'ils n'en font en réalité qu'un seul, celui dans lequel Kant déjà résumait toutes les questions philosophiques : qu'est-ce que l'homme ?

Cette question comporte des réponses de nature diverse. La psychologie contemporaine, par l'analyse toute nouvelle qu'elle propose du comportement, et par la conception qu'elle se fait de l'animal, mieux saisi dans son originalité et son mode d'être particulier, conduit à une théorie de l'homme qui l'oppose profondément à tous les autres êtres vivants, et introduit par là à une réflexion anthropologique qui vient à la rencontre des recherches biologiques dans leur ensemble (je pense ici à l'œuvre de M. A. Portmann, de Bâle). Mais la biologie comme la psychologie ne nous donnent qu'une partie de la réponse. Au mieux, elles rangent l'homme dans une hiérarchie de créatures, et en décrivent les caractères originaux qui légitiment sa place particulière au sein de cet ensemble. Elles me

laissent sans secours dès que je m'inquiète, non plus de connaître les pouvoirs de l'homme, mais d'élucider la fin à laquelle il est accordé, à saisir ce qu'il doit faire de ses pouvoirs et ce qu'il peut espérer de leur exercice.

C'est pourtant cette inquiétude qui hante ma vie quotidienne, et à laquelle la question sur l'homme donne une expression. Je ne peux me satisfaire de savoir, avec A. Gehlen, que l'homme est dépourvu de ces scénarios héréditaires qui adaptent l'animal à son milieu, ou, comme dit M. Pradines, de ces « automatismes répondant à une science organique innée des conditions de leur adaptation motrice au monde externe » (*Traité de Psychologie générale*, I, 139) et, conséquence de cette déficience, que l'homme comme espèce naturelle est contraint d'inventer sa conduite et de construire de toutes pièces un milieu artificiel qui sera sa civilisation. Il me reste à mettre en question cette conduite elle-même, à rechercher à quelle destination cette invention vise à aboutir, à juger la civilisation qui résulte de cet effort, bref, à substituer à la question de fait la question de droit.

Mais, dans la mesure où la réflexion philosophique contemporaine met au centre de sa démarche cette question première, elle est immédiatement pratique, dans le sens qu'elle nous invite à un effort de lucidité sur cette destination même que nous engageons au fil des heures dans notre vie quotidienne sans toujours la poser explicitement. Elle retrouve par là son inspiration de toujours, qui la lie à la sagesse davantage qu'au savoir, et l'incarne dans le coutumier davantage que dans l'exceptionnel, comme le signifiait déjà Héraclite à des étrangers qui désiraient le voir, et qui, le trouvant blotti près d'un four de boulanger, reculaient à cette vue trop familière : « Prenez courage, leur dit-il, car ici aussi résident des dieux. »

Cette conversion pratique de la philosophie n'est possible, n'est actuelle que parce que d'autres instances n'informent plus notre activité quotidienne, que parce que la tradition cesse, ou a cessé pour nous de donner à chaque problème immédiat une réponse indiscutée, et nous oblige à un effort difficile d'invention et de création morale continues. Que cela n'ait pas toujours été le cas dans notre histoire occidentale, Lucien Febvre le montre bien dans son livre sur *Le problème de l'Incroyance au XVI^e siècle* et sur *La religion de Rabelais*. Il y a eu des époques, et elles ne sont pas encore lointaines, où le poids des présupposés implicites, cette atmosphère

impalpable qui enveloppe les consciences, orientait leur action ou leur pensée dans des voies toutes tracées. A cet égard, Jaspers le note avec raison, c'est la Révolution française qui fait la césure. Jusqu'alors, implicitement ou explicitement, un fonds intemporel sous-tendait l'existence concrète, et lui donnait sa signification dernière. L'individu était porté et enveloppé par une transcendance. Il acceptait sa place ici-bas, et savait que sa trajectoire s'achevait ailleurs ; il était, sur la terre comme après sa mort, inclus dans un ordre qui garantissait à la fois le succès de ses démarches scientifiques et de ses efforts moraux. Quelque chose d'essentiel échappait à ses prises, la structure juridique de la communauté. Mais depuis, il n'y a plus rien qui ne relève du pouvoir discrétionnaire de la raison, c'est-à-dire d'un décret humain. De la détermination du réel par l'activité scientifique aux modes de vie en commun, l'homme ne dépend plus que de lui, ne relève plus que des normes qu'il accepte ou refuse dans la souveraineté jalouse de sa liberté.

