

- GEISTIG** : spirituel, moral (en tant que relevant de l'esprit et non de la nature).
GLEICH : égal, semblable. D'où :
GLEICHARTIG : de même espèce, homogène.
GLEICHFÖRMIGKEIT : uniformité, similitude, concordance, constance.
GLEICHMÄSSIGKEIT : régularité, constance, uniformité.
HEMMUNG : le fait d'entraver, de freiner.
IDEELL : idéal (par opposition à *real* : réel).
INHALT : le contenu. D'où :
INHALTICHKEIT : le fait d'avoir un contenu; parfois, la richesse intérieure.
LEISTUNG : le travail accompli, le travail, la fonction.
MODIFIKATION : la modification, la variante.
NACHBILDEN : reproduire par imitation. D'où :
NACHBILDUNG : la reproduction, l'imitation. A distinguer de *Reproduktion* qui désigne une sorte de rappel.
REGEL : la règle; la loi.
REGELMÄSSIGKEIT : la régularité, le fait d'être soumis à des règles ou à des lois.
SELBSTIGKEIT : l'identité personnelle.
SITTE : les mœurs. D'où :
SITTlich : moral (1. ce qui concerne les mœurs. — 2. ce qui est moral).
 A distinguer de *geistig* (cf. *supra*) et de *moralisch* (ce qui est conforme à la morale).
TREIBEN : l'instinct (de *treiben*, pousser).
VERHALTEN : l'attitude; le comportement.
VERHÄLTNIS : la relation, le rapport.
VERSTEHEN : comprendre. D'où : *Verstehen*, la faculté ou l'action de comprendre, et *Verständnis*, la compréhension, l'intelligence de quelque chose.
VORSTELLUNG : la représentation, l'idée.
WAHNEHMUNG : la perception. Dilthey en distingue *das Innwerden*. Cf. p. 249, note 1.
WERT : la valeur. D'où : *Erkenntniswert*, la valeur cognitive; — *Lebenswert*, la valeur vitale; — *Wirkungswert*, la valeur instrumentale; parfois l'efficacité.
WIRKEN : agir, exercer une action.
WIRKLICHKEIT : la réalité.
ZUSAMMENHANG : l'ensemble cohérent, la totalité; la connexion, la liaison; l'unité; le système. Cf. p. 163, note 2. D'où de nombreux composés et expressions, p. ex. : *Kausalzusammenhang*, ensemble causal, causalité; — *Zweckzusammenhang*, ensemble orienté vers une fin (*Zweck*), ensemble (ayant un caractère) téléologique.
ZWECKMÄSSIGKEIT : l'adaptation à une fin déterminée; la finalité.



DILTHEY

Le Monde de l'esprit

(Aubier, 1947
éd. Rombeix)

Tome I TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
Avertissement du traducteur.....	5

DOCUMENTS AUTOBIOGRAPHIQUES

<i>Préface</i> (1911)	9
<i>Discours du soixante dixième anniversaire</i> (1903).....	13
<i>Discours de réception à l'Académie des sciences</i> (1887).....	16
<i>Le mouvement littéraire et philosophique en Allemagne de 1770 à 1800</i> (Leçon d'ouverture faite à l'Université de Bâle en 1867).....	18

ESSAIS ET TRAITÉS CONCERNANT
LE FONDEMENT DES SCIENCES MORALES

<i>De l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques</i> (1875).....	37
<i>L'expérience et la pensée. Contribution à la gnoséologie du XIX^e siècle</i> (1892)	79
<i>De notre croyance à la réalité du monde extérieur. Contribution relative à la question de son origine et de son bien-fondé</i> (1890) ...	95
Le principe de phénoménalité.....	95
L'interprétation intellectualiste de ce principe. Le phénoménalisme. L'hypothèse scientifique en cours au sujet de l'origine de notre croyance à la réalité des objets.....	96
Principe de notre explication.....	100
Remarque historique.....	101
Impulsion et résistance	103
La pression du monde extérieur.....	110
Les limites corporelles de la vie personnelle et le monde extérieur..	110
Perception visuelle et monde extérieur	113
La croyance à la réalité d'autres personnes.....	115
La réalité des objets extérieurs.....	119
Confirmations tirées des modifications de la conscience du réel....	122
Confirmation tirée du caractère vivant qu'ont les objets pour l'enfant et le primitif.....	130
Résultats.....	131
Appendice. Rapport de l'intelligence avec la croyance à la réalité du monde extérieur.....	141
<i>Idées concernant une psychologie descriptive et analytique</i> (1894)	145
Premier chapitre. Tâche qui incombe à qui veut donner un fondement psychologique aux sciences morales.....	145

de la vie de la psychique, la société et la nature.
 Nous cherchons un état général de conscience qui n'ait pas
 d'être d'une manière quelconque. Tel est le but vers lequel la vie tend constamment. Tantôt elle semble l'avoir atteint et tantôt il s'éloigne à nouveau d'elle. Seules les expériences successives enseignent à l'individu où réside ce qui a pour lui une valeur permanente. La tâche essentielle de la vie est, à ce point de vue, de parvenir, à travers les illusions, à la connaissance de ce qui est vraiment précieux pour nous. J'appelle expérience de la vie l'ensemble de processus par lequel nous apprenons empiriquement à connaître les valeurs de la vie et des choses. Cette expérience suppose la connaissance de ce qui est, c'est-à-dire la connaissance objective, et nos volitions, qui ont pour but le plus immédiat certaines modifications en nous ou hors de nous, peuvent lui servir également à déterminer la valeur des divers facteurs de notre vie ainsi que des objets extérieurs, au cas où notre intérêt se porte dessus. Notre expérience de la vie s'enrichit en outre par la pratique des hommes, de l'histoire et de la littérature; et, dans ce domaine aussi, notre vie ne peut se sentir bien en sécurité qu'en s'élevant à un savoir dont la validité soit générale. Mais un tel savoir pourra-t-il jamais nous dire ce qui a une valeur absolue? La conscience des valeurs de la vie sert de base à un troisième et dernier ensemble : celui des volitions par lesquelles nous nous efforçons de diriger et d'ordonner les choses, les hommes, la société et nous-même. En relèvent les buts, les biens, les devoirs, les règles de la vie, tout l'énorme travail qui se dépense dans les domaines du droit, de l'économie politique, de la réglementation de la société et de l'asservissement de la nature. Là aussi, la conscience découvre des formes de plus en plus élevées; notre idéal est une activité qui s'inspirerait d'une science universelle et ici encore il faut se demander dans quelle mesure nous pouvons espérer l'atteindre.

Un être ayant une finalité orientée, de quelque façon que ce soit, vers les valeurs vitales réclamées par les instincts, un être qui trouve sa perfection dans la différenciation de ses fonctions et de leur adaptation réciproque à cette fin, un tel être ne saurait manquer de se développer. L'évolution de la vie psychique résulte donc de sa structure. Chaque instant, chaque période de notre vie a sa valeur propre, dans la mesure où ses conditions particulières permettent à notre existence de connaître une satisfaction et un accomplissement déterminés; mais tous ces moments s'enchaînent aussi les uns aux autres et constituent une évolution au cours de laquelle nous nous efforçons d'enrichir toujours davantage nos valeurs vitales et de donner à notre vie psychique une forme toujours plus stable et plus élevée. On voit reparaître, ici encore, le même rapport fondamental entre la vie et le savoir : une condition essentielle de cette forme intérieure bien arrêtée est, en effet, d'accroître notre

conscience, d'acquiescer de notre activité une connaissance sûre et bien fondée.

Tout ceci nous montre que la fonction philosophique que nous avons empiriquement mise en évidence est née des propriétés fondamentales de la vie psychique, et ce en vertu d'une nécessité interne. Qu'on imagine un individu absolument isolé et, de plus, libre des barrières temporelles de la vie particulière, il saisira la réalité, fera l'expérience des valeurs, réalisera des biens d'après des règles de vie¹; son activité deviendra peu à peu l'objet d'une réflexion qui ne trouvera son achèvement que dans une intelligence véritable de cette activité; et comme l'appréhension du réel, l'expérience affective et intime des valeurs et la réalisation des buts vitaux sont étroitement unies dans les profondeurs de sa structure psychique, il s'efforcera d'acquiescer une connaissance sûre de cet ensemble intérieur. Il faut bien que ce qui fait corps dans les profondeurs structurales — la connaissance du monde, l'expérience de la vie, les principes de l'action — soit uni aussi d'une manière quelconque dans la conscience pensante. C'est ainsi que la philosophie prend naissance en cet individu. La philosophie tient, en effet, à la structure mentale humaine; tout homme, à quelque endroit qu'il se trouve, s'approche d'elle, d'une façon ou d'une autre, et toute activité humaine tend vers une prise de conscience philosophique.

2° *Structure de la société et place que la religion, l'art et la philosophie y occupent.* — L'individu en tant qu'être isolé est une pure abstraction. La consanguinité, le voisinage, la collaboration [et la concurrence, les divers liens qui naissent de la poursuite en commun des mêmes buts], l'autorité et la subordination l'intègrent dans la société; et comme celle-ci se compose d'individus « structurés »², on y retrouve les mêmes régularités structurales. La finalité subjective et immanente des individus se manifeste historiquement sous l'aspect d'une évolution. Les régularités de l'âme individuelle se muent en régularités de la vie sociale. La différenciation des fonctions qui se produit dans l'individu et les relations supérieures qui en résultent entre elles prennent dans la société, en tant que division du travail, des formes mieux arrêtées et plus efficaces. Du fait de l'enchaînement des générations, l'évolution n'y a plus de limites : car les résultats de toute espèce de travail servent sans cesse de base à de nouvelles générations; guidé par le sentiment de la solidarité et du progrès, le travail intellectuel se répand de plus en plus : d'où la continuité de l'effort social, l'augmentation de

¹ Verwirklichung der Güter nach Regeln des Lebens. Strukturart.

L'énergie qui s'y dépense et l'organisation toujours plus poussée de la collaboration. Les facteurs rationnels que la psychologie sociale reconnaît ainsi dans la vie de la société dépendent des conditions essentielles de l'existence historique : la race, le climat, le genre de vie, le degré de développement corporatif et politique, la personnalité des individus et de leurs groupements, tout cela donne à chaque production de l'esprit son caractère particulier; mais, au milieu de toute cette diversité, la structure toujours identique de la vie engendre pourtant, à quelques modifications historiques près, les mêmes ensembles téléologiques, que je désigne sous le nom de systèmes culturels. Nous pouvons définir maintenant la philosophie comme un de ces systèmes culturels de la société humaine. Ceux qui, dans la juxtaposition des personnes et la succession des générations, ont pour fonction de se mettre en rapport, par des concepts universels, avec l'énigme de la vie et du monde constituent, en effet, un ensemble ayant sa propre finalité. Il s'agit à présent de situer ce système dans l'économie générale de la société.

La connaissance du réel résulte de l'enchaînement des expériences des diverses générations, enchaînement qui suppose l'homogénéité de la pensée et l'identité du monde indépendant de nous. Étant ainsi constamment en train de s'agrandir, elle se différencie en un nombre croissant de sciences particulières et reste cependant une, du fait que celles-ci se rapportent toutes à la même et unique réalité et qu'elles s'efforcent toutes de donner à leur savoir une validité universelle. La civilisation de notre génération trouve ainsi en ces sciences une base solide qui fait son unité, l'oriente et stimule ses progrès.

