

# OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

## LA PHILOSOPHIE DE LA VIE À L'ÉPOQUE MODERNE \* \*\*

### SOMMAIRE

I. Introduction	1
a) Aspect préliminaire historique	1
b) La position du problème	4
II. Etre et vie	5
III. L'enchaînement dans la vie	9
IV. L'élément créateur	13
V. La raison et la vie	18
VI. Le concept de vérité	23
VII. L'art et la vie	26
VIII. Les autres domaines de la civilisation	29
IX. Morale et vie	32
X. Le soubassement panthéiste	37
XI. Question de méthode	41
XII. Le principe d'une anthropologie philosophique	45
XIII. Le procédé des sciences humaines	47
Bibliographie	49

### I. - INTRODUCTION

#### *a) Aspect préliminaire historique.*

Le terme « philosophie de la vie » est déjà ancien en Allemagne, bien qu'il ait eu d'abord une signification assez imprécise. L'homme du XVIII<sup>e</sup> siècle parle déjà de sa philosophie de la vie et il entend par là, en général, les directives qu'il s'est fixées au sujet de son comportement dans la vie. Quoiqu'une certaine opposition à l'égard de la « philosophie scolaire », étrangère à la vie, puisse être déjà rencontrée, le nom de « philosophie » n'est toutefois entendu ici que symboliquement, pour désigner des formes de réflexion plus libres portant sur la vie et sur le monde.

Par contre le concept de philosophie de la vie put seulement se développer, pour atteindre une signification précise, au moment où le concept de vie lui-même fut accepté fermement dans l'histoire de l'esprit. Cela se produit (si l'on considère cette évolution, typique pour l'Allemagne, sous l'angle de la pensée allemande) surtout vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec la génération du *Sturm und Drang*, chez le jeune Herder, Goethe et le jeune Jacobi. En face de la vie, de l'époque précé- [page 263 / page 264] dente, solidifiée en des formes fixes en face des conventions sociales et de l'érudition d'un savoir étranger à la vie, en face des artifices d'une vie superficielle, on aspirait à revenir à une authenticité et à une nouvelle im-médiateté de la

---

\* Publié par: Mazaroti – Éditeur – Milan 1B/7, Rue Privée Borromei, o. J. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in [...] in den fortlaufenden Text eingefügt.

\*\* La « philosophie de la vie » a été considérée sous l'angle de so: en Allemagne.

vie. La *critique de la civilisation* est devenue, depuis lors, le soubassement durable de toute philosophie de la vie et c'est dans cette mesure qu'on peut faire figurer l'œuvre de Rousseau au nombre des conditions préliminaires les plus importantes de la philosophie de la vie, bien que le mot « vie » n'ait pas encore chez Rousseau une signification maîtresse. Rappelons seulement, en passant, les phrases bien connues par lesquelles débute son *Emile*: « Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme... il ne veut rien tel que l'a fait la nature, pas même l'homme; il le faut dresser pour lui comme un cheval de manège; il le faut contourner à sa mode, comme un arbre de son jardin ». Ainsi on aspirait à échapper à l'existence artificielle de la civilisation, pour revenir à une nature pure et originelle, et c'est celle-ci qui caractérise ensuite la nouvelle génération du *Sturm und Drang* en Allemagne, génération dont le concept fondamental était la vie.

Ainsi le concept de vie possède, de prime abord, un caractère de *combat révolutionnaire* significatif et il garde cette position de combat révolutionnaire même par la suite. Vivre demeure un concept agonistique. Cela signifie la vivacité de la vie en face du caractère ancré de la tradition, en général « vivre » en face d'un « être » rigide et fixe, cela signifie en même temps l'ensemble des forces psychiques existant chez l'homme, en particulier des forces irrationnelles du sentiment et de la passion, en face de la prédominance exclusive de l'intellect abstrait. Ainsi le point de départ a été formé tout d'abord dans la génération du *Sturm und Drang*, surtout chez Jacobi, considéré comme le véritable philosophe de ce mouvement. Et c'est ainsi qu'il s'est continué ensuite chez les *romantiques*, bien que sous des formes moins accentuées. C'est chez Frédéric Schlegel que la dénomination « Philosophie de la vie » apparaît tout d'abord, comme titre d'un cours (certes, dans un ouvrage un peu tardif, datant de 1828). Mais il faudrait citer avant tout Fichte pour qui (depuis ses premiers cours « sur la destination du savant », 1794) l'opposition entre la vie robuste et vivante et l'être mort et rigide était devenue le point de départ fondamental de son activité philosophique. Il conviendrait de mettre Fichte en relief absolument comme l'un des grands initiateurs de la philosophie de la vie. Mais il existe une règle générale qui veut que le point de départ de la philosophie de la vie se forme chaque fois en liaison avec un mouvement spirituel révolutionnaire et que, du fait de cette commune origine, l'irrationalisme et la critique de la civili- [p. 264/p. 265] sation fassent partie des phénomènes connexes inséparables de la philosophie de la vie.

Cela caractérise également son destin ultérieur au XIX<sup>e</sup> siècle et son développement, qui la conduisit à ce qui se présente à nous aujourd'hui, parmi les grands courants du présent, comme la philosophie de la vie. Lorsqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, la science de la nature en progressant à nouveau fit prédominer, en philosophie également, une attitude orientée vers un idéal scientifique strictement rationnel, les courants procédant de la philosophie de la vie durent nécessairement rétrograder. Et inversement, ils durent regagner du terrain, lorsque, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, un nouveau mouvement irrationaliste s'éleva contre cette tendance, en même temps qu'un effort nouveau en vue de rendre aux sciences humaines leur caractère propre donnait à la philosophie une impulsion nouvelle. C'est Nietzsche et Dilthey qui, tout en étant diamétralement opposés par leur nature très différente, furent les représentants les plus en vue de cette nouvelle philosophie de la vie; on peut même dire que c'est seulement en eux que le concept de la vie, qui avait été formé jusqu'alors plutôt sur le mode poétique, prit la consistance d'une véritable philosophie de la vie.

Nietzsche partit de la considération esthétique. C'est surtout au contact de la tragédie grecque que s'enflammèrent ses idées qui devaient ouvrir les chemins de l'avenir. Puis, de celle-ci, naquit la vision d'une nouvelle image de l'homme qu'il représente en un langage poétique plein de séduction, dans son « surhomme » du *Zarathoustra*. Nietzsche est avant tout le moraliste de ce mouvement; il rend visible le déclin de la civilisation qui s'opère de notre temps et formule de vives accusations; il détruit toutes les illusions embellissantes et, devant la toile de fond constituée par le « nihilisme européen », que d'abord il a vu dans toute son

étendue, il fait à nouveau appel à l'homme, qu'il invite à s'élever vers une nouvelle grandeur. Il s'agit ici pour lui de l'individu isolé dans sa grandeur intemporelle, détaché des occupations futiles de l'« homme grégaire ». Il a une nature passionnée, impulsive, qui sait entraîner les hommes derrière soi et dont l'influence s'étend particulièrement dans la poésie de l'époque suivante.