Mais par là se trouve ouvert au cœur de la réflexion philosophique le problème de l'action créatrice de l'histoire. Ces coutumes que je suis appelé à assumer ou à reviser dans mon for intérieur où juge la seule raison, ne m'apparaissent tout d'abord que comme des faits. Mon savoir du monde n'a pas d'autre caractère qu'elles, et je commence par m'interroger sur la signification de ce fait, de ces faits. Ce n'est pas un accident, si à la Révolution française correspond en philosophie le criticisme kantien, et si celui-ci se révèle comme la découverte de la dimension historique ou opératoire de tout ce qui est. « C'est vraie philosophie, écrit Kant, de suivre les diverses formes d'une chose à travers toute son histoire. » ⁽¹⁾ « L'esprit, pour Hegel, est histoire », écrit l'un de ses commentateurs récents, M. Jean Hippolyte, « thèse fondamentale qui est identique à celle selon laquelle l'Absolu est sujet » ⁽²⁾. Cette qualification de l'esprit comme histoire correspond explicitement chez Hegel à la prise de conscience de son époque. « Du reste, écrit-il, il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de gestation et de transition à une nouvelle période. L'esprit a rompu avec le monde de son être-là et de la représentation qui a duré jusqu'à présent, il est sur le point d'enfouir ce monde dans le passé, et il est dans le travail de sa propre

⁽¹⁾ *Physische Geographie*, introduction.

⁽²⁾ *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, p. 35.

transformation.» ⁽¹⁾ Ces lignes, dont l'accent est contemporain, introduisent la *Phénoménologie* de l'esprit comme la reprise par soi de la conscience de ce qu'elle est déjà en soi, c'est-à-dire l'élévation de ce qui n'est que certitude subjective au statut de vérité.

Chez Hegel lui-même, bien plus que chez Kant (et dans ce sens on peut parler d'un appel à Kant pour juger Hegel), ce travail de la conscience sur elle-même, qui va la conduire de l'intuition sensible à la perception, de la perception à l'entendement, et de celui-ci à la raison qui se ressaisira comme esprit absolu à travers ses aliénations objectives, n'est ordonné qu'à la contemplation. « Concevoir ce qui est, écrira-t-il plus tard, dans la *Philosophie du droit*, est la tâche de la philosophie, car ce qui est, c'est la raison ; en ce qui concerne l'individu, chacun est le fils de son temps ; de même aussi la philosophie, elle résume son temps dans la pensée. Il est aussi fou de s'imaginer qu'une philosophie quelconque dépassera le monde contemporain que de croire qu'un individu sautera au-dessus de son temps, franchira le Rhodus. » ⁽²⁾ Mais concevoir ce qui est, si cela implique une assomption du passé, de tout le passé reconnu comme mien, et par cette reconnaissance délivré de la contingence du pur fait, menace toujours d'arrêter l'histoire sur ce présent dont la nécessité m'est maintenant manifeste.

En réalité, la philosophie n'est pas le déchiffrement de ce qu'il y a de nécessaire dans le présent, tel qu'il s'oppose comme « autre » à la conscience naïve, mais cette lecture elle-même implique et entraîne son propre dépassement. Si je suis pleinement ce que j'ai été, encore ce passé n'a-t-il pas en lui-même toute sa signification. Il est soutenu par ce que je ferai de moi-même dans un projet qui n'est pas entièrement déterminé par le poids de mes actes passés et qui dépend de moi, de façon imprévisible, dans sa réalisation effective. Certes, la date de ma naissance, et chacun des événements de ma vie passée sont pris dans un réseau de nécessités sur lesquelles je suis sans pouvoir. Ce sont autant de faits au même titre que la prise de Constantinople, le Neuf Thermidor ou la bataille de Stalingrad. Mais que signifient-ils ? Finis en tant que faits, ils sont ouverts en tant que significations, et ne se préciseront qu'à partir de ce qui n'est pas encore donné, de ce qui sera un jour, et dont j'aurai à répondre

⁽¹⁾ *Phénoménologie*, I. 12.

⁽²⁾ Traduction française, p. 31.

parce qu'il dépendait de moi qu'il soit tel et non différent. Ainsi, le passé, mon passé dépendent-ils de ce qui n'est encore pour moi, à l'instant où je vis, que possible, que mon possible, et l'on comprend le mot de Valéry « ce qui est le plus vrai d'un individu, et le plus lui-même, c'est son possible que son histoire (lisez : son passé) ne dégage qu'imparfaitement » ⁽¹⁾, ou celui de Nietzsche : « Ceux qui portent les clés de l'avenir sont seuls qualifiés pour déchiffrer les mystères du passé. »