La civilisation humaine s'étend de ce vaste système à l'ensemble des systèmes dans lesquels les volitions se sont groupées et différenciées. Car les volitions individuelles forment, elles aussi, des ensembles qui subsistent à travers les générations. Les régularités que présentent les différentes sphères de l'activité humaine, l'autonomie de la réalité à laquelle elle s'applique, la nécessité d'une collaboration pour réaliser certains buts engendrent les ensembles culturels que sont la vie économique, le droit et la maîtrise de la nature. Tout cela est fortement valorisé; ces activités sont pour nous des sources de plaisir et d'exaltation, tant en elles-mêmes que par leurs résultats.

Mais il existe au delà de cette tension volontaire une jouissance des valeurs de la vie et des choses où nous nous reposons d'elle; la joie de vivre, la sociabilité et les fêtes, le jeu et la plaisanterie, voilà l'atmosphère dans laquelle l'art s'épanouit alors, l'art dont le propre est de demeurer dans une région de libre jeu où l'on voit pourtant se révéler la signification profonde de la vie. La pensée romantique a souvent souligné la parenté de

la religion, de l'art et de la philosophie. La poésie, la religion et la philosophie se heurtent, en effet, à la même énigme du monde et de la vie; l'âme religieuse, le poète et le philosophe ont des rapports analogues avec l'ensemble historico-social auquel ils appartiennent : enveloppés par lui, ils y sont pourtant solitaires. Leur activité créatrice échappe à toutes les règles qui les entourent et se déploie dans une région où ils sont tout seuls en face des forces partout agissantes des choses et vivent, hors de l'histoire, dans le commerce de ce qui, en tout temps, et en tout lieu, est la cause de la vie. Ils craignent les liens dans lesquels les passés et les disciplines prétendent les emprisonner. L'usage que les communautés font de la personnalité, mesurant d'après leurs propres besoins la considération et l'autorité qu'elles accordent à leurs membres, leur est odieux. Une profonde différence sépare les vastes groupements bien arrêtés qu'on rencontre dans les organisations extérieures, dans les systèmes téléologiques du savoir ou dans ceux de l'activité extérieure, de la collaboration propre aux ensembles culturels que sont la religion, la poésie et la philosophie. Ce sont les poètes qui en usent le plus librement. Les solides relations avec la réalité se dissolvent elles-mêmes dans leur jeu avec les états d'âme et les formes. Ce qui rapproche la religion, la poésie et la philosophie et les distingue des autres domaines de la vie repose, en fin de compte, sur le fait que la volonté ne s'y tend pas vers des buts déterminés; l'homme s'y libère de son asservissement aux données précises en réfléchissant sur lui-même et sur l'unité des choses; cette connaissance ne s'applique pas à tel ou tel objet bien délimité, et cette activité ne doit pas s'insérer en un point déterminé de l'ensemble. La fixation de notre regard et de notre volonté sur quelque chose de particulier et de bien défini dans le temps et dans l'espace détruirait l'intégrité de notre être, le sentiment de notre propre valeur et de notre indépendance à l'égard de l'enchaînement causal et des conditions historiques et géographiques, si la religion, la poésie et la philosophie n'offraient pas toujours à l'homme un royaume où il échappe à une telle limitation. Les représentations au milieu desquelles il vit alors doivent toujours englober de quelque façon que ce soit les relations de réalité, de valeur et d'idéal, de fin et de règle. Représentations, parce que l'élément créateur de la religion réside toujours dans une conception de l'ensemble actif en face duquel l'individu se trouve, et parce que la poésie consiste toujours à présenter un événement saisi dans toute sa signification; quant à la philosophie, il est bien évident que sa méthode intellectuelle, systématique relève de l'attitude objective. La poésie demeure dans la région du sentiment et de la représentation, car elle n'exclut pas seulement tout but déterminé mais aussi le comportement volontaire lui-

même. Le sérieux terrible de la religion et de la philosophie tient, par contre, à ce qu'elles veulent comprendre dans toute son objectivité la connexion intime qui, dans la structure de notre âme, relie l'appréhension du réel à la fixation des buts, et à ce qu'elles prétendent s'en servir pour façonner la vie. Elles deviennent ainsi une grave méditation de la vie, qui est précisément cette totalité; heureuses de se sentir véridiques, elles travaillent allègrement à transformer la vie. Et c'est justement parce qu'elles sont si étroitement apparentées, parce que la même intention de diriger la vie les anime, qu'elles ne sauraient manquer de se combattre à mort. Avec elles, c'est la profondeur de l'âme et l'universalité de la pensée conceptuelle qui s'affrontent.

La religion, l'art et la philosophie sont donc, pour ainsi dire, enclavées dans les ensembles téléologiques rigoureusement arrêtés que constituent les sciences particulières et les systèmes de l'activité sociale. Apparentées entre elles et pourtant étrangères l'une à l'autre par leur méthode spirituelle, elles ont les rapports les plus curieux; et c'est eux qu'il s'agit de saisir maintenant. Ceci nous amènera à constater comment l'esprit humain tend à se former une *Weltanschauung* et comment la philosophie s'efforce de la fonder sur des bases solides et générales. Nous verrons ensuite l'autre aspect de la philosophie, c'est-à-dire comment la fonction philosophique de généralisation et de synthèse résulte des concepts et des sciences nés de la vie.

II. — *Des Weltanschauungen*¹. — *Rapports de la religion et de la poésie avec la philosophie.*

La religion, l'art et la philosophie ont une forme fondamentale commune qui remonte à la structure de la vie psychique. A tout moment de notre existence, notre vie personnelle est en rapport d'une façon quelconque avec le monde qui nous entoure sous la forme d'un tout concret. Nous nous sentons, nous sentons la valeur vitale de l'instant particulier et celle de l'action que les choses exercent sur nous, mais toujours en relation avec le monde objectif. La réflexion progressant, la liaison entre l'expérience de la vie et l'évolution de l'image qu'on se fait du monde² subsiste. L'estimation de la vie suppose la connaissance de ce qui est, et la réalité sort, sous des éclairages changeants, de la vie intérieure. Rien n'est plus fugitif, plus délicat et plus

¹ Le terme de *Weltanschauung* signifie approximativement conception, vision du monde. Nous jugeons préférable de ne pas le traduire, dans ces chapitres où il revient si souvent, afin que le lecteur puisse s'en faire une idée exacte. Aussi bien doit-il être déjà familier à beaucoup.

² Das *Weltbild*.

mobile que l'état d'âme de l'homme en face de l'ensemble des choses. Qu'on se reporte, à ce propos, à ces aimables poésies qui associent à une description de la nature l'expression de la vie intime. Notre conception et notre appréciation de la vie et du monde changent constamment, comme des ombres de nuages glissant sur un paysage. L'âme religieuse, l'artiste, le philosophe se distinguent du commun des mortels, et même des génies d'une autre espèce, en ce qu'ils fixent ces instants dans leur mémoire, prennent conscience de leur contenu et groupent les expériences particulières en une expérience générale de la vie elle-même. Ils remplissent ainsi une fonction qui n'est pas seulement importante pour eux mais aussi pour la société tout entière.

De toutes parts surgissent donc des interprétations de la réalité : les *Weltanschauungen*. Ces interprétations voudraient dire la signification du monde tout comme une proposition exprime un sens déterminé! Et pourtant, comme elles sont variables au sein même de chaque individu! Elles se transforment, graduellement ou subitement, sous l'action de l'expérience. Comme Goethe l'a reconnu, la vie humaine parcourt, en une évolution typique, plusieurs *Weltanschauungen*. Leur diversité est conditionnée par le temps et le lieu. Les conceptions de la vie, les expressions artistiques de l'intelligence du monde, les dogmes religieux, les formules philosophiques recouvrent la terre d'une sorte de végétation innombrable de formes. Entre elles, comme entre les plantes qui croissent sur le sol, semble se dérouler une lutte pour l'existence et l'espace. Puis certaines, soutenues par la grandeur homogène de la personnalité, s'imposent aux hommes. Les saints veulent imiter la vie et la mort du Christ, de longues séries d'artistes voient l'homme par les yeux de Raphaël, l'idéalisme kantien de la liberté³ entraîne Schiller, Fichte et la plupart des esprits influents de la génération suivante. Ainsi sont surmontés le glissement et l'instabilité des processus psychiques, le caractère contingent et particulier du contenu momentané de la vie, l'incertitude et la variabilité de l'interprétation des choses, de leur appréciation et du choix des buts; bref, toute la détresse intime de cette conscience naïve que Rousseau ou Nietzsche ont exaltée avec si peu de raison. La simple forme de l'attitude religieuse, artistique, philosophique apporte fermeté et calme et crée un lien entre le génie religieux et ses adeptes, le maître et ses disciples, le philosophe et ceux qui subissent son influence.

On voit plus clairement maintenant ce qu'il faut entendre par cette énigme du monde et de la vie qui est l'objet commun de

³ Kant's *Idealismus der Freiheit*. Cf. p. 401 sq.

la religion, de la philosophie et de la poésie. La structure de la Weltanschauung comporte toujours une relation interne de l'expérience de la vie avec l'image du monde, relation dont on peut toujours tirer un idéal de vie, comme cela ressort de l'analyse des créations supérieures de ces trois sphères d'activité ainsi que des rapports qui unissent la réalité, les valeurs et les volitions dans la structure de la vie psychique. Par suite, la structure de la Weltanschauung est un ensemble groupant des éléments de provenance et de nature diverses. La différence fondamentale qui existe entre eux s'explique par la différenciation de la vie psychique que nous avons appelée sa structure. L'application du terme de Weltanschauung à un complexe spirituel qui comprend une connaissance du monde, un idéal, un système de règles et une finalité suprême, se justifie par le fait qu'elle ne comporte jamais l'intention d'accomplir des actions précises et exclut par suite toute attitude pratique déterminée.

Le problème des rapports de la philosophie avec la religion et la poésie se ramène maintenant à la question des relations qui résultent de la structure différente de ces trois formes de Weltanschauung. Car la philosophie, la religion et la poésie n'ont de rapports intimes que dans la mesure où elles préparent ou contiennent une Weltanschauung. De même que le botaniste classe les plantes et étudie la loi de leur croissance, quiconque analyse la philosophie doit s'efforcer de découvrir les divers types de Weltanschauung et la loi de leur formation. Une telle méthode comparative évite à l'esprit humain de croire, comme son état de dépendance l'y invite, qu'il a saisi la vérité elle-même dans une seule de ces Weltanschauungen. Tout comme l'objectivité du grand historien ne veut pas régenter les idéaux des différentes époques, le philosophe doit comprendre d'un point de vue historique et comparatif la réflexion elle-même, qui soumet les objets à son examen et par suite il doit les dominer tous. La conscience acquiert alors en lui toute l'historicité dont elle est capable.