Dilthey est d'un tempérament beaucoup plus calme; procédant entièrement de l'interrogation scientifique, en particulier de l'effort en vue de réaliser l'indépendance de méthode des sciences humaines, il est amené lentement à s'engager de plus en plus vers la fondation d'une vaste philosophie de la vie. Il considère l'individu comme engagé dans le grand enchaînement historique; il voit la nature humaine soumise également [265/266] à un changement historique constant. Tous les efforts nouveaux faits en vue de comprendre l'homme dans son historicité ont leur origine chez lui. Sur tous les points, la philosophie demeure chez lui intimement liée au travail actif de la science et ainsi il est surtout à sa place, avec sa prudence méthodique, là où l'irrationalisme de la philosophie de la vie menace de trop s'émanciper de l'esprit scientifique. C'est la raison pour laquelle son influence est particulièrement sensible dans l'histoire qualifiée d'histoire de l'esprit, et c'est seulement ensuite qu'on aperçoit lentement, derrière cette influence, toute la puissance de son système philosophique.

Ce n'est que dans leur diversité que Nietzsche et Dilthey rendent distincte toute l'étendue des possibilités de la philosophie de la vie. Mais ils ne sont pas isolés et déjà, parmi leurs contemporains, ou bientôt après eux, s'est constitué tout un groupe de philosophes dont la pensée était dirigée dans le même sens. Bergson dont la personnalité est absolument indépendante et, en outre, très différente, vient s'adjoindre au mouvement, du côté français; il situe le problème de la vie au sein d'un vaste enchaînement biologique et même cosmologique. Il partit pour cela, avant tout, du problème du temps vécu concrètement, de la durée, qui se différencie du temps physique abstrait; il a posé ainsi les bases durables de l'analyse moderne du temps. Simmel, dont l'adhésion à la philosophie de la vie est peut-être moins nette, s'est efforcé, surtout dans ses derniers travaux, de formuler les antinomies de la philosophie de la vie par des concepts précis. Klages présente, à son tour, plus tard, un type de personnalité très différent: parti de l'« Eros cosmologique », il développe amplement un système métaphysique comparable à celui de Bergson. En particulier, il a fourni de riches impulsions à la caractérologie moderne; dans l'application concrète de celle-ci, sa doctrine de l'expression (jusqu'à la graphologie) est particulièrement importante. Il conviendra de revenir dans un chapitre particulier sur des noms comme Windelband et Rickert et sur tout l'ensemble d'une formation méthodologique des *sciences humaines*.

Plus le mouvement prend de l'ampleur, plus il devient difficile, en somme, de faire une distinction entre les noms qu'il convient de citer. L'école qui émane de Dilthey est illustrée par des noms comme Misch, Nohl et Spranger. Du côté espagnol, Ortega y Gasset reprend souvent de multiples façons des idées apparentées au mouvement. Il faut laisser entièrement de côté ici l'influence durable exercée par Bergson sur la philosophie française. Mais, par-delà ceux-ci, toute la *philosophie existentialiste moderne*, malgré le ton absolument différent qu'elle adopte, et qui émane d'un retour commun à Kierkegaard et d'un sentiment dualiste de la vie, sur [266/267] le mode chrétien, s'y manifestant, doit être considérée, dans une large mesure, comme un vaste prolongement du mouvement primitif de la philosophie de la vie, prolongement consistant en une radicalisation et, en même temps, en un rétrécissement de ce mouvement. Des impulsions décisives leur sont empruntées, de sorte que les deux mouvements s'éclairent et s'expliquent mutuellement.<sup>1</sup> En particulier, dans la mesure même où les limites de la philosophie de l'existence deviennent apparentes, on découvre, en même temps, actuellement, un intérêt croissant à s'occuper des anciens points de départ de la

<sup>1</sup> Cfr. mon exposé : *Philosophie de l'existence*, 3<sup>e</sup> éd., Stuttgart, 1949.

philosophie de la vie.

Mais ce serait une erreur de s'en tenir à la philosophie elle-même pour présenter la philosophie de la vie. De même que ses origines se dessinent d'abord dans la poésie, elle demeure, par la suite, également intimement liée au mouvement poétique et c'est, d'une manière beaucoup plus forte que ne se produit, ordinairement, dans les courants philosophiques. C'est précisément en partant de Nietzsche qu'on découvre des traits de liaison. En particulier la poésie de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> est conditionnée d'une manière décisive par ces influences (et ceci en Allemagne et ailleurs). Chez Hofmannsthal, Rilke, Hesse, et de manière différente chez Dehmel, on peut parler, à tout le moins dans leur période de jeunesse, d'un soubassement qui s'étend à toute l'œuvre et qui est constitué par une mystique de la vie, même lorsqu'ils ont emprunté, au cours de leur évolution ultérieure, des voies souvent très différentes. Le ton panthéiste fondamental qui caractérise déjà le *Sturm und Drang*, c'est-à-dire l'orientation vers une vie universelle régissant tout, réapparaît ici sous une forme très voisine. Le jeune Gide et D'Annunzio (particulièrement dans le « Fuoco »), peuvent être cités ici, mais ceci seulement comme des exemples d'un mouvement s'étendant beaucoup plus loin. Beaucoup de conceptions, parmi celles qui se rattachent à la philosophie de la vie, prennent corps de la façon la plus suggestive dans la poésie de cette époque, et il est constamment nécessaire de jeter un coup d'œil sur les parallèles poétiques pour protéger la description contre le danger d'un rétrécissement conceptuel et pour offrir au regard toute la plénitude des possibilités de la philosophie de la vie.

*b) La position du problème.*

Il ne peut naturellement pas être question ici de tenter de développer la philosophie de la vie dans son cours historique et chez ses divers repré- [267/268] sentants principaux; pour cela, il conviendrait d'exposer chez eux, les uns à côté des autres, et en les comparant, les formes toujours très différentes de la systématisation des concepts et les formes de conséquences métaphysiques en partie très étendues. Etant donnée la place dont nous disposons ici, cela ne pourrait conduire à autre chose qu'à un court résumé, qui, dans sa brièveté, se bornerait nécessairement à ne rien dire. On ne peut que tenter, en utilisant un procédé d'un type idéal (au sens que Max Weber donne à ce terme), d'esquisser l'essence générale et l'enchaînement de la philosophie de la vie, et de voir comment en partant de ses points de départ particuliers, les problèmes et les solutions se développent d'après une nécessité interne. Car, si éloignés que soient entre eux les différents représentants, dans leurs conceptions particulières, il existe cependant une *logique interne* qui, par son caractère propre d'obligation, conduit, chez les différents représentants, à des positions parallèles et qui, de ce fait, justifie avant tout l'emploi de la dénomination commune de « Philosophie de la vie ». C'est uniquement de ce caractère commun qu'il doit être question ici. Ce qui, au-delà de ceci, constitue la personnalité particulière de chaque penseur pris séparément, par exemple la doctrine nietzschéenne de « l'éternel retour », ou la pensée de Dilthey concernant « une critique de la raison historique », ou encore la conception bergsonnienne de l'« élan vital » projetant des univers hors de lui-même, ou la peinture donnée par Klages du Pélagisme — tout cela sort du cadre du projet systématique présenté ici et peut, tout au plus, être cité comme illustration.

Par là on détermine en même temps la manière dont le sujet devra être traité. Elle ne suit pas le cours historique et ne tente également pas de développer une image aussi complète que possible des différents représentants de la philosophie de la vie. Au contraire, elle essaye de reproduire l'organisation systématique de la philosophie de la vie dans sa nécessité intérieure, et de mettre en relief l'accord existant entre les différents philosophes au sujet de différents problèmes, accord qu'elle confirme par un tableau pour ainsi dire comparatif. En

même temps apparaît, certes, la difficulté presque insurmontable qui réside dans l'essence même de la chose et qui consiste dans le fait que ce domaine d'idées si étroitement enchevêtrées ne peut être que difficilement séparé selon divers concepts fondamentaux; par exemple, des éléments éthiques et théorétiques s'entremêlent constamment et on ne peut les séparer que par une entreprise relativement arbitraire, la même idée étant importante à différents endroits. Ces difficultés sont toutefois inévitables et, pour cette raison, il faut que toute tentative en vue de démêler clairement les con- [268/269] cepts contenus dans ces enchaînements les prenne consciemment en charge.