Ainsi, si l'on prend au sérieux le caractère historique de la réalité humaine, si l'on accepte avec Hegel que la philosophie a pour tâche première et pour ambition ultime de penser son temps, bien loin de s'enfermer dans le panégyrique de l'ordre établi, elle devra définir la vérité même du passé et du présent en fonction de la fin à laquelle ma décision les ordonne. On peut craindre ici que cette ouverture vers l'avenir, vers la fin choisie ou assumée de mes actions, ne nous livre sans remède au relativisme. Si la vérité dernière du présent ne se peut lire que dans le projet par lequel je le dépasse vers l'avenir, n'y aura-t-il pas autant de vérités diverses que de sujets différents de l'histoire ? N'avons-nous pas ruiné d'avance toute tentative d'instaurer l'action comme la pensée sur des principes nécessaires ? L'histoire contemporaine ne nous offre-t-elle pas, dans son sang et ses ruines, une démonstration par les conséquences de ce qu'une position pareille entraîne d'inacceptable ?

Cela serait effectivement le cas si la fin dernière de notre action dépendait en droit de ma subjectivité seule, s'il n'y avait pas de critère de l'action droite et de l'action mauvaise. Le problème se simplifie si j'accepte ce critère d'ailleurs, d'une révélation, ou des exigences de la collectivité à laquelle me rattache le hasard contingent de ma naissance. Mais le philosophe ne peut faire cet acte de foi sans se renier comme philosophe. Il ne peut en cours de route, comme Jacobi le recommandait au temps de Kant, abandonner d'un saut le plan du rationnel pour se rétablir périlleusement sur le plan de la croyance ou du sentiment. Le seul critère qu'il puisse envisager doit dépendre de la raison seule, et c'est bien ce que disait Kant quand il définissait la philosophie « la science du rapport entre toute connaissance et tout usage de la raison d'une part et le but final de la raison humaine d'autre part, but auquel tous les autres

(1) *Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci.*

sont subordonnés comme au but suprême et dans lequel ils doivent s'unifier » (1). Quel est donc le but final de la raison humaine ?

Une remarque nous guidera. Déjà dans son attention au monde, sous la forme de l'esprit scientifique, la raison est créatrice de communauté. Le savant apparaît dans l'homme dès qu'il se libère de ce que son point de vue particulier ajoute de coloration affective à la connaissance de l'objet, dès qu'il se fait une âme de savant en visant, non ce que lui seul peut saisir, mais ce qui en principe vaudra pour tout autre esprit qui aura fait le même chemin que lui et appliqué la même méthode rigoureuse. Ce dépassement du particulier qu'exige la pratique scientifique nous met en présence du monde dans sa structure intelligible. Mais cette première communauté que constitue l'activité rationnelle n'est pas complète. Elle n'unit que les entendements, et ne les fait communier que par l'intermédiaire de l'objet, pour le circonvenir et le rendre docile à nos prises. Cette communauté de savoir n'est pas un but en soi ; par ses limitations mêmes, elle éveille en nous l'espoir d'une communauté plus englobante, qui dépasserait l'ordre du savoir pour rejaillir sur l'ordre de l'action, ou plus exactement, elle exige d'être dépassée par une communion des esprits qui ne se limiterait pas au savoir, et les ferait participer l'un à l'autre par leur obéissance commune à la même loi morale. Ce monde moral dont parle Kant comme d'un monde intelligible, « n'est qu'une simple idée, mais une idée pratique qui peut et qui doit réellement avoir de l'influence sur le monde sensible, afin de le rendre, autant que possible, conforme à cette idée » (2). L'enracinement de la philosophie dans l'exercice de la raison se dévoile ainsi à nous comme la condition de réalisation d'une communauté humaine concrète et parfaite, où les consciences, réconciliées dans leur communion, saisies dans leur connexion réciproque, s'accordent l'une à l'autre par leur liberté même. Cette parfaite transparence de l'universalité au cœur de la singularité, cette victoire de la singularité sur tout abaissement collectif, le règne de l'amitié telle que la décrit Montaigne ou de l'amour tel que l'entendait Max Scheler dans son mythe de l'avènement progressif de Dieu à travers l'histoire humaine, voilà la fin dernière et le critère ultime qui nous autorisent à parler de la signification de l'histoire, et à interpréter dans cette perspective

(1) *Logique*, éd. Kinkel, Leipzig 1920, p. 27.

(2) *Critique de la Raison pure*, trad. Tremesargues et Pécaud, p. 627.

une époque donnée comme une décadence ou comme un progrès vers la transformation de l'animal en humain. Si c'est bien là le but final de la raison et l'exigence d'aboutissement qui caractérise la visée philosophique, qui l'oriente et la promeut, on comprendra que rien de ce qui touche à la communauté humaine ne peut laisser le philosophe indifférent, et qu'il devra être présent partout où la réalisation de cette « utopie » constitutive de son effort se révélera menacée ou différée, partout où, à l'autonomie nécessaire de la raison, on tentera de substituer par décret un corps de doctrines particularisant et inhumain, inhumain parce que particularisant.