La Weltanschauung religieuse diffère donc par sa structure de la Weltanschauung philosophique, ce qui entraîne une distribution différente des types de Weltanschauung à l'intérieur de ces trois systèmes culturels. Et les différences fondamentales entre les Weltanschauungen philosophique, religieuse et poétique ont pour conséquence qu'une Weltanschauung peut passer de la forme religieuse ou artistique à la forme philosophique et inversement. Ce qui prédomine dans le passage à la forme philosophique tient à la tendance que nous avons de donner à notre activité de la fermeté et de la cohérence, résultat qui n'est atteint, en définitive, que par une pensée ayant une validité générale. D'où les questions : en quoi consiste la particularité structurale

de ces diverses formes? suivant quelles lois les formes religieuses ou artistiques prennent-elles la forme philosophique? A la limite de cet examen, nous rencontrons un problème général que nous n'avons pas la place de traiter ici : la question des lois qui déterminent la variabilité de la structure et la diversité des types de Weltanschauung. Ici encore, la méthode doit être d'interroger d'abord l'expérience historique puis d'intégrer ses données dans la légalité psychologique¹.

1° *La Weltanschauung religieuse et ses rapports avec la Weltanschauung philosophique.* — Le concept de religion appartient à la même catégorie que celui de philosophie. Il désigne tout d'abord quelque chose qui se retrouve chez divers individus unis par des relations sociales et qui forme un contenu partiel de leur vie. Et comme ce quelque chose établit des relations intimes entre les individus en qui il se rencontre uniformément et les constitue en un ensemble déterminé, le concept de religion désigne aussi un lien qui fait des individus à tendance religieuse des membres d'un tout. La définition du concept se heurte ici à la même difficulté qu'en ce qui concerne la philosophie. Il faudrait délimiter les faits religieux d'après leur appellation et leurs affinités pour pouvoir en déduire ensuite les caractères essentiels. Nous n'exposerons pas ici la méthode par laquelle on résout ces difficultés; nous en utiliserons seulement les résultats pour analyser la Weltanschauung religieuse.

Une Weltanschauung est religieuse dans la mesure où elle provient d'une certaine espèce d'expérience qui se fonde sur le fait religieux. Partout où l'on rencontre quelque chose qui porte le nom de religion, le commerce avec l'invisible est sa marque distinctive : car celui-ci existe tout aussi bien à ses stades primitifs que dans ses ramifications les plus élevées, où il ne consiste plus que dans le rapport secret des actions avec un idéal qui dépasse toute réalité empirique et permet ainsi la relation religieuse, ou dans l'attitude de l'âme envers l'unité divine des choses à laquelle elle se sent apparentée. Par ce commerce, la religion devient, au cours de l'histoire de ses formes, un ensemble structural toujours plus vaste et mieux différencié. Le comportement par lequel ceci se produit, et qui doit par suite expliquer toute intuition et toute vérité religieuses, est l'expérience religieuse. Celle-ci est une forme d'expérience qui a pour caractère spécifique d'être la conscience qui accompagne le commerce avec l'invisible. Si l'expérience est une prise de conscience progressive et empirique des valeurs vitales, de l'efficacité des choses ainsi que des buts et des règles suprêmes qui en découlent pour notre action, l'expérience religieuse a ceci de

¹ Der psychischen Gesetzmäßigkeit.

particulier qu'elle découvre, partout où la religiosité devient pleinement consciente, la valeur suprême et absolue de la vie dans le commerce avec l'invisible et trouve dans l'objet invisible de ce commerce l'efficacité suprême et absolue, la source de tout bonheur et de toute félicité : d'où il résulte aussi qu'il faut s'appuyer sur cet invisible pour déterminer tous les buts et toutes les règles de l'activité. Ainsi s'explique le caractère spécial de la structure de la Weltanschauung religieuse. Elle a pour centre l'événement religieux intime¹, qui engage la totalité de la vie psychique; l'expérience religieuse² fondée sur lui détermine chacun des éléments de cette Weltanschauung; toutes les intuitions concernant l'unité du monde, pour autant qu'on les considère isolément, naissent de ce commerce et doivent par suite concevoir cette unité comme une force en relation avec notre vie, à savoir comme une force psychique, car seule une force de ce genre permet un tel commerce. L'idéal de la vie, c'est-à-dire l'organisation intérieure de ses valeurs, doit provenir de la relation religieuse, et c'est elle, enfin, qui doit fournir aux rapports humains leur règle suprême.

Les étapes et les formes historiques du développement de la Weltanschauung religieuse se distinguent par l'aspect différent que peuvent revêtir ces relations et cette expérience religieuses, et la conscience dont elles s'accompagnent.

Dans la religiosité ancienne, pour autant qu'elle nous est accessible, nous trouvons toujours associées une croyance et une pratique. Elles se supposent réciproquement. De quelque façon, en effet, que la croyance à l'existence, autour de l'homme, de forces vivantes et volontairement agissantes, ait pu prendre naissance, son développement ultérieur, dans la mesure où l'ethnographie et l'histoire nous le révèlent, se montre déterminé par la manière dont les objets religieux prennent forme justement par la pratique qui en est faite, tandis que la foi détermine à son tour le culte, car c'est en elle seulement que les rites trouvent leur but. Pour les peuples primitifs, la religion est la technique permettant d'influencer l'insaisissable, inaccessible aux modifications purement mécaniques, de s'assimiler ses forces, de s'unir à lui et d'entrer avec lui dans le rapport souhaité. De tels rites sont accomplis par l'individu, chef ou sorcier. Une

¹ Das religiöse Erlebnis.

² Die religiöse Erfahrung. Le terme français d'expérience a des sens variés auxquels correspondent en allemand des mots divers. On peut donc y parler sans ambiguïté d'expérience (Erfahrung) fondée sur une expérience (Erlebnis). En règle générale, nous traduisons Experiment par expérimentation ou expérience scientifique, Erfahrung par l'expérience (sous-entendu acquise) et Erlebnis par expérience ou événement intime, ou encore, au pluriel par expériences, tout court.

classe professionnelle se spécialise dans leur pratique. Au début de la différenciation des métiers masculins, on voit apparaître celui de sorcier, de médecine-man ou de prêtre, métier inquietant qui n'est pas toujours particulièrement respecté, mais qui est considéré avec une crainte tantôt apeurée et tantôt pleine d'espérance. Il devient peu à peu une profession organisée, se fait le support du phénomène religieux tout entier, le dépositaire d'une technique de rites magiques, d'expiations et de purifications et reste le détenteur du savoir jusqu'à l'émancipation d'une science autonome. Il doit se libérer pour son dieu par certaines abstentions et prouver sa relation avec l'invisible par des renoncements qui le distinguent des autres hommes et font apparaître son caractère sacré et sa dignité : telle est la première ébauche, encore bien humble, de l'idéal religieux.

De ce commerce avec l'invisible qui tend à procurer des biens, à écarter des maux et qui s'effectue par l'entremise de personnes déterminées, naissent les idées religieuses primitives de cette couche de religiosité. Elles reposent sur l'imagination mythique et sur les lois internes qui la régissent. Il est déjà dans la nature de la vie et de la totalité natives de l'homme d'apercevoir dans toutes ses relations avec le monde extérieur des manifestations de quelque chose de vivant, et c'est là la condition générale préalable de tout commerce religieux. La technique des pratiques religieuses ne pouvait manquer de renforcer cette forme d'interprétation. Subjectives, changeantes, diverses comme l'étaient ces expériences, elles acquièrent pourtant dans chaque horde ou tribu une certaine uniformité en raison de la communauté de l'expérience religieuse et une certaine sûreté grâce à la logique analogique propre à celle-ci. A cette époque où ne s'offrait encore aucune comparaison avec l'évidence scientifique, une telle certitude religieuse pouvait naître et s'imposer à tous plus facilement que maintenant. Et comme les songes, les visions, les états nerveux anormaux de toutes sortes intervenaient sous forme de prodiges dans la vie quotidienne, la logique religieuse trouvait alors en eux des données empiriques très propres à servir de preuves des influences invisibles. La force de suggestion des croyances, la confirmation qu'elles s'apportaient réciproquement en vertu de la logique religieuse qui avait déjà présidé à leur établissement, l'espèce de vérification expérimentale qu'elles tiraient de l'efficacité d'un fétiche ou de telle ou telle pratique du sorcier — tout comme nous voyons aujourd'hui la vertu d'une image miraculeuse éprouvée par les malades et abondamment attestée par les reproductions qui en sont faites et par la chronique des lieux de pèlerinage — puis le spectacle offert par les sorciers, les oracles ou les moines, mouvements violents et états extraordinaires accompagnés de visions et de

révélations provoquées par le jeûne, par une musique bruyante et par une ivresse quelconque, tout cela renforçait la certitude religieuse. Mais l'essentiel est pourtant qu'aux premiers stades de civilisation qui nous soient accessibles, et conformément à la nature de l'homme d'alors et de ses conditions d'existence, la foi religieuse tirait ses idées primitives des expériences, partout identiques et impressionnantes, de naissance, de mort, de maladie, de rêve, de délire; ce qui explique qu'on les retrouve partout de la même manière. En tout corps vivant, animé, habite un second moi, l'âme (imaginée aussi parfois, semble-t-il, comme une pluralité), qui le quitte temporairement, se sépare de lui à la mort et est capable de manifester son action sous des formes variées durant l'existence fantômale qu'elle mène alors. La nature entière est peuplée d'esprits qui agissent sur l'homme et dont celui-ci s'efforce d'acquiescer la faveur par des charmes, des sacrifices, des rites et des prières. Le ciel, le soleil et les astres sont le siège de forces divines. Contentons-nous de signaler ici qu'on rencontre chez les peuples les moins évolués une autre catégorie d'idées qui se rapporte à l'origine des hommes ou du monde.

Ces idées primitives constituent la base de la Weltanschauung religieuse. Elles se transforment, se soudent les unes aux autres, phénomène auquel contribue tout changement survenant dans l'état de la civilisation. A l'intérieur de la transformation graduelle de la religiosité, le facteur décisif qui amène l'apparition d'une Weltanschauung religieuse réside dans la modification que subit le commerce avec l'invisible. Par delà le culte officiel avec ses temples, ses sacrifices et ses cérémonies, une relation ésotérique plus libre s'établit entre l'âme et le divin. C'est le fait d'un milieu religieux plus distingué, qui se ferme ainsi aux autres hommes, ou se montre prêt à les accueillir dans son sein. La nouvelle relation s'affirme dans les mystères, dans la vie érémitique et chez les prophètes. Le génie religieux témoigne de la force mystérieuse qu'a la personnalité de concentrer en elle-même l'unité de sa propre nature dans une façon déterminée de concevoir le monde, d'apprécier la vie et de l'organiser. Les expériences religieuses et leur dépôt conceptuel entrent, en quelque sorte, dans un autre agrégat. Les rapports des personnes religieuses avec celles qui dépendent d'elles prennent une autre forme intérieure. Ce ne sont plus des effets particuliers qu'on éprouve ou qu'on recherche, c'est l'âme tout entière qui s'engage dans ce commerce intime. Les grandes personnalités en question cessent d'être asservies à des forces obscures et incomprises ou de se divertir et de souffrir secrètement de la conscience qu'elles ont d'en faire un emploi abusif, de les falsifier. Le danger que recèlent ces relations nouvelles et plus pures est différent : il est dans le sentiment accru de soi-même qui résulte de l'action

exercée sur les croyants et reçoit du commerce avec l'invisible un caractère particulier d'élection. Mais une des forces les plus puissantes émanant de ces nouveaux rapports vient de ce qu'ils préparent, par la liaison intime qui s'établit entre tous les facteurs du commerce religieux et tous les aspects de son objet, une Weltanschauung homogène. Partout où les dispositions naturelles et les circonstances permettaient une évolution normale, s'est développée une Weltanschauung religieuse; peu importe, d'ailleurs, le temps qu'a pu exiger cette transformation du commerce avec l'invisible dans les divers endroits où elle s'est produite, et peu importe également si les noms des personnalités religieuses en cause sont oubliés.