En outre, il faut, par une courte remarque préliminaire faite au début de ces considérations et portant sur le concept lui-même, souligner une fois de plus expressément ce qui, au fond, est déjà contenu dans l'introduction, afin de restreindre ainsi d'une façon provisoire la multiplicité d'interprétations qui est inhérente au concept de vie. La vie, au sens que lui confère la philosophie de la vie, est toujours « *la vie vécue par l'être humain* » (Dilthey), donc la vie humaine que l'observateur connaît de l'intérieur. C'est la vie de l'individu et de la communauté humaine toute entière, et, par-delà celle-ci, l'univers historique humain tout entier, dans la mesure où il est produit par l'homme. La vie hors de l'homme, celle de l'animal et de la plante, est en dehors de son domaine, et la philosophie de la vie, dans le sens où on l'entend ici, ne doit en aucune façon être confondue avec une philosophie de la vie biologique. Bien que des penseurs circonspects, comme Dilthey tiennent rigoureusement à cette restriction il existe en même temps une dynamique intérieurement nécessaire de la chose elle-même, qui tend constamment à en sortir et dégage des formes typiquement palingénétiques d'une *métaphysique de la vie* étendue jusqu'à l'univers. Mais il nous faudra revenir encore sur ce sujet.

## II. ÊTRE ET VIE

La dualité particulière, qui est contenue dans l'essence d'une philosophie de la vie ainsi considérée, fut résumée par Dilthey dans la phrase suivante : « C'est la vie qui saisit ici la vie ».<sup>2</sup> Cela signifie que le concept de la vie entre dans la philosophie de la vie d'une double manière, à savoir *comme objet et aussi comme sujet de la pensée philosophique*: d'un côté la vie est le véritable objet sur lequel on philosophe; de l'autre, c'est la vie elle-même qui philosophe ici. Dans les deux cas le point de départ de la philosophie de la vie est caractérisé par une position agonale spécifique: prise comme objet, il s'agit de saisir la vie dans toute sa vivacité et de la détacher ainsi de l'être rigide et fixe. La vie est donc, pour celui qui philosophe, l'objet de son effort philosophique qui lui im- [269/270] porte le plus directement. Prise comme sujet, il s'agit par contre de faire entrer la vie, dans toute la plénitude de sa force, à l'intérieur de la méditation philosophique et d'élever celle-ci, en tant qu'activité vivante, au-dessus d'une simple activité intellectuelle. Ces deux aspects sont importants, car, dans les deux cas, la vie en tant que principe accentué est définie et ceci avec une précision passionnée par un concept opposé contre lequel le point de départ de la philosophie de la vie s'élève. « Être et vie » et « Intellect et vie » sont, par suite, les deux paires de concepts opposés, par lesquels on comprend le mieux l'essence de la philosophie de la vie.

Si étroitement liées que soient ces deux manières de poser la question, la représentation analytique ne peut cependant pas procéder autrement qu'en les séparant et en les traitant isolément. Nous considérerons tout d'abord le premier aspect. Il est dit ici que la vie est

<sup>2</sup> WILHELM DILTHEY, *Œuvres complètes*, Leipzig et Berlin, 1923 et sv., vol. VIII, P- 131. Dans la suite de cet exposé en ce qui concerne les citations tirées de l'œuvre de Dilthey, nous n'indiquerons, que le volume et la page, chaque fois que le passage cité sera contenu dans les œuvres complètes. Un général, je renvoie pour plus de précision à mon étude : *Dilthey. Introduction à sa philosophie*, 2<sup>8</sup> éd., Stuttgart, 1955.

*mouvement*, est *devenir* et, comme telle, elle est dans un état de *fluidité constante*; ce n'est pas un être rigide et, par suite, elle ne peut pas, par principe, être conçue adéquatement par des moyens conceptuels se rapportant à l'être. Cela situe la philosophie de la vie, quel que soit le lieu où elle se développe, en opposition avec les formes dominantes de la philosophie, pour lesquelles il semble que la voie adéquate doive mener à considérer le devenir comme le mouvement d'un être lui-même immobile. Par opposition, la philosophie de la vie prétend maintenant, d'une manière typiquement palingénétique, qu'il est impossible de saisir un être derrière le devenir et que l'on méconnaît nécessairement le devenir lorsque l'on procède cependant à cette tentative. Un certain héraclitisme est à la base de toute philosophie de la vie.

Je vais essayer de rendre saisissable cette position typiquement palingénétique en me référant à quelques représentants significatifs. Ainsi Nietzsche souligne expressément, et avec toute la rigueur possible: « Il n'existe aucun être derrière l'agissement, l'action, le devenir... l'agissement est tout ».<sup>3</sup> Une autre fois, indiquant expressément les origines grecques de la philosophie de la vie, il écrit : « Ainsi Heraclite aura éternellement raison de prétendre que l'être est une fiction vide » (VIII, 77).

L'être fixe est remplacé par le devenir comme par première détermination. Le devenir est le concept le plus général des deux, car il est valable pour toute réalité, indépendamment du fait que celle-ci peut ou ne peut pas être conçue comme vie. Ainsi il est dit: «L'univers "étant" n'est [270/271] qu'une invention — il n'y a qu'un univers devenant » (XIV, 52). Ou bien : « L'univers est fluide comme une chose qui devient » (XVI, 100); ce faisant, le « fluide » entre guillemets renvoie expressément à Heraclite.

Le devenir est conçu ici par Nietzsche comme une description purement descriptive. Le devenir repose en lui-même. C'est pour cette raison qu'il refuse de reconnaître un but placé en dehors du devenir. Le devenir ne constitue pas un moyen pour atteindre autre chose, mais une fin en soi. C'est dans ce sens que le devenir doit obligatoirement « paraître justifié à tout instant » (XVI, 167), il est « d'égale valeur à tout instant » (XVI, 168). La grande formule que Nietzsche trouve pour cette pensée reposant en elle-même, et ne se rapportant à aucun but extérieur, est celle de « *l'innocence du devenir* ».

Il en va d'une manière tout à fait semblable pour Dilthey. Sa déclaration au sujet de Husserl est caractéristique : « Tout à fait Platon ! qui fixe dans un concept les choses fluides, en devenir, et qui, ensuite, place le concept de fluidité à côté, comme complément » (V, cxiii). Il faut bien plutôt concevoir la fluidité comme un terme ultime et elle ne peut pas être comprise ensuite comme la modification d'une chose qui est elle-même soustraite au devenir. C'est la raison pour laquelle il souligne constamment avec toute l'insistance possible : « Derrière la vie, il est impossible que la connaissance s'étende plus loin en arrière » (VIII, 184). La vie est véritablement une chose définitive.