II. — Il n'est que de confronter le monde dans lequel nous vivons et cette visée philosophique pour mesurer l'ampleur des tâches qui nous attendent. En place de la communauté parfaite des consciences, une société divisée, en place de la liberté constitutive de la communion réelle, des hétéronomies de toute nature, des dépendances économiques et sociales jusqu'aux mythes nationaux, en place de la raison réconciliante, toutes les déraisons de l'intérêt, de la violence, et du sentiment, le lieu même de la première participation à ce règne des esprits, l'amour conjugal, perverti et défiguré par l'aspiration aux plaisirs égoïstes ou futilisé par le divertissement...

Et cependant, à côté de tous ces manques, nous pressentons confusément, dans ces temps modernes qu'on se hâterait à tort de condamner sans appel, des virtualités grosses de libérations réelles. Cette société, divisée dans l'appropriation des biens matériels, s'est constitué, depuis cent cinquante ans, un appareil de production qui permet d'espérer la fin de la pénurie angoissante dont toute l'histoire humaine jusqu'à nous n'a jamais cessé de souffrir ; les dépendances économiques ont suscité contre elles le mouvement de solidarité ouvrière, les organisations syndicales, dont il n'est pas vain d'attendre une rénovation décisive des relations humaines ; le heurt des nations entre elles, dans un monde unifié par la technique, a rendu trop étroit l'ordre juridique des souverainetés étatiques, plus pressante l'instauration d'une communauté supranationale ; la multiplication des divorces manifeste les exigences nouvelles que l'homme moderne formule à l'égard de l'union conjugale.

Ce mélange d'ombre et de lumière ni ne permet de désespérer, ni de détendre le ressort de l'action. Mais c'est à l'instant d'agir que le vrai caractère du monde moderne se révèle. Sa complication même,

l'infini enchevêtrement des déterminations qui pèsent sur chacun de mes actes, et d'avance sape l'exercice de ma liberté en m'engageant contre mon vouloir dans des ensembles que je ne domine jamais totalement, l'essor simultané et corrélatif des sciences de la nature et des sciences de l'homme qui m'interdisent la présomption de me sentir jamais contemporain du savoir positif, la prolifération des techniques mécaniques et administratives, la différenciation croissante des activités économiques et la spécialisation atomisante qui lui correspond me figent, à l'égard de ce monde qui est mon destin, dans le sentiment de mon impuissance radicale. Il est devenu *autre*, étranger, une partie de la nature au même titre que le climat ou l'électron, et comme la nature, je ne peux plus me flatter de le dominer qu'en obéissant d'abord à ses lois.

Cette impuissance, comme le sentiment de la mort, pourrit tous mes efforts. Elle se glisse partout, mais elle m'apparaît surtout manifeste dans le domaine qui, sans aucun doute, détermine de la façon la plus générale et la plus décisive le cadre de ma vie quotidienne, celui de la paix et de la guerre. En 1920, quand la première organisation internationale commençait son existence de vingt ans, on pouvait bien avoir encore le sentiment de participer par elle aux décisions qui, par contre-coup, informent notre vie concrète. Nous avons perdu cette naïveté. Et nous sentons bien qu'il n'y a plus de passage entre le refus que nous pouvons formuler d'une troisième guerre, aussi inutile que les deux premières, et le jeu réel des forces au-dessus de nous, au-dessus de nos gouvernements immédiats, dont l'accrochage se traduira, demain peut-être, par le bouleversement de toutes nos relations humaines.

Cette impuissance n'est pas moins sensible dans le domaine économique. Séparés de nos sources d'existence, nous dépendons, pour notre subsistance, de mille enchaînements qui, si même nous les connaissons, nous échappent en fait autant que la détermination du temps qu'il fera.

Certes, cette impuissance me condamne à l'inaction, moi personne concrète engagée dans une situation particulière, et tend à vider de substance réelle les décisions privées que je prends au jour le jour sans m'apercevoir souvent que leur efficacité dépend de l'ensemble du monde. Mais je n'existe pas seulement comme personne, je suis aussi un individu dans l'ensemble et, comme tel, que cela m'agrée ou non, et quelle que soit la décision dernière à laquelle je me serai

arrêté, j'entre dans ce grand nombre dont les lois statistiques escomptent le comportement. Seulement, ce plan sur lequel mon action, reprise et multipliée par un facteur arbitraire, acquiert une efficacité redoutable, se trouve hors de mes prises directes. Ce qui constitue l'essence de la probabilité mathématique et définit la statistique dont les énoncés deviennent déterminants pour l'homme contemporain, c'est qu'il n'y a par nature pas de passage possible entre la prévision axée sur le grand nombre et le comportement d'un individu donné de ce nombre. Comme les constituants de l'atome physique, je n'existe que successivement sur les deux plans de référence, le personnel et le collectif, où j'essaie de me mesurer. Ainsi, que mon destin actuel soit tissé de probabilité : cela ne signifie rien d'autre que la conjugaison d'une absurdité, mon existence personnelle, et d'une inhumanité, mon existence au sein du grand nombre, un zéro et un infini.