La structure et le contenu de la Weltanschauung religieuse qui prend ainsi naissance sont déterminés par le commerce religieux et l'expérience qui en résulte. C'est aussi pourquoi les idées primitives conservent leur force avec une étrange ténacité au milieu de leur perpétuel cheminement. La conception du monde, l'attribution des valeurs, l'idéal de vie reçoivent ainsi dans la sphère religieuse leur forme et leur couleur particulières.

Dans les expériences du commerce religieux, l'homme se trouve déterminé par quelque chose de dynamique qui est insondable et qui échappe aux lois de la causalité matérielle, quelque chose de psychique qui a sa volonté propre. Ainsi naît la forme fondamentale de l'intelligence religieuse telle qu'elle s'affirme dans le mythe, le culte, l'adoration d'objets sensibles, l'interprétation allégorique des textes sacrés. La manière religieuse de voir et de constater les choses selon une méthode qui repose sur la croyance à l'existence de l'âme, sur le culte des astres, et qui s'est développée au sein du commerce primitif avec l'invisible atteint ici l'unité intime qui correspond au stade de la Weltanschauung. La raison ne peut pas comprendre les hypothèses que cette façon de voir comporte, elle doit se contenter de les analyser. Le particulier et le visible veulent dire ici quelque chose de plus que ce qu'on en voit. Ce phénomène est différent du symbolisme des signes, du jugement et de l'art, et il leur est pourtant apparenté. Il y a en lui une représentation tout à fait spéciale, car, précisément à cause du rapport qui les unit, ce qui tombe sous les sens n'est que l'expression de l'invisible, tout en ne faisant qu'un avec lui. [Telle est la relation qui existe entre l'image du monde et la divinité, et telle est la source de l'efficacité que possède l'invisible]. Il s'en suit que, même à ce stade du commerce intime avec l'invisible, celui-ci continue à pénétrer de son rayonnement les objets particuliers visibles, à agir en eux, et que le divin continue à s'offrir sous forme de personnes et de pratiques religieuses. L'unification des divinités corrélatrice à ce stade n'a pu, elle aussi, surmonter définitivement ce trait

de la pensée religieuse que dans un assez petit nombre de peuples et de religions. La concentration des forces divines en une divinité suprême a commencé de bonne heure et s'est accomplie par des voies diverses. Ce phénomène était achevé chez les peuples les plus importants de l'Orient vers 600 av. J.-C. L'unité des noms, la suprématie du dieu qui s'était révélé le plus fort par la victoire, l'unicité du sacré, la résolution de toutes les différences dans l'objet religieux mystique, l'idée de l'unité du système sidéral, autant de points de départ bien distincts (et il en est d'autres) de la doctrine de l'Invisible unique. Et comme, au temps où cette grande transformation s'effectuait chez les peuples de l'Orient, il existait entre eux un trafic très animé, on ne peut pas douter que celui-ci n'ait favorisé la diffusion de la pensée la plus remarquable de cette époque. Mais chacune de ces représentations de l'Unité qui conditionne le monde atteste son origine religieuse par la bonté, la prévoyance, le rapport avec les besoins humains qui la caractérisent. Et dans la plupart d'entre elles le divin est, conformément à la catégorie fondamentale de la pensée religieuse, entouré de forces qui résident dans le visible, ou il doit apparaître sur terre sous les espèces d'un Dieu, il lutte contre les puissances démoniaques, se manifeste en des endroits sacrés ou par des prodiges, agit dans les pratiques du culte. Le langage par lequel le commerce religieux s'exprime au sujet du divin doit être partout matériel et spirituel à la fois. Des symboles comme la lumière, la pureté, l'élévation sont l'expression des valeurs que le sentiment a reconnues dans l'Être divin. La conception effective la plus générale qu'on puisse se faire, en fin de compte, de l'unité des choses en Dieu est l'organisation téléologique du monde. Derrière le nexus des objets extérieurs, en lui et au-dessus de lui, existe une connexion spirituelle dans laquelle la force divine se manifeste d'une façon appropriée. La Weltanschauung religieuse se transforme alors en Weltanschauung philosophique; car, d'Anaxagore à saint Thomas d'Aquin et à Duns Scot, la pensée métaphysique a été dominée par l'idée de l'unité téléologique du monde.

Le commerce intime avec l'invisible fait subir une conversion¹ à la conscience naïve de la vie. Dans la mesure où le regard du génie religieux est fixé sur l'invisible et où son âme s'absorbe en lui, cette ferveur consume toutes les valeurs du monde, pour autant qu'elles ne servent pas au commerce avec Dieu. Ainsi naît l'idéal du saint et s'élabore la technique de l'ascétisme, qui s'efforce d'anéantir tout ce qu'il y a d'éphémère, de concupiscent et de sensuel dans l'individu. La pensée conceptuelle n'est pas capable d'exprimer cette conversion du sensible au divin. Dans

¹ Eine Umwendung.

la langue symbolique qui s'étend à des religions tout à fait différentes, celle-ci est désignée comme une renaissance et son but comme l'union mystique de l'âme humaine avec l'Être divin.

Dans la sphère de la volonté et des règles de vie, un nouveau facteur, également né du commerce religieux intime, vient s'ajouter à la consécration des relations terrestres. Tous ceux que des rapports religieux unissent à la divinité forment par là même une communauté, et celle-ci est supérieure à toute autre dans la mesure où la valeur du lien religieux surpasse celle des autres liaisons de la vie². La profondeur et la force intimes des rapports qui règnent dans cette communauté ont trouvé leur expression dans le langage symbolique de la religion, qui appelle frères ceux qui sont unis au sein de cette communauté et considère comme une filiation leur relation avec la divinité.

Ce caractère de la Weltanschauung religieuse permet d'en comprendre les types principaux et les rapports qui existent entre eux. L'évolution de l'univers, l'immanence de la raison cosmique dans la vie et dans le cours de la nature, la présence derrière toute division d'une unité spirituelle³ où l'âme abandonne son être particulier, l'opposition de l'ordre divin, bon et pur, à l'ordre démoniaque, le monothéisme éthique de la liberté, tous ces types fondamentaux de Weltanschauung religieuse saisissent le divin sur la base des relations de valeurs que le commerce religieux établit entre l'humain et le divin, le sensible et le moral, l'unité et la pluralité, le plan de la vie ordinaire et le bien religieux. Il faut y voir les stades préparatoires des Weltanschauungen philosophiques; ils se transforment, en effet, en types de philosophie, et, chez tous les peuples qui sont plus ou moins arrivés au stade philosophique, la religion et le mysticisme précèdent la philosophie.

Cette évolution est en corrélation avec un changement plus général qui affecte la forme de la Weltanschauung religieuse. Les représentations religieuses s'intègrent, une fois de plus, dans un autre agrégat. La religion et la Weltanschauung religieuse prennent peu à peu — car toutes ces métamorphoses sont lentes — la forme de pensée conceptuelle. Non pas que la forme conceptuelle y supplante totalement la forme intuitive. Les aspects primitifs du commerce religieux persistent, en effet, à côté de ses manifestations supérieures et constituent les couches inférieures de toute religion évoluée. Les pratiques magiques du culte, l'asservissement à des prêtres munis d'une puissance magique, la croyance matérielle la plus grossière dans la vertu d'images et de lieux consacrés subsistent dans une même reli-

² Lebensordnungen.

³ Ein geistiges All-Eines, hinter allem Geteilten.

gion, dans une même confession, à côté du mysticisme profond qui naît de l'intériorisation maxima de la vie religieuse. L'idéographie du symbolisme religieux se maintient de même à côté de la pensée théologique. Mais, si on peut parler de stades supérieurs et inférieurs du commerce religieux, il n'existe rien de tel quant aux diverses modifications survenant dans la forme de la Weltanschauung religieuse. Car il est dans la nature des expériences religieuses d'aspirer à une valeur objective que la pensée conceptuelle seule pourrait leur donner et de se révéler absolument incapables de mener à bien cette entreprise.

C'est la religiosité hindoue et chrétienne qui permet d'étudier le plus à fond ces phénomènes. Une transformation comme celle dont il s'agit ici s'est effectuée dans la philosophie du Védanta et dans celle d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin. Mais ici comme là apparut l'impossibilité de surmonter la barrière intérieure tenant au caractère spécial de l'attitude religieuse. Dans la première, l'attitude particulière des personnes religieuses, qui s'explique d'ailleurs par un ensemble de dogmes antérieur, eut pour conséquence l'intuition que le savoir, par lequel l'âme saisit son identité avec Brahma, la fait sortir du cycle de la naissance, des œuvres, de leur sanction et de la migration. Ainsi naquit la contradiction entre la terrible réalité où le dogme voyait l'acteur, l'acte et la souffrance s'enchaîner inéluctablement, et l'existence purement phénoménale de toute réalité particulière postulée par la théorie métaphysique. Quant au christianisme, il se présenta d'abord sous forme de dogmes fondamentaux : création, chute, révélation, identité du Christ avec Dieu, rédemption, sacrifice, réparation. Ces symboles religieux appartiennent, ainsi que leurs relations mutuelles, à un tout autre plan que celui de l'intelligence. Mais un besoin interne poussa à élucider le contenu de ces dogmes et à dégager la représentation des choses divines et humaines qu'ils impliquaient. On fait tort à l'histoire du christianisme quand on considère l'adoption des théorèmes de la philosophie gréco-romaine comme un destin purement extérieur qui lui fut imposé par le milieu : elle était aussi une nécessité interne qui tenait aux lois génétiques de la religiosité elle-même. De l'intégration de ces dogmes dans les catégories de l'Unité universelle naissent alors les dogmes secondaires : la doctrine des attributs de Dieu, de la nature du Christ, du processus de la vie chrétienne dans l'homme¹. La profondeur de la religion chrétienne est vouée désormais à un sort tragique. Les concepts dont nous venons de parler isolent les divers facteurs de la vie et les opposent. Ainsi surgit le conflit insoluble entre l'infinitude de Dieu et ses attributs, entre ces

¹ Prozess des christlichen Lebens im Menschen.

attributs eux-mêmes, entre ce qu'il y a de divin et d'humain dans le Christ, entre le libre arbitre et la prédestination, la rédemption par le sacrifice du Christ et notre nature morale. La scolastique s'évertue en vain à résoudre ces contradictions, le rationalisme s'en sert pour désagréger le dogme, le mysticisme revient aux grandes lignes d'une doctrine religieuse de la certitude. Et si, à partir d'Albert le Grand, la scolastique s'efforce de transformer la Weltanschauung religieuse en une Weltanschauung philosophique et d'émanciper celle-ci de la sphère des dogmes positifs, qui a un caractère bien différent, elle est toujours incapable de franchir les limites du commerce chrétien avec Dieu : les qualités qui y sont attribuées à Dieu restent inconciliables avec son infinitude et l'homme ne peut pas être à la fois déterminé par lui et libre. La même impossibilité de convertir la Weltanschauung religieuse en Weltanschauung philosophique apparut partout où l'essai en fut tenté. La philosophie naquit en Grèce, où des hommes tout à fait indépendants se consacrèrent directement à la recherche d'une connaissance générale du monde. Et elle fut restaurée, chez les peuples modernes, par des penseurs qui se posèrent le même problème, hors de toute dépendance envers l'Église. Dans les deux cas, elle se forma en corrélation avec les sciences et reposait sur la constitution de la connaissance de l'univers en une armature solide de relations causales contrastant avec les appréciations que la religion porte sur le monde. Une attitude intérieure nouvelle s'affirme en elle.