C'est chez Bergson que cet aspect est mis en relief le plus nettement, et il est exprimé par lui dans le concept de *durée*. Pour comprendre exactement ce concept, il ne faut pas l'identifier trop tôt avec le temps vécu auquel les analyses plus spéciales aboutissent en fait largement. Car, par cette identification, on est exposé au danger de prendre la durée pour une forme ou un aspect quelconque de la réalité, alors qu'elle définit en vérité la réalité elle-même dans son essence la plus intime. Pour cette raison la meilleure traduction qu'on puisse en donner, en tant que détermination élémentaire, est celle de « vie » et ainsi on aura établi en même temps le lien qui l'unit au tableau plus général que nous traçons ici. Ainsi il est dit expressément dans son œuvre elle-même que la durée est : « la matière de notre vie elle-même ».<sup>4</sup> Pré-

<sup>3</sup> FRÉDÉRIC NIETZSCHE, *Œuvres*. Edition grand et petit octavo, vol. 7, p. 327. Dans la suite de cet exposé, Nietzsche sera désigné simplement par le chiffre du volume et de la page.

<sup>4</sup> HENRI BERGSON, *L'Évolution créatrice*, Editions Albert Skira, Genève, 1946, P- 245> désigné par EC. dans la suite de l'exposé.

cisement, lorsque nous partons de *l'Introduction à la métaphysique*, parue quatre ans avant *l'Evolution créatrice*, un double élément se dégage nettement: 1) La durée est conçue, dès le début, comme le principe de [271/272] *toute* réalité, et le point de départ, fixé dans l'expérience de notre propre vie psychique, n'est choisi que pour des motifs de méthode. 2) Les déterminations par lesquelles la durée est conçue tout d'abord ici ne sont absolument pas encore des déterminations primaires, temporelles. Si Bergson souligne si nettement la « fluidité » et la « continuité », cela se rapporte d'abord à la forme de structure où il n'existe pas « juxtaposition » de parties autonomes, à l'aide desquelles on pourrait édifier par addition un enchaînement plus grand (et de même, il n'existe pas une forme pure du « moi » à l'intérieur duquel les contenus psychiques seraient interchangeable). Il existe seulement un passage « fluide », et absolument insaisissable par les moyens quantitatifs, de l'un à l'autre, et une forme continue pour laquelle, à l'époque, les moyens intellectuels de désignation faisaient défaut. On pourrait peut-être le désigner de la manière la plus juste, aujourd'hui, par le concept d'intégrité.

Cet enchaînement continu qui est « tout cela à la fois, variété de qualités, continuité de progrès, unité de direction »<sup>5</sup>, qui « est unité, multiplicité et beaucoup d'autres choses encore » (M. 182) ne se manifeste, il est vrai, qu'ensuite, sous son aspect complet et ceci seulement au cours du temps; la « continuité d'écoulement » (M. 176) est avant tout un passage d'un instant à l'autre; c'est dans cette mesure que la durée est alors le temps concret vécu dans notre vie. « La vérité est qu'on change sans cesse, et que l'état lui-même est déjà du changement » (EC. 20). Là aussi Bergson se refuse absolument à faire reposer cette fluidité sur un « substrat » intemporel quelconque. Il souligne: « Ce "substrat" n'est pas une réalité » (EC. 21). Pour Bergson également il n'existe rien qui pourrait se trouver « derrière » cette fluidité. Et c'est dans cette mesure qu'il parvient également alors à l'image de la vie considérée comme un *courant* (EC. 20).

En partant de cela Bergson est ensuite en état de formuler l'insuffisance du temps physique abstrait. Ce dernier jette sur la vie un réseau de moments discontinus, mais il n'est pas en état de saisir ainsi la vie dans sa continuité. Au contraire, ce n'est que notre attention qui se porte sur le fond continu de la vie, en une série d'actes discontinus. « La discontinuité de leurs apparitions se détache sur la continuité d'un fond où ils se dessinent et auquel ils doivent les intervalles mêmes qui les séparent: ce sont les coups de timbale qui éclatent de loin en loin dans la [272/273] symphonie » (EC. 21). Le temps physique est donc un système artificiel qui « se place aux extrémités des intervalles et non pas le long des intervalles mêmes » (EC. 26). La différence existant entre le temps *concret* et le temps *abstrait* n'est donc pas celle séparant deux échelles particulières (comme le concept allemand du « temps vécu » [*Erlebniszeit*] pourrait le laisser entendre), mais au contraire celle existant entre une échelle et une réalité à laquelle il est fondamentalement impossible de l'appliquer.

Ce sont là des idées qui ont été reprises ensuite, comme on le sait, par Klages et qui ont été développées par lui dans le détail. (Les remarques dédaigneuses qu'il formule occasionnellement, à l'égard de Bergson ne doivent pas nous tromper au sujet des affinités internes profondes existant entre leurs deux doctrines de la connaissance). Lui aussi part, dans son œuvre principale<sup>6</sup>, de la différence existant entre les points étendus dans le temps, que les actes conceptuels humains projettent dans le temps et en partant desquels « le temps mesurable » s'institue, et le « temps réel », constamment fluide, et ordonné selon le rythme d'ondes successives. Lui aussi part de l'incapacité de la raison à saisir le « temps réel » dans

<sup>5</sup> HENRI BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, dans *La Pensée et le Mouvant*, éd. Albert Skira, Genève, 1946, p. 178, désigné par M. dans la suite de l'exposé.

<sup>6</sup> LUDWIG KLAGES, *L'esprit considéré comme adversaire de l'âme*, Leipzig, 1929-33, désigné dans la suite de cet exposé par C.

son devenir, « car comment un acte sans étendue temporelle pourrait-il jamais capter la fluidité temporelle » (C. 14). Ces idées sont ensuite surhaussées chez Klages, pour aboutir à la doctrine de la « *punctualité de la conscience* », par opposition à la continuité de la vie.

Le caractère particulier de ce temps vécu expérimentalement, de la durée au sens que Bergson donne à ce terme, se manifeste particulièrement dans la différence qui l'oppose au temps abstrait, celui-ci étant inversable. Tous les processus mécaniques peuvent, par principe, se dérouler dans le sens inverse et c'est la raison pour laquelle une répétition est toujours possible dans le monde mécanique. Mais le caractère propre au temps vécu est de ne pouvoir *présenter qu'un seul sens*. Il n'y a en lui, conformément à son essence, qu'un seul mouvement allant du passé à l'avenir. Henri Bergson dit : « La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant » (EC. 22); ou, en des termes voisins : « elle est une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l'avenir »<sup>7</sup>. Le fait que la durée ne présente qu'un seul sens repose toutefois en dernière analyse sur la *mémoire* qui conserve le passé dans le présent. C'est seulement en raison de la mémoire que se développe, en partant de la simple fluidité [273/274] (qui, comme telle, pourrait être encore inversable) une véritable structure temporelle. Il est donc compréhensible que Bergson ait consacré à la mémoire un de ses ouvrages les plus importants<sup>8</sup>, et qu'il ait même été amené à sa conception philosophique fondamentale par l'analyse de la mémoire (en particulier par le désir de savoir en quelle mesure celle-ci peut être considérée comme autre chose qu'une perception partielle). La mémoire consiste, pour Bergson, dans un émergence du passé dans le présent; et il souligne en même temps que ce fait n'a pas besoin de se présenter sous des formes conscientes. « Notre passé se manifeste donc intégralement à nous par sa poussée et sous forme de tendance, quoiqu'une faible part seulement en devienne représentation » (EC. 23). C'est cette croissance constante du passé qui, en définitive, fait de la durée un processus non inversable. De là résulte « l'impossibilité, pour une circonstance, de traverser deux fois le même état » (EC. 23).