Cependant, cette structure du monde moderne, tout étrangère qu'elle me soit en tant que conscience personnelle et isolée, est humaine malgré tout, dans le sens qu'elle est œuvre d'hommes. Elle n'est pas éternelle, elle est historique, elle est devenue et se transformera encore, elle a sa date de naissance et son lieu d'origine, le bas moyen âge, l'Europe occidentale, et elle porte dans ses flancs les germes de son propre dépassement. Dès que je précise l'analyse, elle se révèle humaine de part en part, au rebours des phénomènes de la nature qui restent jusqu'au terme de mes recherches enrobés d'opacité.

Et c'est précisément la réalité statistique du grand nombre que nous avons discernée comme composante principale de notre destin individuel qui nous fournit un guide hors de l'objectivité absolue du social et de l'économique. Si la structure de notre vie quotidienne, si le cadre dans lequel nous sommes enfermés nous apparaît solidifié en chose inerte dans la mesure où nous nous dressons individuellement contre lui, nous lui retrouvons ses caractères de production humaine dès que nous nous hissons à un point de vue historique. Dès lors, nous nous apercevons qu'il ne perdure dans le temps que parce que nous en assumons le maintien et la permanence, que grâce à la convergence de mille et mille décisions particulières, en elles-mêmes contingentes, et qui n'auraient qu'à être différentes pour que le tout soit transformé et transfiguré. Nous nous apercevons aussi que ces décisions, dont la somme prend un caractère contraignant,

ont une logique intérieure dont il nous faut reprendre possession en la récupérant pour la conscience, et qu'il s'agit de dépasser pour assurer l'avènement d'un ordre mieux accordé aux fins de la raison et donc plus conforme aux exigences de l'effort philosophique.

III. — Remarquons ici que l'existence de cette dimension collective de mon action m'ôte le droit d'identifier la valeur à laquelle je tends et la valeur qui est effectivement réalisée par le grand nombre dont ma décision n'est qu'une composante. Il est parfaitement possible que la justice que je cherche à instaurer se métamorphose, par le passage à ce plan supérieur d'efficacité, en une injustice objective dont je ne laisse pas d'être responsable. Ce décalage constitutif entre mon existence et ma visée de valeur, et les conséquences collectives de mon action introduit un certain malaise dans ma conscience, le pressentiment d'une mystification qui dénature, malgré que j'en aie, la signification même de mon effort. Et c'est ainsi une impérieuse exigence de la moralité même que de tendre à réunir ces deux plans d'existence pour que mon oui soit réellement oui, et mon non effectivement non.

C'est de cette exigence d'unification que part la critique marxiste de la société contemporaine. Comme nous, elle constate que l'homme concret est divisé contre lui-même, qu'il n'existe qu'à distance de soi-même, qu'étranger à l'humain parce qu'il se trouve opposé à cette production, humaine de part en part, qu'est la structure sociale et économique, et par là expulsé de ce qui, dans la perspective de la réflexion, n'est pourtant que son œuvre. « L'émancipation humaine ne sera réalisée, écrit Marx, que lorsque l'homme individuel aura absorbé le citoyen dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels, il sera devenu un être générique et qu'ainsi il aura reconnu ses forces propres comme forces sociales et les aura organisées comme telles, et que par conséquent il ne séparera plus de lui la force sociale sous forme de pouvoir politique. ⁽¹⁾

Mais le marxisme ne se contente pas de décrire le fait de l'aliénation, il le qualifie. La logique intérieure des décisions individuelles qui inspire les relations humaines de la société actuelle ne constitue rien d'autre que la structure sociale de la société, et repose en dernière

⁽¹⁾ *Zur Judenfrage*, 1843, Aus dem litterarischen Nachlass... Morceaux choisis, p. 217.