Cette analyse fait apparaître en quoi les Weltanschauungen religieuses et philosophiques se ressemblent et en quoi elles diffèrent. Leur structure est la même dans ses grandes lignes. Il existe dans l'une comme dans l'autre les mêmes rapports intimes entre l'appréhension de la réalité et la détermination des valeurs, des buts et des règles, la même unité secrète où la personnalité trouve son expression et sa force. Et la connaissance objective qu'elles comportent possède également la force d'organiser la vie individuelle et sociale. Elles sont si proches l'une de l'autre, si étroitement apparentées ensemble, si parfaitement d'accord pour revendiquer le même domaine, qu'elles doivent se heurter partout. Car leur attitude envers l'énigme du monde et de la vie est cependant totalement différente, aussi différente que le commerce religieux et une pensée largement en rapport avec toute espèce de réalité, que l'expérience religieuse sûre d'elle-même, fixée une fois pour toutes dans une direction bien arrêtée et une expérience de la vie qui, sans discrimination, prend conscience de tout ce qui se passe en nous. Là, c'est la grande expérience intime d'une valeur objective absolue et infinie, à laquelle sont subordonnées toutes les valeurs finies, et de la valeur infinie

que présente pour la vie le commerce avec cet objet invisible qui détermine toute connaissance objective et toute finalité : la conscience transcendantale d'une réalité spirituelle n'est en effet elle-même que la projection de la plus grande des expériences religieuses, celle par laquelle l'homme saisit l'indépendance de sa volonté envers tout l'ensemble de la nature; la coloration spéciale qu'a cette origine de la Weltanschauung religieuse se communique à chacun de ses caractères; la forme fondamentale de vision et de constatation qu'elle comporte règne mystérieusement, dangereusement et invinciblement sur tout ce qui est de nature religieuse. Ici, par contre, c'est un équilibre paisible entre les différents comportements psychiques, la reconnaissance des résultats obtenus par chacun d'eux, le recours aux sciences particulières, l'étude joyeuse des formes séculières de la vie, mais aussi un effort perpétuel pour découvrir l'unité véritable de tout cela, et une expérience toujours plus grande des limites de la connaissance, de l'impossibilité où nous sommes de relier objectivement les données de ces divers modes de comportement : la résignation.

Ainsi naissent les rapports historiques des deux espèces de Weltanschauung qui viennent d'être étudiées. La religiosité est subjective, particulière quant aux expériences intimes qui la déterminent; il y a en elle quelque chose d'irréductible, d'extrêmement personnel, qui doit apparaître comme « une folie » à quiconque ne participe pas à ces expériences. Elle est et demeure limitée par le fait qu'elle est issue de l'expérience religieuse, qui est incomplète, variable suivant l'époque et l'individu, par la forme intérieure de l'intuition religieuse et par son orientation transcendantale. Mais les résultats scientifiques, la pensée conceptuelle, la culture profane qu'elle a l'occasion de rencontrer lui révèlent combien elle est désarmée, malgré toute sa force intérieure, et bornée, malgré toutes ses prétentions à une diffusion et à une action étendues. L'âme religieuse qui sent les choses assez profondément pour reconnaître ces limitations et en souffrir ne saurait manquer de chercher à les vaincre. La loi interne suivant laquelle les représentations générales ne peuvent s'achever que dans la pensée conceptuelle la contraint à s'engager dans la même voie. La Weltanschauung religieuse aspire donc à se transformer en une Weltanschauung philosophique.

Mais l'autre aspect de cette relation historique n'en reste pas moins que la Weltanschauung religieuse, son exposé abstrait et les efforts faits pour la fonder ont, dans une large mesure, préparé la Weltanschauung philosophique. Tout d'abord, les premiers éléments d'une légitimation du savoir religieux furent très utiles à la philosophie : quoi qu'il en soit de l'indépendance de saint Augustin quant aux propositions qui furent transmises

à Descartes, c'est de lui que la nouvelle méthode gnoséologique reçut son impulsion. Des thèses d'une nature différente passent du mysticisme à Nicolas de Cusa puis à Giordano Bruno; Descartes et Leibniz dépendent d'Albert le Grand et de saint Thomas en ce qui concerne la distinction entre les vérités éternelles et l'ordre du réel, qui n'est intelligible que d'un point de vue téléologique. De plus, on voit toujours mieux combien les concepts logiques et métaphysiques des scolastiques ont influencé Descartes, Spinoza et Leibniz. Et les types de Weltanschauung religieuse présentent maints rapports avec les types de Weltanschauung philosophique. Le réalisme d'un empire du Bien et d'un empire du Mal¹ transmis par le zoroastrisme au judaïsme, puis au christianisme, s'allia à la décomposition de la réalité en force plastique et en matière, et communiqua ainsi au platonisme une coloration spéciale. La théorie babylonienne et grecque de l'évolution conduisant des êtres divins inférieurs aux êtres divins supérieurs prépara celle de l'évolution du monde. La doctrine chinoise de l'unité spirituelle inhérente aux systèmes naturels et la théorie hindoue suivant laquelle la diversité sensible n'est qu'apparence et souffrance, alors que la vérité et la félicité résident dans l'unité, préparèrent les deux directions dans lesquelles l'idéalisme objectif devait se déployer. Enfin, la théorie judéo-chrétienne de la transcendance d'un créateur sacré prépara le type de Weltanschauung philosophique qui a trouvé la plus large diffusion dans le monde chrétien comme dans le monde musulman. Tous les types de la Weltanschauung religieuse ont donc influencé la Weltanschauung philosophique, mais ils ont surtout servi de base aux types de l'idéalisme objectif et de l'idéalisme de la liberté. La gnose a fourni leur schéma aux œuvres panthéistes les plus puissantes : apparition de la diversité du monde, sa beauté et sa force, souffrance inhérente à la finitude et à la séparation, retour à l'Unité divine. Les néoplatoniciens, Spinoza et Schopenhauer en ont tiré une philosophie. Quant à la Weltanschauung du christianisme, l'idéalisme de la liberté, il engendra, en théologie tout d'abord, des problèmes et des solutions qui eurent, par la suite, leur répercussion sur Descartes aussi bien que sur Kant. On comprend maintenant où et pourquoi les écrivains religieux doivent figurer dans l'ensemble historique de la philosophie et ont pu recevoir aussi le nom de philosophes alors qu'aucune œuvre d'inspiration religieuse ne peut revendiquer une place dans l'ensemble que les possibilités de solution générale des problèmes philosophiques ont constitué suivant la logique de leur dialectique interne et qu'on appelle philosophie.

¹ Der Realismus eines guten und eines bösen Reiches.

2° *La conception poétique de la vie¹ et la philosophie.* — Tout art dégage d'un objet particulier et limité des relations qui le dépassent et lui confère, par suite, une signification plus générale. L'impression de sublime que suscitent les personnages de Michel-Ange ou les symphonies de Beethoven provient du caractère spécial de la signification donnée à ces œuvres et celle-ci suppose une disposition d'esprit qui, formant un ensemble toujours présent, solide et fort se subordonne tout ce qu'elle rencontre. Mais il n'y a qu'un seul art à qui ses moyens permettent d'exprimer davantage qu'un tel état d'âme. Tous les autres sont astreints à représenter quelque chose de sensible; c'est ce qui fait leur force et leur limitation. La poésie seule agit à sa guise dans tout le domaine du réel comme dans celui des idées, car elle possède dans la langue un moyen d'exprimer tout ce qui peut faire son apparition dans l'âme humaine — objets extérieurs, états intérieurs, valeurs, volitions — et celui-ci implique déjà une intelligence des données brutes. Si une *Weltanschauung* s'exprime quelque part dans les œuvres de l'art, c'est bien dans la poésie.

J'essaierai de traiter les questions qui se posent ici de telle sorte qu'il ne soit pas nécessaire de faire état des différences entre les points de vue esthétique et psychologique. Toutes les œuvres poétiques, de la chanson populaire la plus fugitive à *Oreste* d'Eschylé ou au *Faust* de Goethe s'accordent à représenter un événement, entendons par là quelque chose qui peut arriver aussi bien que quelque chose de vécu, des expériences étrangères aussi bien que des expériences personnelles, des faits passés aussi bien que des faits actuels. La représentation littéraire de l'événement est l'apparence irréaliste d'une réalité que l'auteur a revécue, qu'il nous propose de revivre, et qui est dégagée de l'ensemble du réel ainsi que des relations de notre volonté et de notre intérêt avec lui. Aussi ne suscite-t-elle pas de réactions effectives : des faits qui ordinairement nous pousseraient à agir ne troublent plus par la moindre volition l'esprit de celui qui les contemple ainsi. Il n'en résulte aucune résistance à la volonté, aucune gêne. Tant que l'âme séjourne dans le domaine de l'art, elle est soustraite à toute pression de la réalité. Quand un événement intime est intégré dans ce monde de l'apparence,

¹ Die Lebensanschauung der Dichter. Notre traduction, qui nous est imposée par le souci de conserver le parallélisme avec les expressions de conception philosophique et de conception religieuse de la vie ou du monde, comporte une double approximation : tout d'abord, on peut faire à propos de la traduction de *Lebensanschauung* les mêmes réserves qu'on ce qui concerne *Weltanschauung*. D'autre part, le terme de *Dichter* est plus large que celui de poète et peut s'appliquer à des prosateurs, tout comme *Dichtung*, ou même *Poesie*, que nous traduisons ici uniformément par poésie, correspondent plutôt, parfois, à ce que nous appelons littérature.