Le même rapport se continue ensuite également jusque dans *l'avenir*. Dans ce sens Bergson définit le présent par son autre aspect, comme « l'insaisissable progrès du passé rongeur l'avenir » (MM. 156). Et si cela pouvait, jusqu'à un certain point, être conçu comme un fait qui se réalise à travers l'homme et auquel l'homme est devenu dans une certaine mesure exposé passivement, ce qui est maintenant important c'est le prolongement immédiat par lequel Bergson définit le temps éclairé par la conscience comme « la partie immédiate du passé qui, penchée sur l'avenir, travaille à le réaliser et à se l'adjoindre » (MM. 156). Ce qui est indiqué par là, bien que peut-être, d'abord, d'une manière peu accentuée, c'est une certaine activité par laquelle la vie produit son avenir.

Il conviendra de reprendre à part, plus tard, les questions qui émanent de cela et qui concernent la constitution temporelle de la vie. Nous nous contenterons de joindre ici les courants d'idées analogues rencontrées chez Simmel. Ceux-ci se rattachent dans leur point de départ si étroitement à ceux de Bergson que nous pourrions renoncer à un exposé séparé, s'ils ne formaient pas ensuite une condition préliminaire nécessaire de la nouvelle tournure que Simmel a donnée à ces idées, en essayant de réaliser à leur égard une pénétration conceptuelle plus stricte. En partant des paradoxes de saint Augustin (au onzième livre des *Confessions*) et en se rattachant étroitement à Bergson, Simmel définit également le temps comme « le prolongement du passé au présent »<sup>9</sup>. Et il part également ici [274/275] d'abord de la mémoire par laquelle, jusqu'à un certain point, le présent « s'étend en arrière » (L. 10). Un

<sup>7</sup> HENRI BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, p. 35, désigné par P. dans la suite de l'exposé.

<sup>8</sup> HENRI BERGSON, *Matière et Mémoire*, éd. Albert Skira, Genève, 1946, désigné par MM. dans la suite de l'exposé.

<sup>9</sup> GEORG SIMMEL, *Conception de la vie {Lebensanschauung}*, quatre chapitres de métaphysique, Munich, Leiptiz 1918, p. 9, désigné par L.



rapport identique est valable d'une manière correspondante, également pour l'avenir, et Simmel peut répondre aux difficultés augustinienes: «La vie *est* véritablement passé et avenir» (L.10). On pourrait voir chez Simmel une différence avec Bergson dans l'accentuation un peu plus forte du rapport actif avec l'avenir, quoique cette différence ne soit que relative. Il emploie ici une tournure qui, dans le développement ultérieur de ces pensées, se montrera extrêmement fructueuse, à savoir celle de la *transcendance*. C'est dans ce sens qu'il dit ici : « La présence de la vie consiste en ceci que cette dernière transcende le présent » (L. 10). A l'aide de ce concept, et en reprenant les définitions de Bergson, Simmel peut, en formalisant toutefois dans un sens que Bergson n'avait peut-être pas entièrement conçu ainsi, définir le temps de la façon suivante : « Le temps est la forme — peut-être abstraite — de la conscience qu'on a de ce que la vie est elle-même, sous sa forme concrète, peut-être inexplicable, mais immédiatement saisissable par l'expérience vécue; il est la vie, en faisant abstraction de ses contenus, parce que la vie seule transcende dans les deux sens le point intemporel de la présence de toute autre réalité et réalise ainsi seulement, et à elle seule, l'étendue temporelle, c'est-à-dire le temps» (L. n et suiv.). Ce détachement d'une forme abstraite, opéré à l'égard des contenus de la vie, voilà ce que Bergson aurait refusé pour sa durée, et ceci, certes, pour de bonnes raisons; mais, inversement, du fait que Simmel le réalise, la difficulté existant chez Bergson s'exprime, difficulté que nous avons essayé d'éviter en traduisant durée par vie.

### III. L'ENCHAÎNEMENT DANS LA VIE

C'est d'une manière tout à fait correspondante, mais dépassant en même temps fructueusement les précédentes, que Dilthey a cherché à préciser l'essence de la temporalité humaine. Il procédait d'une tout autre direction et demeura indépendant des processus de pensée décrits jusqu'ici. C'est ce qui rend d'autant plus important l'accord existant, à tout le moins au cours des premières démarches entreprises, sur la voie poursuivie, accord qui permet de faire entrer dans le tableau dressé jusqu'ici, sans opérer de rupture, les résultats que Dilthey acquit personnellement et l'avance qu'il réalisa. Dilthey commence également par distinguer le temps « réel », « concret » qui est caractérisé par « ce qui arrive », du temps abstrait mesuré par les horloges. Lui aussi met en relief la structure par- [275/276] ticulière du temps : « ce constant engloutissement du présent dans un passé situé en arrière, et cette accession à la qualité de présent de ce que nous venons précisément d'atteindre, de vouloir, de craindre et qui n'était également que dans la région de la représentation; voilà le caractère du temps véritable » (VII, 72). Ce qui émeut surtout Dilthey ici, c'est le caractère de *fugacité* et *d'instabilité*, c'est « la corruptibilité constante de notre vie » (VII, 72), « la corruptibilité de tout ce que nous possédons, aimons ou également haïssons et craignons » (VII, 79). Il n'y a pas un seul contenu de sa vie que l'homme puisse fixer. Tous s'évanouissent. Et c'est avec d'autant plus d'insistance que se pose la question: comment est-il possible que, malgré tout, la vie constitue un enchaînement? Quel est l'élément unificateur existant en elle?

Et c'est là que Dilthey fait intervenir une nouvelle idée: On se fait une image trop simple de la vie en la considérant comme un courant qui s'écoule peut-être plus lentement ou plus vite, mais qui, en substance, continue constamment à s'écouler. Il est également trop simple de concevoir le temps comme une avance constante, au cours de laquelle l'avenir se transforme continuellement en passé. La vie a plutôt une structure organisée en elle-même que l'on peut exprimer par une image grossière, en disant qu'elle est « noyauté ». Elle se regroupe constamment *en des unités parfaites* (à tout le moins relativement) *en soi*. Et ce sont ces unités, que Dilthey appelle des *expériences vécues* {*Erlebnisse*). Il entend par là des unités de la vie homogènes en soi, dont la cohérence est assurée par une signification commune et qui est ainsi détachée du courant général de la vie. Ainsi il dit : « L'expérience vécue constitue

une unité dont les parties sont reliées entre elles par une signification commune » (VII, 234).

La mort d'un être cher fournit un exemple à Dilthey; il l'utilise pour rendre saisissable comment, dans une telle expérience vécue, différents moments sont reliés pour former une unité : « La mort d'un être cher est reliée, par sa structure, d'une manière particulière à la douleur. Cette union structurelle d'une douleur avec une perception ou une représentation se rapportant à un objet au sujet duquel j'éprouve de la douleur est une expérience vécue » (VII, 314). Celle-ci se détache ainsi d'autres expériences vécues, antérieures ou postérieures : « Cette expérience vécue est séparée d'autres expériences vécues par le fait que, en tant qu'enchaînement structurel de douleur, de perception ou de représentation de ce sur quoi la douleur se produit, d'objet auquel la perception se rapporte, elle constitue une unité téléologique immanente qui peut être détachée » (VI, 314). [276/277]

C'est donc la *signification* qui crée l'enchaînement dans l'expérience vécue. Par signification Dilthey entend « l'espèce particulière du rapport qui existe à l'intérieur de la vie entre les parties de celle-ci et le tout » (VII, 233). La signification a, par suite, pour effet d'englober un certain espace de temps dans l'expérience vécue. Celle-ci dure un certain temps qui peut même être relativement long. Il peut même arriver, comme le montre Dilthey par l'expérience vécue d'une œuvre d'art au cours de différentes visites faites dans un musée, que cette même expérience vécue se constitue par des fragments séparés dans le temps. De même que Bergson se plaît déjà à comparer le cours de la vie à une mélodie (sans toutefois prendre particulièrement garde à la forme de son ordonnance), Dilthey utilise le même moyen pour faire saisir l'ordonnance interne de l'expérience vécue, en tenant compte, certes, de la formation d'une unité relative, tandis que Bergson pense plutôt au cours ininterrompu de la mélodie. « Les expériences vécues se comportent comme les motifs qui apparaissent dans l'andante d'une symphonie. Elles sont développées (explication), et le développement est regroupé (implication). La musique exprime ici la forme d'une riche expérience vécue. Aussi différentes que les expériences vécues séparées puissent être des visites de la galerie, elles comportent en elles l'explication de quelque chose et, enfin, toute la plénitude de la dernière expérience vécue est là; en elle se réalise une implication, c'est-à-dire un regroupement et se construit enfin l'expérience vécue tout entière » (VI, 326).