analyse sur les rapports juridiques liant ou opposant les facteurs de la production. La propriété privée du capital substitue aux relations humaines des rapports objectifs, c'est-à-dire « chosifiés », parce que ces relations n'apparaissent, dans le processus de production, que par le truchement de la marchandise. « Aussi bien par sa production que par sa circulation, commente l'un des plus remarquables polémistes contemporains, Georges Lukacs, la marchandise est, en effet, l'agent médiateur de relations humaines concrètes (capitaliste-ouvrier, vendeur-acheteur, etc.) et le fonctionnement de conditions sociales et économiques — c'est-à-dire de relations humaines — très concrètes et très précises est nécessaire pour que le produit du travail de l'homme devienne marchandise. » ⁽¹⁾

Mais la propriété privée devient à son tour constitutive de la notion de classe, par le fait qu'elle ne comporte pas seulement une appropriation individuelle de la richesse, mais une appropriation et surtout une privation collectives. La réalité sociologique porte dans tous ses aspects la trace des rapports économiques et sociaux entre les producteurs, qui jouent à l'égard des groupements non économiques et des institutions générales de la civilisation le rôle de fondement, et dans certains textes tout au moins, de cause première. L'Etat, la famille, la culture, l'art, la pensée, la science même ne révèlent leur nature dernière que dans cette perspective, pour ne rien dire de la religion dont l'essence se ramène pour Marx à une forme particulière et hypocrite de l'aliénation.

A cette analyse du mécanisme de l'aliénation et de ses formes, le marxisme ajoute celle de son autodestruction par l'évolution même de la structure sociale et économique. Cette évolution échappe aux efforts individuels par le fait qu'elle se déroule sur un plan où l'individu est sans pouvoirs. Elle porte sur cette logique intérieure dont nous avons parlé, et en constitue la loi immanente. Un déterminisme rigoureux, selon Marx, sape les conditions d'existence de la société moderne, prise au piège de ses contradictions, et qui a suscité dans son sein le prolétariat qui la dépassera en l'anéantissant. L'action politique couronne dès lors la réflexion philosophique, ou plus exactement, cette réflexion se révèle comme praxis, et son but dernier n'est pas la réalisation d'une utopie sans consistance réelle, mais l'avènement, ici et demain, de la société sans classe.

(1) *Existentialisme ou marxisme ?* Collection Pensées, 1948, p. 27.

La critique marxiste, que ces quelques allusions ne visent qu'à résumer hâtivement, et n'épuisent nullement, constitue un défi que la pensée moderne ne peut pas ne pas relever, pas plus que la psychologie ne peut négliger l'apport de la psychanalyse. Il n'est pas étonnant qu'elle soit devenue le problème même de la philosophie contemporaine, et qu'on se ferme l'intelligence des œuvres les plus remarquables de ces dernières années, et tout particulièrement de l'existentialisme (je pense ici à *Humanisme et terreur*, de Maurice Merleau-Ponty), si on la néglige ou si on feint de l'ignorer. Mais elle ne se présente pas dans la pureté d'une doctrine philosophique : elle a inspiré, et devait inspirer des réalisations et c'est en fonction de ces réalisations que l'on est tenu de la juger.

Jugement difficile, et dont je ne me dissimule pas la portée ; jugement nécessaire cependant si l'on est sensible à l'exigence pratique de la pensée philosophique telle que nous avons tenté de la dégager. Réduite à son armature logique, la discussion du marxisme consiste à examiner si la structure totalitaire des sociétés qui se sont édifiées sur la base du marxisme représente un accident dans la réalisation du socialisme, ou si elle constitue une conséquence naturelle et nécessaire du point de départ lui-même. Si nous tranchons dans le premier sens, nous pouvons espérer purifier avec le temps l'action de ces incidences totalitaires, si nous penchons pour la seconde branche de l'alternative, nous devons rechercher à l'action elle-même de nouveaux fondements, et répudier ceux que le parti communiste nous propose comme nécessaires et par là justifiés, jusque dans leur immoralisme occasionnel. Pour nous, la réponse ne fait pas de doute : dans les conditions modernes de la production technique, la structure totalitaire de la société marxiste n'est pas accident passager, mais la conséquence naturelle de l'analyse marxiste.

Celle-ci repose, nous l'avons indiqué au passage, sur la réduction de l'aliénation aux conséquences du caractère privé de la propriété. Dès lors, la transformation juridique des rapports de propriété doit entraîner la réconciliation de l'homme avec lui-même, c'est-à-dire la suppression des classes, issues de l'aliénation fondamentale. Or si la propriété privée du capital « chosifie » les relations humaines par le détour de la marchandise, elle comporte cependant, non pas en tant qu'appropriation des produits du travail par certains hommes, mais en tant qu'échappant à l'Etat, un rôle économique : elle conduit à la décentralisation de la planification, les unités isolées les unes des