les répercussions qu'il provoque chez le lecteur ou l'auditeur ne sont pas les mêmes que chez ceux qui le vivraient véritablement. Pour comprendre plus exactement les premiers, nous y distinguerons les processus par lesquels on revit² ainsi un événement de ceux qui accompagnent en tant qu'effets l'appréhension de la vivante réalité d'autrui : le processus par lequel je perçois les sentiments et les efforts de Cordélie est différent de l'admiration et de la compassion que je ressens en les revivant. La simple compréhension d'un récit ou d'un drame implique en outre des opérations dépassant celles qui se déroulent chez leurs héros. Pour faire surgir des mots du récit l'image de l'événement et transposer celui-ci dans l'ensemble interne, le lecteur doit rattacher en lui-même sujets et prédicats, relier les phrases les unes aux autres, rapporter l'extérieur à l'intérieur, les mobiles aux actes. Il doit, pour le comprendre, subordonner ce qui se passe effectivement aux représentations et relations générales contenues dans les mots. Et plus le lecteur s'y emploie et y parvient, plus les processus de remémoration, d'aperception, d'association dépassent ce que l'auteur a raconté, atteignant ainsi quelque chose qu'il n'a pas dit mais qu'il voulait peut-être précisément suggérer, quelque chose qui lui tenait peut-être plus à cœur que ce qu'il a dit. Le lecteur comprend la signification de ce qui est relaté en y saisissant des traits généraux d'une situation de la vie. Le spectateur d'un drame complète de même ce qu'il voit sur la scène et en fait un ensemble beaucoup plus vaste; tout un aspect de la vie se révèle à lui par la manière dont, au cours de la pièce, les actions humaines sont soumises au jugement du destin. Il se comporte envers ce qui s'y passe comme envers la vie même, interprète, intègre le particulier dans l'ensemble auquel il appartient, ou le rattache à quelque chose de plus général. Sans qu'il ait à s'en rendre compte, il est alors guidé par le poète qui lui fait puiser dans l'événement représenté quelque chose qui le dépasse. Il apparaît ainsi que la poésie, tant épique que dramatique, présente les faits au lecteur, à l'auditeur ou au spectateur de telle sorte qu'ils en saisissent l'importance. Car un événement ne semble important que dans la mesure où il nous apporte quelque révélation sur la nature de la vie. La poésie est l'organe qui nous permet de comprendre la vie, le poète, un voyant qui en pénètre le sens. Ici se rencontrent alors l'intelligence du public et le travail créateur de l'auteur. Car c'est en celui-ci que s'accomplit le processus mystérieux par lequel la matière brute, rude et grossière de l'événement est chauffée, fondue et coulée dans la forme qui en fait ressortir l'importance aux yeux de qui la contemple. Shakes-

² Vorgänge des Nacherlebens.

peare lit dans son Plutarque les biographies de César et de Brutus; il en tire la vision des faits. Maintenant les caractères de César, de Brutus, de Cassius et de Marc-Antoine s'éclairent mutuellement. Leur comportement réciproque a sa nécessité, et une fois qu'on distingue au milieu de ces grandes personnalités les têtes de la foule avide, sans jugement et servile, on aperçoit nettement quel doit être le dénouement du conflit qui se déroule entre les personnages principaux. Le poète connaît Élisabeth, la nature royale d'Henri V et toutes sortes d'autres rois : son âme a la révélation d'un trait essentiel des choses humaines qui établit un lien entre toutes les données de Plutarque et dont l'événement historique devient un simple cas particulier : la supériorité victorieuse du despote sans scrupule qui maîtrise la réalité sur des idéaux républicains qui ne trouvent plus de républicains pour les défendre. Ainsi saisie, sentie et généralisée, cette relation générale de la vie ¹ devient pour lui le thème d'une tragédie. Car un thème est précisément une relation vitale dont la poésie a compris l'importance. En ce thème agit alors une force intérieure qui pousse les caractères, les faits et les actions à s'adapter de telle sorte que l'on voie ce trait commun de la nature des choses sans que le poète l'exprime, ou même sans qu'il puisse seulement l'exprimer. En tout trait commun de la vie il y a, en effet, un rapport avec la signification de la vie en général, par suite quelque chose de tout à fait insondable.

Ceci permet de répondre à la question de savoir dans quelle mesure le poète exprime une conception de la vie ou même du monde. Tout poème lyrique, épique ou dramatique amène à réfléchir sur la signification profonde d'une expérience particulière. Il se distingue par là des articles de série à tendance récréative. Il dispose de tous les moyens nécessaires pour faire voir cette signification sans l'exprimer; et l'exigence suivant laquelle il faut que le sens de l'événement trouve son expression dans la forme intérieure de l'œuvre s'applique indistinctement à tous les genres. Normalement la poésie cherche aussi à donner une expression générale à la signification de ce qui se passe. Quelques-uns des poèmes lyriques et des chants populaires les plus beaux se contentent souvent de dire l'état d'âme momentané; mais ce qui cause l'impression la plus profonde, c'est quand le sentiment de l'instant s'élargit progressivement et se résout dans la conscience de son importance : Dante et Goethe vont ainsi jusqu'aux frontières de la poésie d'idées. Dans les récits, le déroulement des faits semble soudain suspendu et la lumière de la pensée tombe sur eux, ou bien la conversation éclaire, par les sages paroles d'un Don Quichotte, d'un W. Meister

ou d'un Lothario, le sens de ce qui arrive. Quant au drame, son cours tumultueux est interrompu par les réflexions des personnages sur eux-mêmes et sur les événements et l'âme du spectateur s'en trouve libérée. Beaucoup de grandes œuvres font même un pas de plus. Par des dialogues, des monologues ou des chœurs, elles relient les idées sur la vie qui se dégagent des événements et en font une conception cohérente et générale. La tragédie grecque, la *Fiancée de Messine* de Schiller, l'*Empédocle* de Hölderlin en sont d'éminents exemples.

La poésie quitte, par contre, son domaine propre chaque fois que, détachée de l'expérience vécue, elle entreprend d'exprimer des pensées sur la nature des choses. Il naît entre la poésie et la philosophie ou la description de la nature une forme intermédiaire dont l'effet est tout à fait différent de celui des œuvres poétiques véritables. Les *Dieux de la Grèce*, les *Idéaux* de Schiller sont, en tant qu'événements intimes qui se déroulent suivant les lois du sentiment, des œuvres authentiquement et profondément lyriques, tandis que d'autres poèmes célèbres de Lucrèce, de Haller ou de Schiller lui-même appartiennent à ce genre intermédiaire du fait qu'ils partent de quelque chose de pensé, qu'ils dotent ensuite de valeurs affectives et déguisent en visions de l'imagination. Cette forme mixte a prouvé par de beaux résultats qu'elle a le droit d'exister, mais elle n'est pas purement poétique.

Toute poésie véritable est liée par son objet, qui est l'expérience vécue particulière, à l'expérience que le poète tire de lui-même, d'autrui et de toute espèce de relation d'événements humains. La source vive d'où lui vient ce qu'elle sait de la signification de ces événements est l'expérience de la vie. Cette signification est beaucoup plus qu'une valeur révélée par l'événement; car, en raison de la structure de la vie psychique, la liaison causale qu'il comporte ne fait qu'un avec son caractère téléologique, d'après lequel il tend à produire des valeurs vitales et se trouve uni par des relations vivantes aux valeurs instrumentales de toutes sortes. C'est pourquoi le poète puise dans l'expérience de la vie, et en enrichit cependant le patrimoine chaque fois qu'il distingue mieux qu'on ne l'avait encore fait des indices de quelque chose d'intérieur, reconnaît la complexité d'un caractère, découvre une relation particulière résultant de la nature de deux caractères, bref, chaque fois qu'il aperçoit une nouvelle nuance de la vie; car c'est avec de tels éléments qu'un monde intérieur se construit. Le poète suit donc l'histoire des passions les plus variées et l'évolution des hommes les plus divers. Il organise le monde des caractères en les groupant d'après leur plus ou moins grande affinité et par types. Et tout

céci prend une forme supérieure et complexe quand il saisit dans la vie individuelle ou historico-sociale des traits généraux d'une grande extension. Pourtant ce n'est pas encore le dernier mot de son intelligence de la vie. Son œuvre a d'autant plus de maturité que le thème constitué par une telle relation vitale est mieux intégré dans l'ensemble total de la vie. On en voit alors les limites mais aussi toute l'importance spirituelle. Tout grand poète doit subir intérieurement cette évolution qui conduit de la partialité vigoureuse de *l'Intrigue et l'amour* ou des premiers fragments de *Faust* à *Wallenstein* et aux grandes œuvres ultérieures de Goethe.

Cette méditation sur le sens de la vie ne peut se fonder solidement que sur la connaissance des choses divines et humaines, et trouver sa conclusion que dans un idéal de vie. Elle tend donc à élaborer une conception du monde. En cela le poète reçoit le secours de la biologie, de la philosophie et des différentes sciences qui l'entourent. Mais quelque emprunt qu'il puisse leur faire, sa conception du monde doit à son origine spéciale une structure particulière. A la différence de la conception religieuse, elle est sans prévention, ouverte dans toutes les directions et accueille toute réalité avec une avidité insatiable. Son interprétation objective de la nature et de l'unité suprême des choses est toujours orientée par son étude approfondie du sens de l'existence et c'est elle aussi qui donne à des idéaux leur liberté et leur vie. Mieux le philosophe distingue les divers modes de comportement et mieux il analyse l'intuition, plus il est scientifique. Le poète, lui, crée avec la totalité de ses forces.

Si un poète est poussé par sa propre nature et par ce qui l'entoure à élaborer une Weltanschauung, ses différentes œuvres ne la révèlent que dans une mesure restreinte. Et ce n'est pas dans des déclarations directes, qui ne sont jamais exhaustives, qu'elle trouve son expression la plus forte; mais bien dans l'énergie avec laquelle le multiple est ramené à l'unité et avec laquelle les parties sont constituées en un tout organisé. La forme intérieure de tout vrai poème est déterminée, jusque dans la mélodie des vers et le rythme des sentiments, par la mentalité du poète et de son siècle. Les types techniques de chaque genre doivent être considérés comme l'expression de diversités individuelles et historiques dans la façon de concevoir la vie. Mais de quelque manière que naisse un tel corps, dont l'âme est une relation vitale dégagée d'un événement, la conception que le poète se fait du monde ne peut jamais y apparaître qu'imparfaitement : elle n'est tout entière que dans le poète lui-même. C'est pourquoi les poètes vraiment grands ne produisent leur effet maximum que lorsqu'on découvre le rapport qui existe entre les relations vitales exposées dans leurs différentes œuvres. Succédant aux

L'ESSENCE DE LA POÉSIE

premières œuvres, si vigoureuses, de Goethe, *Iphigénie* et *Torquato Tasso* ne touchèrent d'abord qu'un nombre de personnes limité, et assez médiocrement; mais leur action s'accrut quand les Schlegel et leurs amis romantiques y mirent en évidence une unité interne constituée par un certain genre de vie et montrèrent comment le style en dépend. Tant est peu justifié le banal préjugé suivant lequel l'intelligence esthétique ou historique des œuvres d'art porte préjudice à l'effet qu'elles produisent.