La signification renferme donc en elle-même l'expérience vécue. Mais c'est précisément cette signification qui s'étend plus loin et qui réunit les différentes expériences vécues pour former une unité temporelle du cours de la vie. Toutefois, laissons d'abord de côté les questions qui résultent de cela. Ce qui nous intéresse ici surtout c'est le processus de cette organisation d'une certaine expérience vécue en partant du cours de la vie qui paraît s'écouler sans ordonnance. Cette signification s'élève d'une manière quelconque, quoique d'abord uniquement relative, au dessus de la dépendance reliant le temps à l'instant; ainsi se dégage de la vie quelque chose comme un moment idéal qui se situe dans un certain état de tension à l'égard de l'état fluide immédiat, fourni tout d'abord. Ainsi, deux catégories de vies se détachent l'une de l'autre: on les désigne, en se référant à Dilthey, par les termes de *force* et de *signification*. La vie apparaît comme une *force* lorsque nous la considérons à la manière des considérations antérieures, c'est-à-dire dans la mesure où elle tend, ou bien où elle est poussée vers un avenir. Dans le concept de force ne réside pas la tendance à réaliser une ordonnance intérieure; elle tend plutôt constamment à se dépasser [277/278] elle-même sans relâche. Si elle était seule à conditionner la vie, celle-ci serait un courant ininterrompu, conditionné par le passé et conditionnant à son tour l'avenir, mais en elle-même sans structure et n'étant rien d'autre qu'un événement de la nature. Ce n'est que dans la *signification* que la vie s'enchaîne pour former une unité centrée sur elle-même, ce centrée sur un point médian à l'égard duquel tout ce qui est extérieur se comporte comme si ce point constituait l'intérieur » (VII, 249), par le fait que la vie se retourne ici également en elle-même et produit, en partant d'elle-même, un certain façonnement. C'est dans ce rapport de tension entre la force et la signification qu'est fondée

pour cette raison la véritable dynamique de la vie.

C'est à cet endroit que Misch est intervenu pour mener à leurs conclusions les points de départ que Dilthey avait transmis dans de nombreux fragments posthumes, mais qu'il n'avait pas terminés<sup>10</sup>. Cela eut lieu, certes, à une époque de beaucoup postérieure, à savoir lorsqu'il fallut, dans la discussion avec Husserl et Heidegger, fonder rétrospectivement la légitimité de ce que Dilthey avait reconnu. Misch définit cet enchaînement important pour la constitution de la vie, comme le « rapport fondamental existant entre l'irrationnel et la puissance formatrice » (161). C'est, d'une part le soubassement de la vie se décomposant à l'infini, d'autre part, la force capable de produire des formes définies et significatives en soi. Par contre, et cela est important d'après Misch, « la tendance progressive de la vie paraît » ici, en même temps, « repliée vers l'intérieur » (164) et elle produit ainsi par une formation intime d'elle-même ou par son œuvre extérieure la création significative. Ainsi Misch dit : « La vie reçoit sa direction et sa mesure de la transformation incessante d'elle-même tendant à une localisation sur son propre centre, localisation par laquelle se termine la chaîne de la vie, que ce soit dans l'œuvre, dans l'aspect fixe du soi-même, ou dans l'unité la plus tenue nommée : expérience vécue » (164). Misch reprend ici avec insistance une tournure de Dilthey très riche en éclaircissements. Celui-ci définit en effet le processus en question ici comme une « explication » qui est, en même temps « création » (VII, 231), donc comme le développement de quelque chose qui avait déjà été posé auparavant et, en même temps, comme la création de quelque chose d'imprévisiblement nouveau. On ne peut signaler que brièvement le fait que le concept bergsonien de l'« évolution créatrice » revient ici, bien qu'évidemment sous une forme [278/279] plus subtile. De même on ne peut qu'esquisser ici la manière dont la formation de cette unité centrée sur elle-même se produit maintenant dans le détail, et comment, en particulier, « le souvenir est alors ce qui crée la signification » (165). Ce qui est d'une importance décisive, c'est, d'abord, de montrer « *la création de sa propre forme, tirée de l'illimité, comme le grand accomplissement de la vie* » (170).

Et, cependant, cela ne constitue qu'un des aspects, celui du passage de l'informe à la forme. Mais si c'était là l'unique question, il y aurait constamment plus de vie vivante qui se métamorphoserait en formes fixes, et la vivacité de la vie s'éteindrait. C'est la raison pour laquelle l'aspect contraire est nécessaire, à savoir que la forme se désagrège à nouveau et fasse place à de nouvelles formes d'évolution. Misch formule ceci de la manière suivante: « *L'illimité lui-même-* », doit être saisi « *dans son caractère positif de puissance vitale* ». Cela signifie que l'illimité ne doit pas être seulement considéré comme un soubassement sur lequel s'élève la création de formes, mais au contraire qu'il faut le concevoir en même temps comme la puissance vitale tendant à dépasser toute création de formes précises. Misch exprime cela ainsi : « En face de la limitation dont émanent le bonheur (humain) de la création des formes et de la sécurité temporelle de l'existence et en même temps le tragique de la limitation dans le temps (qui dépasse l'homme), il y a dans l'illimité, non seulement l'obscurité, en face de laquelle l'homme entouré de toutes sortes d'incertitudes, cherche un refuge, mais encore d'horizon immense qui nous procure le bonheur d'aller de l'avant et de réaliser de nouvelles possibilités de notre propre existence » (170). Cette puissance vitale de l'illimité se manifeste ensuite de la manière la plus profonde, comme le *caractère insondable* de la vie.