autres communiquant entre elles par l'intermédiaire du marché. Dès que la structure privée par rapport à l'Etat de la production industrielle et commerciale est dépassée, l'élément de planification inhérent à la technique de production par grandes unités, qui désormais ne peut être laissé à l'initiative extraétatique, devient un des apanages de l'autorité collective. Mais la planification intégrale a des incidences directes sur la forme même de l'Etat : impliquant une instance de planification indépendante et hiérarchiquement supérieure aux unités de production, dont elle régira en dernier ressort le comportement économique, il doit être doté de pouvoirs de disposition économique au moins égaux à ceux que détiennent dans notre société les possesseurs du capital ou leurs représentants directoriaux. Et cette instance de planification s'incarne nécessairement en un groupe d'hommes concrets, en une bureaucratie qui est liée socialement par un acte non écrit, mais tout aussi effectif que celui qui groupe les individus en classes opposées dans la société occidentale. Il y a une sociologie de la bureaucratie dont on néglige trop souvent de tirer tous les enseignements, et dont une des premières constatations relève l'impossibilité de la faire contrôler par elle-même.

Si la conséquence est nécessairement celle que nous venons de décrire, c'est que le point de départ est peut-être erroné. Nous l'avons indiqué dans l'identification de l'aliénation avec la structure juridique de la propriété. Or, si le marxisme postule la disparition de la propriété privée, il ne l'imagine que sous le mode d'un transfert, transfert de la puissance de disposition du capital actuellement exercée par des individus à la collectivité nécessairement identifiée à l'Etat. Par là, bien loin de supprimer la dépendance concrète du travailleur à l'égard de ceux qui détiennent la compétence technique, il ne fait que la renforcer encore. Et, de fait, derrière la réalité de l'appropriation du produit économique par les détenteurs du capital se cache une autre réalité, la division des producteurs en travailleurs de direction et en travailleurs d'exécution. Si dans la société « capitaliste » ces deux réalités sont confondues, la société totalitaire marxiste permet précisément de les distinguer. Dès lors naît le problème même des temps modernes sur le plan social et économique, celui de l'intégration des travailleurs d'exécution dans la direction de l'économie elle-même, et se révèle la vraie nature de l'aliénation. Elle n'a pas tant sa source dans la propriété privée que dans la

division de l'autorité sociale, dont la première n'est qu'une manifestation contingente, et elle ne sera dépassée que par la séparation de ce qui est « condition sociale », inhérente à la diversité des tâches dans une civilisation fondée sur la division de travail et de ce qui est dépendance artificielle et « chosifiée » (1). L'étatisation générale des biens de production ne résout rien, sur le plan de la subordination technique exigée par la production de grandes unités, et en général par l'économie fondée sur la machine ; et c'est pourtant de la récupération par l'ouvrier de la disposition de soi, à ce niveau d'activité, que dépend en dernière analyse la réalisation de sa vocation ou, pour tout dire, la réconciliation de l'homme divisé contre lui-même.

Prenons un instant quelque recul. Si nous avons pu retrouver le sens de l'effort philosophique, c'est parce que nous avons été attentifs au retentissement de l'action humaine, que nous nous sommes interrogé sur l'histoire que cette action constitue. Le fonds du marxisme, et son message pressant dont on ne peut diminuer l'importance, c'est l'insistance avec laquelle il attire l'attention sur les pièges de l'aliénation. Il réaffirme, à sa façon, que l'essentiel reste la production humaine, le travail, et il dénonce ce caractère « chosiste » que prend le produit du travail dans nos sociétés modernes ; il vise à la supprimer en récupérant pour ce produit son aspect humain. Mais il reste comme hypnotisé par la structure privée de la propriété, par cette *chose*, et bien loin d'en supprimer le règne, il lui subordonne, par un détour, et au prix d'une mystification nouvelle, le travailleur auquel il devait la rendre, ou plus exactement le travailleur qui devait la dépouiller de sa contrainte de chose. La réconciliation de l'homme avec lui-même ne se fait, dans la société marxiste, que par le détour d'une abstraction, l'Etat, elle est manquée sur le plan où seule elle a un sens, celui du travail quotidien.