Les formes que revêt la Weltanschauung poétique possèdent une diversité et une mobilité infinies. La pensée du poète est organisée, est limitée de l'extérieur par la collaboration de ce que l'époque lui apporte avec ce qu'il tire lui-même de sa propre expérience de la vie. Mais sa tendance à interpréter la vie à l'aide des expériences qui en ont été faites le pousse constamment à essayer de renverser les barrières qui l'arrêtent. Même quand un poète, comme Dante, Calderon ou Schiller, reçoit du dehors l'armature systématique de sa pensée, la force de transformer ne repose jamais en lui. Mais plus il puise librement dans l'expérience vécue, plus il dépend de la vie même, qui lui présente toujours de nouveaux aspects. Aussi l'histoire de la poésie révèle-t-elle les innombrables possibilités de sentir et de comprendre la vie qui sont contenues dans la nature humaine et dans ses rapports avec le monde. Le fait religieux, qui crée des communautés et engendre une tradition, et le caractère de la pensée philosophique, qui se manifeste dans la continuité d'une activité conceptuelle précise, travaillent à l'établissement de types bien arrêtés de Weltanschauung. Le poète, par contre, s'affirme une fois de plus comme l'homme véritable en ce qu'il s'abandonne librement à l'influence de la vie. La réflexion de l'homme ordinaire sur la vie est trop faible pour qu'il puisse trouver, au milieu de l'anarchie moderne des conceptions de la vie, une position stable. Le poète est trop sensible aux divers aspects de la vie et à ses nuances pour qu'un type déterminé de Weltanschauung puisse lui suffire à tout jamais.

L'histoire de la poésie montre un désir et un pouvoir croissants de comprendre la vie en s'appuyant sur elle-même. L'influence de la Weltanschauung religieuse sur les poètes diminue de plus en plus, comme dans le reste de l'humanité. Celle de la pensée scientifique augmente, par contre, constamment. La lutte que se livrent les différentes Weltanschauungen réduit toujours davantage la puissance que chacune d'elles exerce sur les âmes; chez les peuples de haute civilisation, la force de l'imagination est continuellement amoindrie par la discipline de la pensée. Aussi les poètes se font-ils à peu près un devoir maintenant d'interpréter sans aucun préjugé la réalité des choses.

Les tendances actuelles de la poésie s'efforcent toutes d'y parvenir, chacune à sa façon.

Les rapports historiques entre la poésie et la philosophie s'expliquent par ces caractères de la conception poétique de la vie et du monde. La structure des conceptions poétiques de l'existence est tout à fait hétérogène à l'organisation conceptuelle de la *Weltanschauung* philosophique. Aucun passage régulier ne peut avoir lieu de la première à la seconde. Elle ne comporte pas de concepts qui puissent être adoptés et développés. Et pourtant la poésie agit sur la pensée philosophique. Elle a préparé son éclosion en Grèce et sa rénovation au temps de la Renaissance. Elle exerce sur les philosophes une influence régulière et permanente. Elle a appris la première à considérer objectivement l'ensemble du monde, indépendamment de toute idée d'intérêt ou d'utilité, et elle a ainsi préparé l'attitude philosophique : Homère a dû avoir à ce point de vue une action énorme. Elle a montré comment le regard pouvait se promener librement sur toute l'étendue de la vie universelle. Ses intuitions sur l'homme fournirent des matériaux à l'analyse psychologique, qui ne put jamais les épuiser complètement. Elle a exprimé l'idéal d'une humanité supérieure plus librement, plus sereinement et plus humainement qu'aucune philosophie ne peut le faire. Sa conception de la vie et du monde a déterminé la vie de grands philosophes. La nouvelle joie de vivre des artistes de la Renaissance devint en philosophie, à partir de Giordano Bruno, la théorie de l'immanence des valeurs dans le monde. Le *Faust* de Goethe contenait une idée nouvelle de la force qu'a l'homme d'accéder au Tout de tous côtés, par la contemplation, la jouissance ou l'action, et il contribua ainsi, avec l'idéal de l'école transcendantale, à orienter la philosophie vers l'exaltation de l'existence humaine. Les drames historiques de Schiller agirent puissamment sur le développement du sens de l'histoire. Le panthéisme poétique de Goethe prépara le panthéisme philosophique. Et comme, à son tour, l'influence de la philosophie pénètre la poésie! Elle intervient dans son travail le plus intime, qui est d'élaborer une conception de la vie, lui offre ses idées toutes faites et ses types bien arrêtés de *Weltanschauung*. Elle la prend dans ses filets, dangereuse et pourtant indispensable. Euripide étudie les sophistes, Dante, les penseurs médiévaux et Aristote, Racine vient de Port-Royal, Diderot et Lessing procèdent du rationalisme éclairé, Goethe se plonge dans Spinoza et Schiller devient disciple de Kant. Et si Shakespeare, Cervantès et Molière ne se laissent emprisonner par aucune philosophie, d'innombrables influences philosophiques apportent pourtant à leurs œuvres les moyens nécessaires pour saisir les divers aspects de la vie.

III. — La *Weltanschauung* philosophique. Efforts faits pour donner une valeur générale à la *Weltanschauung*.

La tendance à développer une conception de la vie et du monde rattache donc la religion, la poésie et la philosophie. Telles sont les relations historiques dans lesquelles la philosophie s'est élaborée. Dès le début, elle a recherché une conception de la vie et du monde ayant une valeur générale. Partout où, dans la civilisation orientale, la *Weltanschauung* religieuse a commencé à se transformer en philosophie, cette tendance s'est imposée et a mis sous sa dépendance tout autre travail philosophique. Lorsque ensuite la philosophie proprement dite apparut en Grèce, cette tendance à englober l'existence entière dans une conception de l'univers s'est affirmée dès Pythagore et Héraclite. Et toute l'évolution ultérieure de la philosophie, pendant plus de deux millénaires, a été dominée par la même aspiration jusqu'à ce que, à partir de la fin du XVII^e siècle, Locke, les *Nouveaux Essais* de Leibniz et Berkeley entrassent successivement en scène. Elle eut certes à lutter, pendant ce temps, contre l'intelligence sensible, les gens du monde et les chercheurs positifs, mais c'était là une opposition qui lui venait en quelque sorte de l'extérieur; et le scepticisme qui, lui, était issu de son propre sein, de la réflexion sur les méthodes et la portée de la connaissance, se centrait précisément autour de la question de ce besoin indestructible de notre esprit; c'est son attitude négative envers ce dernier qui est cause de l'irréalité de sa position. Nous avons vu par ailleurs qu'au cours des deux siècles qui ont développé les travaux de Locke, de Leibniz et de Berkeley, la philosophie était intimement liée au problème de l'élaboration d'une conception du monde ayant une valeur générale. Le plus grand penseur que ces deux siècles aient produit, Kant, est justement celui qui est le plus fortement déterminé par cette relation.

La position centrale que la *Weltanschauung* occupe ainsi dans la philosophie peut être aussi mise en évidence à l'aide des rapports de celle-ci avec les deux autres forces historiques. C'est elle qui explique que la religiosité ait vécu en conflit perpétuel avec la philosophie et que la poésie, qui lui a tant donné et en a tant reçu, n'ait pu subsister qu'en résistant constamment aux prétentions de sa conception abstraite de la vie. Peut-être Hegel avait-il raison de voir dans la religiosité et dans l'art des formes subalternes du développement essentiel de la philosophie, destinées à s'assimiler de plus en plus à la conscience supérieure de la *Weltanschauung* philosophique? Pour répondre à cette question, il importe avant tout de savoir si la volonté de

parvenir à une conception du monde scientifiquement fondée atteint jamais son but.

1° *Structure de la Weltanschauung philosophique.* — Naissant ainsi sous l'influence de la tendance à l'universalité, la Weltanschauung philosophique doit être essentiellement différente, quant à sa structure, des Weltanschauungen religieuse et poétique. Contrairement à la première, elle est universelle et a une valeur générale; et, contrairement à la seconde, elle est une puissance qui prétend à une action réformatrice sur la vie. Elle se déploie sur les bases les plus larges, s'appuie sur la conscience empirique, sur l'expérience et sur les sciences expérimentales, et s'édifie suivant les lois génétiques fondées sur l'objectivation des événements intimes dans la pensée conceptuelle. L'énergie de la pensée discursive et du jugement — qui comportent toujours l'application du prédicat à un objet — pénètre jusqu'au tréfonds des expériences vécues, le monde de la sensibilité et de la volonté s'objective tout entier en concepts de valeurs et de relations de valeurs et en règles qui expriment la « liaison » de la volonté¹. Les classes d'objets, correspondant aux divers modes de comportement se séparent. Chaque sphère, déterminée par un comportement fondamental, se constitue en système cohérent. La légitimation des affirmations exige, dans le domaine de la connaissance du réel, un « étalon d'évidence »² et, dans celui des valeurs, elle amène la pensée à faire des hypothèses sur des valeurs objectives et même à postuler une valeur absolue. Dans le domaine de nos volitions également, notre pensée n'a de repos qu'après avoir trouvé un souverain bien ou une loi suprême. Les divers facteurs de la vie se séparent ainsi les uns des autres et forment peu à peu des systèmes différents par suite de la généralisation des concepts et des propositions. Les éléments conceptuels de chacun d'eux sont rattachés de plus en plus clairement et de plus en plus complètement les uns aux autres par le souci de fonder les affirmations qui caractérisent la pensée systématique. Les concepts suprêmes auxquels on arrive ainsi : l'Être universel, la cause première, la valeur absolue, le souverain bien, se résument dans l'idée d'unité téléologique du monde, où la philosophie rencontre la religiosité et la pensée artistique. Les traits essentiels du schéma téléologique de la conception du monde résultent donc de lois génétiques intérieures et le fait qu'il a duré jusqu'à la fin du Moyen Age et a conservé jusqu'à présent sa puissance naturelle s'explique également par des raisons internes. Les formes fondamentales de la conception philoso-

¹ Die Bindung des Willens.

² Einen festen Massstab der Evidenz.

phique du monde se sont distinguées suivant qu'elles s'appuyaient sur ce schéma ou s'opposaient à lui.

Quand la Weltanschauung est conçue sous une forme abstraite, fondée et dotée ainsi d'une valeur générale, nous l'appelons métaphysique. Elle revêt des formes très variées. La personnalité, les circonstances, la nationalité, l'époque suscitent chez les philosophes comme chez les poètes des nuances de Weltanschauung en nombre indéterminé. Car les possibilités que la structure de notre vie psychique a d'être affectée par le monde sont infinies et, de leur côté, les moyens dont dispose la pensée changent constamment, suivant l'état de l'esprit scientifique. Mais la continuité qui rattache les opérations mentales et le caractère conscient de la philosophie font qu'une liaison intime unit les groupes de systèmes et qu'on sent la parenté de différents penseurs ainsi que leur contraste avec d'autres. C'est ainsi qu'on vit s'opposer, au sein de la philosophie classique grecque, la métaphysique téléologique, qui est en quelque sorte le système naturel de la métaphysique, et la Weltanschauung qui limite la connaissance du monde à l'intelligence des relations de causalité qui y règnent. Le problème de la liberté s'affirmant dans toute son importance à partir du stoïcisme, la scission se fit toujours plus nette entre les systèmes de l'idéalisme objectif, d'après lesquels c'est le principe des choses qui détermine l'unité du monde, et ceux de l'idéalisme de la liberté³, qui s'en tiennent à l'expérience du libre arbitre et la projettent au fond même de l'univers⁴. Ainsi s'élaborent des *types fondamentaux de métaphysique* qui s'expliquent par les différences essentielles des Weltanschauungen humaines et commandent une grande diversité de conceptions du monde et de formes systématiques.