La question se pose de savoir comment cette puissance vitale de l'illimité opère maintenant dans le détail, et si, dans le jeu continuellement renouvelé de l'alternative existant entre la création et la destruction de la forme chaque fois obtenue ainsi, cette puissance vitale subsiste, ou s'il existe à côté, également, un progrès des formes créées, progrès menant à une création de formes peut-être plus éminente; cette question doit être laissée de côté provisoirement. Il

---

<sup>10</sup> GEORG MISCH, Philosophie de la vie et phénoménologie. Une discussion de la tendance représentée par Dilthey, avec Heidegger et Husserl, 2<sup>e</sup> éd., Berlin et Leipzig, 1931

nous faut tout d'abord nous consacrer à un nouveau processus de pensée de Simmel que nous allons commenter. Se rattachant à son concept de la transcendance, il saisit ces rapports d'une manière peut-être très simplifiée, mais qui, pour cette raison, est d'autant plus riche d'enseignements par rapport aux processus de pensée un peu obscurs et embrouillés de Dilthey et de Misch. [279/280]

Nous avons conçu jusqu'à présent chez Simmel *le fait de transcender* dans l'analyse du temps comme l'effort constamment renouvelé de l'instant en vue de s'élever au-dessus de lui-même. Cela était déjà valable en général en ce qui concerne le temps conçu sans structure. Mais cette validité est renforcée lorsque nous considérons le temps comme la structure ordonnée d'après des expériences vécues. Car, alors, le fait de transcender réapparaît comme l'effort fait par la vie en vue de dépasser chaque expérience vécue prise séparément et tendant à subsister en soi. On arrive maintenant à transcender toute forme atteinte dans la vie, aussi bien en ce qui concerne la vie ayant pris forme, que l'œuvre créée, formée en partant de la vie. Ainsi Simmel met en relief la dualité que nous connaissons déjà depuis Dilthey et Misch. Il souligne, dans ce sens, avec sa capacité de surhaussement limpide des concepts, « que la vie est un écoulement qui ne laisse pas subsister de dépôt et, en même temps, quelque chose de fini dans ses supports et ses contenus, quelque chose de formé autour de points médians, d'individualisé et, pour cette raison, vue de l'autre sens, c'est une création de formes toujours limitée qui dépasse constamment sa limitation... voilà la constitution qui crée son essence » (L. 13). Ce qui apparaît comme une contradiction par rapport à la logique formelle doit être cependant obligatoirement considéré comme appartenant à l'essence la plus intime de la vie : « Ici réside une dernière problématique métaphysique de la vie, à savoir qu'elle est une continuité illimitée et cependant, en même temps, un moi déterminé par ses limites » (L. 12).

Simmel développe ces enchaînements dans le concept de la *limite* (que nous avons déjà effleuré auparavant). Le fait que la vie est limitée ne signifie pas seulement qu'elle subit la limitation comme quelque chose qui lui est extérieur, mais, en outre, qu'elle se limite par le fait d'une nécessité intérieure. Cela se produit déjà par le fait que l'expérience vécue précise, actuelle, se détache du cours de la vie. Tout façonnement comporte déjà une limitation. La vie, considérée comme un façonnement, constitue précisément pour cette raison une limitation de soi-même. Mais, inversement, la vie est éteinte dans la forme limitée. C'est la raison pour laquelle il faut que la vie se rebelle constamment contre la forme, dans l'intérêt de sa propre vivacité. Ce que, au cours de notre introduction, nous avons mis en lumière dans le *Sturm und Drang* et dans tous les autres mouvements se réclament du concept de vie jusqu'au mouvement moderne de la jeunesse, c'est-à-dire cette rébellion contre la forme fixe, ne constitue pas un événement historique accidentel qu'on doit concevoir comme appartenant aux particularités d'une situation [280/281] historique précise; il faut, au contraire, le concevoir comme émanant du mouvement continuellement palingénétique de la vie. C'est ainsi, également que Simmel le met en relief: « Si, maintenant la vie... est un courant continu de cette nature, c'est sur cela que se fonde son opposition profonde à la forme, opposition qui constitue un combat ininterrompu et, le plus fréquemment insensible, tout en n'ayant pas le caractère d'un principe, mais éclatant souvent d'une manière révolutionnaire; ce combat est mené par la vie au cours de sa progression, contre l'empreinte immuable et le figement formel du contenu de la civilisation à un moment déterminé, et il devient ainsi le motif le plus intime de l'évolution de la civilisation » (L. 17). Simmel se distingue ainsi des destructeurs de la forme, naïvement révolutionnaires, en ce sens qu'il reconnaît en même temps à nouveau la forme comme une nécessité de la vie et qu'il peut ainsi concevoir l'antinomie comme une caractéristique constitutive de la vie.

Cette opposition, Simmel la définit d'une manière générale comme existant entre *la continuité et la forme*: « Entre la continuité et la forme, il existe une profonde contradiction » (L. 16). C'est « l'opposition absolument fondamentale existant entre le principe de vie et le principe de

la forme » (L. 161). Mais, malgré tout, cette opposition est déjà surmontée constamment dans le fait de la vie humaine. Car la vie est toujours constituée par deux éléments, la continuité et la forme, réunis en un. D'autre part, la vie ne peut se réaliser que sous des formes déterminées. La vie est liée à la nécessité « de n'exister que sous la forme de son propre contraire, créée par elle, sous la forme de formes » (L. 161) et il faut, en même temps, qu'elle s'insurge constamment contre les formes dès que celles-ci émettent la prétention de capter en elles la vie dans son cours contenu et, ainsi, de l'enchaîner. C'est ainsi que naît pour Simmel la dualité qui la caractérise : « Dans un acte il se constitue quelque chose qui est plus que le courant vital lui-même : c'est la forme que lui confère l'individu, et celui-ci fait éclater précisément cette dernière (L. 17). Ou, d'une manière encore plus accentuée : « Du fait qu'elle existe, la vie a besoin de la forme; et du fait qu'elle existe elle a besoin de quelque chose de plus que la forme. La contradiction suivante affecte la vie: elle ne peut trouver à se loger que dans des formes et cependant elle ne peut pas se loger dans des formes; par suite elle dépasse et rompt toute forme qu'elle a créée elle-même » (L. 22).

La structure double et contradictoire particulière à la vie est apparue en pleine clarté dans ces formulations. Certes, cette formule exprime les rapports en même temps d'une manière trop sommaire; car on ne se pose plus ici la question de savoir quel aspect prennent maintenant les [281/282] puissances de la vie, créatrices de formes, et celles qui détruisent les formes. Pour cela il faut faire intervenir des considérations complémentaires sur le caractère créateur de la vie pour lesquelles nous devons revenir encore une fois à Dilthey.

#### IV. L'ÉLÉMENT CRÉATEUR

Sur la détermination de la vie considérée comme un devenir ininterrompu, s'élève une seconde détermination qui résulte nécessairement de la première, à savoir celle du caractère créateur. Ainsi, pour Bergson, le caractère créateur est la marque distinctive, nécessaire, de toute vie. La durée — et nous pouvons employer à la place, d'une manière générale, le terme de: vie — est au plus profond d'elle-même, pour cette raison incalculable et non réversible, parce que, à la différence de l'événement mécanique, elle crée quelque chose de nouveau que l'on ne peut pas tirer de ce qui existait antérieurement, et parce qu'elle est précisément ainsi *créatrice*. Chaque moment de notre vie est, d'après Bergson \*"« une espèce de création » (EC. 24); il parle même d'une « création de soi par soi » (EC. 24).

Pour lui, cela n'est pas seulement valable en ce qui concerne la vie humaine individuelle, mais, de même que cette vie a, pour lui, son origine dans le fond général de toute réalité, qui est, comme telle, également de la durée, c'est-à-dire de la vie, l'univers lui-même est, en dernière analyse, créateur, et Bergson ne se lasse pas de célébrer ce caractère en des formules enthousiastes : « l'univers n'est pas fait, mais il se fait sans cesse. Il s'accroît sans doute indéfiniment par l'adjonction de mondes nouveaux » (EC. 246). « L'élan vital », qui est à la base de tout devenir, est lui-même une impulsion créatrice de cette nature. Il est dit expressément: « l'élan de vie... consiste, en somme, dans une exigence de création » (EC. 255). Il conviendra de revenir ultérieurement sur la manière dont cela se réalise alors, dans le détail, en un grand projet métaphysique, sous la forme du mouvement descendant par lequel la matière se fixe, et du mouvement contraire réalisé par l'élan vital lui-même. Il suffit de mettre en relief ici l'idée directrice qui s'exprime déjà dans le titre de son œuvre principale. C'est l'idée d'une « évolution créatrice », idée qui appartient typiquement à la philosophie de la vie.