Le moyen et l'organe de cette réconciliation nous sont cependant offerts. Ce sont les organisations syndicales, celles-là mêmes qui firent échec à Marx de son vivant au sein de la première internationale et parmi lesquelles on connaît le rôle de la Fédération horlogère, des ouvriers de notre pays neuchâtelois. Mais les organisations syndicales périssent si on en fait des organes de l'Etat. Leur nature même, et la logique de leur action, exige la survivance d'un large

(1) Voir FR. PERROUX, *Limites et dépassement de la notion de classe*. *Esprit*, n° 68, mai 1938.

secteur privé, privé non pas tant par le caractère de la propriété que par le fait qu'il échappe à l'*imperium* étatique. Il n'y a pour elles qu'un terrain d'action, celui de la profession et de l'entreprise et c'est sur ce plan que leur insertion dans les organes de décisions économiques, que leur présence lors de la détermination des éléments-cadres de l'activité professionnelle est susceptible de dépasser de façon décisive à la fois la société divisée contre elle-même dans laquelle nous vivons encore et la société totalitaire qui ne nous paraît pas en résoudre les contradictions. Dès lors, et dans la mesure où ce dépassement se manifeste dans des institutions précises, le rôle de l'Etat apparaît non plus de sauvegarder les intérêts d'une classe hypothétique, comme le postule la conception marxiste, mais d'instaurer les compensations et les régulations propres à corriger les déséquilibres provenant du progrès technique ou des vicissitudes de la prospérité générale. N'a-t-il d'ailleurs pas dès maintenant déjà ce rôle ?

IV. — Il est temps de conclure. On se sera étonné peut-être que, parti d'une réflexion sur la signification de notre histoire, nous ayons atterri dans les controverses de la vie publique ; que, d'une définition de la visée philosophique, nous aboutissions à des orientations sociologiques, et presque politiques dans le sens déchu que ce terme a hélas trop mérité. Faut-il nous en excuser ? Je ne le pense pas. La philosophie aussi peut être une fuite, une dérobade devant les exigences des temps présents, un alibi élégant qui arrache la conscience aux choix difficiles de l'immédiat pour la retourner vers une éternité abstraite et édifiante. Mais ce n'est qu'au prix d'une infidélité à son inspiration pratique, et pour tout dire, à son essence même. L'anecdote que je citais sur Héraclite au début de mon exposé ne prend toute sa signification que quand on la reporte dans le cadre actuel de notre vie quotidienne, dans les déterminations collectives, économiques et sociales qui nous situent nécessairement, non seulement à un instant de l'histoire, mais au sein de notre société et de ses oppositions. « Ici aussi résident des dieux ! » Ce rappel n'était peut-être pas inutile, et définit l'engagement du philosophe, c'est-à-dire de celui qui vise à assumer en pleine conscience sa vie pour la promouvoir en destin.

Sans nul doute, un des éléments du tragique contemporain résulte de ce que l'échec du marxisme et des révolutions qu'il a

inspirées pèse sur l'avenir et paraît priver de signification à la fois notre passé et notre présent, et nous enfermer dans une absurdité de cauchemar. Mais les temps contemporains ne sont pas une « peste » insensée, et n'exigent pas de nous ce repliement sur soi silencieux et désespéré que Camus prête à ses meilleurs personnages. Il dépend encore de nous qu'ils représentent un début fertile plus qu'une décadence et qu'une catastrophe irrémédiables.

Seulement, il nous faut tenir compte, et plus largement que jusqu'ici, de la dimension collective de notre existence et de ses ressorts économiques et sociaux. Nous ne nous sauverons pas tout seuls, voilà, à mon sens, la signification et la vérité du marxisme. La condition de notre salut réside dans l'acceptation des formes de solidarité basées sur la participation au travail commun, et transfigurant ce qui est encore pour la plupart une servitude en un instrument de formation réelle et de libération concrète.

Nul ne peut aujourd'hui prédire, et c'est par là que je ne saurais souscrire sans réserve à l'existentialisme de Heidegger ou de Jaspers, dans quelle mesure cette libération modifiera notre vie quotidienne jusque dans ses retentissements spirituels. L'existence inauthentique, le « on » heideggerien, a des racines sociales, l'analyse que nous avons présentée de l'aliénation le laisse pressentir. Il est possible cependant que l'existence en commun comporte comme telle des menaces contre la personne, et je ne peux totalement exclure que l'histoire que nous déterminons au jour le jour, par nos complaisances et nos lâchetés davantage que par nos initiatives, ne conserve un cœur d'opacité irréductible, qui subsiste comme une scorie au creuset de tout effort de personnalisation même dans une communauté dont les oppositions seraient dépassées, et les contradictions réduites.

Une chose me paraît certaine. Le sens du combat philosophique est clair : il est gagé sur l'appel de la raison à une communauté parfaite qui n'est pas encore donnée. L'irruption du démoniaque au cœur de notre vie collective et privée, dans la guerre et la cité concentrationnaire qui la rend possible comme dans la névrose, fait aujourd'hui échec à l'effort vers l'humain sans le condamner à une impuissance définitive. S'il y a une « foi philosophique » elle n'a pas d'autre fondement que cette certitude qu'aucun obstacle ne décourage, qu'un jour, et par nous, l'amitié et l'amour seront la loi du monde.

Philippe MULLER.