2° *Types de Weltanschauung philosophique.* — Il n'est pas possible d'exposer ici l'induction historique à laquelle il faut recourir pour mettre ces types en évidence. Les caractères empiriques sur lesquels cette induction s'appuie résident dans la parenté intime des systèmes métaphysiques, dans la façon dont un système détermine l'autre, dans la conscience que les penseurs ont de leurs affinités et de leurs oppositions, mais surtout dans la continuité historique interne par laquelle un tel type acquiert une forme toujours plus claire et un fondement toujours plus solide, et dans l'influence qu'ont exercée des systèmes aussi typiques que ceux de Spinoza, Leibniz ou Hegel, Kant ou Fichte, d'Alembert, Hobbes ou Comte. Il existe entre eux des formes où ces conceptions du monde ne sont pas encore

³ Systeme des objektiven Idealismus. Systeme des Idealismus der Freiheit.

⁴ In den Weltgrund selbst.

parvenues à se distinguer nettement; d'autres, bravant la logique de la pensée, voudraient garder l'ensemble des thèmes métaphysiques : elles se révèlent d'ailleurs toujours stériles au point de vue du développement de la Weltanschauung et inefficaces dans la vie et la littérature, si fortes puissent-elles être par leur complexité fondamentale ou par leurs avantages techniques. Quelques types conséquents, purs et puissants émergent de la variété infinie de ces Weltanschauungen. De Démocrite, Lucrèce et Épicure à Hobbes, et de celui-ci aux Encyclopédistes, au matérialisme moderne, ainsi qu'à Comte et à Avenarius on peut, malgré la grande diversité des doctrines, reconnaître un enchaînement qui fait de ces groupes de systèmes un type homogène dont on peut qualifier la première forme de *matérialiste* ou *naturaliste*, et dont l'évolution ultérieure mène logiquement, sous l'influence du sens critique, au *positivisme* tel que l'entend Comte. Héraclite, le stoïcisme proprement dit, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel marquent les stations de *l'idéalisme objectif*. Platon, la réflexion latine et hellénistique sur la vie, dont Cicéron est le représentant, la spéculation chrétienne, Kant, Fichte, Maine de Biran et les penseurs français qui lui sont apparentés, Carlyle constituent les étapes de *l'idéalisme de la liberté*. La différenciation de la métaphysique en ces classes de systèmes résulte de la nécessité interne, qui, comme nous l'avons montré, préside à la formation de ces derniers. Ce développement et les modifications qui le caractérisent dépendent tout d'abord de la façon dont, comme nous l'avons aussi exposé, les diverses attitudes envers la réalité se succèdent. C'est ainsi que nous avons trouvé précédemment dans le positivisme l'exemple le plus éminent d'une méthode amétaphysique cherchant à asseoir la connaissance sur des bases solides, alors que nous le considérons maintenant, dans sa totalité, comme une forme particulière de Weltanschauung fondée sur cette méthode conformément à la théorie de la connaissance. Mais l'évolution et la différenciation des types en question sont déterminées aussi par la façon dont, sur la base des relations entre valeurs, buts et déterminations de la volonté, les idéaux se sont succédé dans l'humanité.

La connaissance du réel repose sur l'étude de la nature, car elle seule peut dégager des choses un ordre régulier. L'ensemble de la connaissance du monde qui se constitue ainsi est dominé par l'idée de causalité. Quand celle-ci détermine exclusivement l'expérience il n'y a plus place pour les idées de valeur ni de but. Et comme, dans l'intuition du réel, le monde physique l'emporte à tel point en étendue et en force que les unités spirituelles vivantes semblent de simples interpolations dans son texte et que, de plus, la connaissance de cet univers est seule à posséder,

dans la mathématique et l'expérimentation, les moyens d'atteindre le but que se propose l'intelligence, cette explication du monde revêt la forme d'une interprétation du moral par le physique. Et quand, se plaçant au point de vue critique, on a reconnu le caractère phénoménal du monde physique, le naturalisme et le matérialisme se muent en positivisme d'inspiration scientifique. Ou bien la Weltanschauung est déterminée par la vie affective, qui n'a d'intérêt que pour les valeurs des choses et de la vie, l'importance et le sens du monde, et la réalité tout entière apparaît alors comme l'expression de quelque chose d'intérieur et, par suite, comme l'épanouissement d'un ensemble psychique cohérent agissant sciemment ou inconsciemment. Cette façon de voir aperçoit donc dans les nombreuses activités particulières, distinctes et limitées un élément divin immanent qui détermine les phénomènes selon la causalité téléologique que la conscience nous révèle. Ainsi naissent l'idéalisme objectif, le panenthéisme ou le panthéisme. Mais quand c'est la volonté qui détermine la Weltanschauung, l'esprit y affirme son indépendance envers la nature ou sa transcendance, et de sa projection sur l'univers résultent les concepts de personne divine, de création, d'autonomie de l'individualité en face du cours du monde.

Chacune de ces Weltanschauungen contient, dans la sphère de la connaissance objective, une combinaison d'intelligence du monde, d'appréciation de la vie et de principes d'action; chacune d'elles tient sa puissance de ce qu'elle donne une unité intime à la personnalité au milieu de ses diverses fonctions; et chacune tire sa force d'attraction et la possibilité qu'elle a de se développer logiquement du fait qu'elle rend la vie, susceptible de tant d'interprétations, intelligible en s'appuyant sur un de nos modes de comportement et sur les lois qu'il implique.

3^e *Impossibilité de résoudre le problème en question. Déclin de la métaphysique.* — La métaphysique s'est répandue en une extraordinaire profusion de formes vivantes. Elle va sans trêve de possibilité en possibilité. Aucune forme ne la satisfait, elle les transforme toutes. Une contradiction secrète, inhérente à sa nature même, réapparaît dans chacune de ses créations et l'oblige à abandonner celle-ci pour en chercher une nouvelle. Car la métaphysique a une dualité curieuse. Elle aspire à résoudre l'énigme de l'univers et de la vie, et sa forme est catégorique. Une de ses faces est tournée vers la religion et la poésie, l'autre vers les sciences particulières. Elle n'est pourtant elle-même ni une science comme elles, ni un art ou une religion. L'hypothèse à laquelle elle doit le jour est que le mystère de la vie est accessible en un point à la pensée logique. Si ce point existe,

comme Aristote, Spinoza, Hegel, Schopenhauer l'ont admis, la philosophie est plus que n'importe quelle religion, que n'importe quel art, et plus aussi que les diverses sciences. Mais où trouverons-nous ce point où la pensée conceptuelle et son objet, l'énigme du monde, se rencontrent et où cette unité singulière et unique de l'univers laisse non seulement percevoir certaines constances du devenir mais penser sa propre essence? Il doit être situé au delà du domaine des sciences particulières et de leurs méthodes. Il faut que la métaphysique s'élève au-dessus des réflexions de l'intelligence pour découvrir son propre objet et sa propre méthode. Nous avons déjà examiné les tentatives faites en ce sens dans la sphère de la métaphysique et montré ce qu'elles avaient d'insuffisant. Il n'est pas question de reproduire ici les raisons par lesquelles on explique, depuis Voltaire, Hume et Kant, le changement perpétuel des systèmes métaphysiques et leur impuissance à répondre aux exigences de la science. Je n'en retiens que ce qui concerne notre propos.

La cognition du réel, d'après les relations de causalité, l'expérience de la valeur, de l'importance et de la signification, le comportement volontaire, où l'action trouve un but et la volonté une règle qui la lie, autant de modes de comportement qui se combinent dans la structure mentale. Leur relation psychique nous est donnée par l'expérience vécue; elle est une des dernières choses accessibles à la conscience. Le sujet se comporte ainsi de différentes façons envers les objets; c'est un fait primitif qu'on ne peut pas expliquer. Les catégories d'être, de cause, de valeur, de fin, qui résultent de ces différents modes de comportement, ne peuvent donc être ni ramenées l'une à l'autre, ni rattachées à un principe supérieur. Le monde ne nous est intelligible que dans une de ces catégories fondamentales à la fois. Nous ne pouvons, en quelque sorte, jamais percevoir qu'un seul aspect des rapports qui nous unissent à lui; la totalité de ceux-ci, telle qu'elle serait déterminée par l'ensemble de ces catégories, nous échappe. L'impossibilité de la métaphysique tient donc tout d'abord à ce que, pour s'imposer, elle doit toujours ou bien établir par des sophismes un lien interne entre ces catégories, ou bien mutiler le contenu de notre vie. Il est une autre limite de la pensée conceptuelle que chacun de ces modes de comportement révèle. Nous ne pouvons imaginer aucune cause première absolue à l'unité relative des phénomènes, car l'organisation d'une diversité dont les éléments se ressemblent reste elle-même une énigme et l'Un immuable ne peut expliquer ni le changement, ni la pluralité. Nous sommes à jamais incapables de surmonter le caractère subjectif et relatif que leur origine affective confère à nos évaluations : une valeur absolue est un postulat, mais non pas un concept réalisable. Nous ne pouvons

pas non plus mettre en évidence une fin dernière ou absolue, car celle-ci suppose l'établissement préalable d'une valeur absolue, et la subordination générale de l'activité pratique à la dépendance réciproque des volontés ne permet pas de déduire quels sont les buts de l'individu ou de la société.

Si aucune métaphysique n'est en mesure de répondre aux exigences d'une démonstration scientifique, il reste précisément comme point d'appui à la philosophie la relation du sujet avec le monde, relation suivant laquelle chaque mode de comportement du sujet exprime un aspect du monde. La philosophie ne saurait saisir l'essence de l'univers dans un système métaphysique ni prouver que cette connaissance a une valeur générale; mais de même qu'on découvre dans tout poème sérieux un trait de la vie qui n'avait encore jamais été vu de la sorte, de même que la poésie nous révèle ainsi les divers aspects de la vie dans des œuvres toujours nouvelles, de même qu'aucune œuvre d'art ne nous apporte la vision totale de la vie, mais que leur ensemble nous permet de nous en rapprocher, les Weltanschauungen typiques de la philosophie nous présentent le monde tel qu'il apparaît quand une individualité philosophique vigoureuse soumet tous les modes de comportement envers lui à un seul et subordonne toutes les autres catégories à celles que celui-ci comporte. Il reste donc, de l'énorme travail fourni par la métaphysique, le sentiment historique qui le résume et prend ainsi conscience de la profondeur insondable du monde. Ce n'est pas la relativité de toute Weltanschauung qui est le dernier mot de l'esprit qu'aucune n'a satisfait, mais sa propre souveraineté en face de chacune d'elles et, en même temps, la conscience positive que ses différents modes de comportement lui révèlent tous un aspect de la réalité du monde.

Il appartient à la théorie des Weltanschauungen de faire, contrairement au relativisme, un exposé méthodique des rapports de l'esprit humain avec l'énigme du monde et de la vie en analysant l'histoire de la religiosité, de la poésie et de la métaphysique.

IV. — *La philosophie et la science.*

Les efforts de la métaphysique pour élaborer des concepts et asseoir ses systèmes sur des bases solides amènent la pensée à réfléchir de plus en plus sur elle-même, sur ses formes et sur ses lois. On examine alors les conditions de la connaissance : l'hypothèse d'une réalité indépendante de nous et accessible à notre pensée, la croyance que des personnes existent hors de nous et que nous pouvons les comprendre, enfin, la supposition que le déroulement de nos états psychiques dans le temps possède une