L'idée est conçue également par Nietzsche d'une manière identique. Le fait que la vie est une *création* est constamment souligné dans *Zarathoustra*. Par exemple : « La grandeur réside dans l'acte créateur » (VI, 73). « Apprécier c'est créer » (VI, 86). « Le seul bonheur est dans la créa- [282/283] tion » (XII, 361). « Ce qui est bien et ce qui est mal, nul ne le sait hors celui

qui crée » (VI, 288); et ainsi de suite, en des formules toujours renouvelées. Et même Nietzsche parle, dans le sens d'un mouvement qui tend à transcender, de la « volonté de créer par-delà nous-mêmes » (XIV, 88). Le ton enthousiaste qu'il utilise ici et d'une manière constante pour parler de la création s'impose à tout lecteur non prévenu et indique que l'on atteint ici le centre important de sa pensée.

Ce qui est d'autant plus frappant, c'est que, malgré l'abondance des tournures emphatiques, la manière dont cette création doit être comprise demeure curieusement dans l'indécis. Jaspers avait déjà attiré l'attention sur ce point : « Ce qui doit être la création demeure nécessairement indéfini... C'est un de ces *signa* de l'activité philosophique de Nietzsche qui ne sont pas parvenus au rang de concepts et sur lesquels notre pensée vient s'échouer »<sup>11</sup>. Mais il semble que cela soit inclus nécessairement dans le point de départ de Nietzsche lui-même. L'œuvre que le créateur crée et dont il se préoccupe dans sa création, le rapport qui existe entre lui et ce qu'il a créé, tout cela demeure, il est vrai, absolument obscur chez Nietzsche et l'analyse critique en pourrait conduire à une des plus grandes difficultés de sa philosophie. Ce qui lui importe, en fin de compte, ce n'est pas l'œuvre à créer, mais la création pour elle-même, l'intensification de la vie ressentie par le créateur au cours de sa création. Ce qui importe à l'homme ce n'est pas ce qu'il crée, l'œuvre à laquelle il se consacre, mais uniquement le fait qu'il crée et qu'en créant il réalise son propre être (sa transcendation). Par contre, ce que le créateur produit, c'est-à-dire son œuvre, ne l'intéresse plus au moment où elle est créée; ce n'est plus qu'une écale vide qui tombe lorsqu'elle a rempli sa fonction; c'est même pis: c'est une croûte solidifiée qui ne peut que restreindre la vivacité de la vie. Pour cette raison Nietzsche est contraint de souligner constamment l'équilibre existant entre la création et la destruction : « Celui qui est contraint de créer détruit toujours » (VI, 86), car c'est seulement par la destruction qu'on peut réaliser la place nécessaire à une nouvelle création.

C'est par là que le caractère vulnérable de cette position apparaît clairement: chez Nietzsche (qui est en cela absolument comparable à Kierkegaard) la subjectivité pure fait que ce qui importe c'est le processus interne chez l'être humain pris individuellement. L'ensemble du monde créé par l'homme et ordonné par lui, le monde de l'esprit objectif [283/284] et des grandes ordonnances historiques, ne présentent pour lui aucun intérêt. De même que chez Fichte, le monde n'est que simple matière à la réalisation du devoir humain; il demeure également chez Nietzsche uniquement l'arrière-plan d'une création qui se dépasse constamment.

C'est à ce moment décisif que Dilthey continue par sa philosophie historique de la vie d'une autre nature, à savoir par une analyse plus profondément établie du rapport existant entre la création et ce qu'elle a créé. Dans le langage employé par Dilthey, cela est rendu par : « le rapport entre la vie et son expression ». La meilleure façon de comprendre sa pensée déterminante, c'est de partir de ce qui a été dit plus haut à propos du rapport existant entre «vie» et «forme». Si la vie a besoin de la forme et dépasse cependant constamment toute forme déterminée, la question se pose de savoir en quoi consiste cette réalisation formatrice. Dilthey voit cette réalisation spécialement dans le fait que la vie *s'exprime*. En s'exprimant, la vie prend forme. Ainsi conçu, le fait de s'exprimer est plus qu'une création dans le sens de la production d'une œuvre extérieure. La vie qui s'exprime s'accroît et se transforme en même temps en s'exprimant. Et c'est par cela que nous saisissons le plus profondément la réalisation créatrice de la vie dans l'expression. Et ceci est valable pour la vie de l'homme pris isolément, depuis son expression personnelle par l'attitude et le geste, jusqu'à ses œuvres durables, comme cela est également valable pour l'expression des peuples et de l'humanité en général, dans les systèmes de civilisation et dans l'ensemble de la réalité historique.

---

<sup>11</sup> KARI, JASPERS, *Nietzsche. Introduction à la compréhension de son activité philosophique*, Berlin et Leipzig, 1936, p. 130.

Pour cela il faut tout d'abord examiner d'un peu plus près la nature de l'expression elle-même. Dilthey est conduit à sa recherche des possibilités créatrices de l'expression d'abord par la question touchant *la connaissance que l'homme a de lui-même*. Cette question, bien qu'elle n'ait pas été posée expressément jusqu'ici, est déterminante pour toute considération philosophico-anthropologique et, ainsi, également pour toute philosophie de la vie; car elle seule peut constituer le soutien méthodique nécessaire à la question de savoir quelle est la structure interne de la vie humaine. C'est précisément à cet endroit que Dilthey se distingue cependant de Nietzsche par un procédé méthodique plus critique. Nietzsche (comme la plupart des philosophes de la vie qui s'attaquent ici immédiatement au problème) croyait pouvoir parvenir en substance à ses déclarations sur la vie par l'observation immédiate de soi-même. Mais Dilthey reconnaît: « *les limites étroites d'une telle méthode introspective* » (VII, 86) ou de « l'observation de soi-même » (VII, 329). C'est dans ce sens qu'il souligne : « Ce n'est pas par l'introspection que nous saisissons [284/285] la nature humaine » (VII, 250) mais, par principe, seulement en nous engageant sur la voie de la compréhension de l'expression formulée, et seulement par « un procédé indirect qui utilise le canal de l'expression » (VI, 318). Et ainsi, c'est seulement *par l'enchaînement interne unissant l'expérience vécue, l'expression et la compréhension* que la vie peut être rendue claire à elle-même.

Un regard jeté immédiatement dans notre propre moi intérieur (introspection) ne peut jamais atteindre un degré suffisant de certitude. Ici tout est dans un état de fluidité constante et la compréhension ne peut rien saisir de ferme. Même la simple attention modifie déjà l'événement psychique, et le fait de poser la question, par lequel j'aborde le problème, projette hors de lui-même dans l'expérience vécue des attentes que je crois y trouver ensuite. Dans l'expression, par contre, nous pouvons saisir quelque chose de solide qui supporte l'analyse plus précise, car c'est ici seulement que l'écoulement de la vie est fixé. Mais on méconnaîtrait totalement l'essence même de l'expression si on n'y voyait qu'une représentation figée de la vie psychique. Il n'y a pas, d'abord, une vie qui, ensuite, cherche son expression, mais au contraire la vie est, dans son essence, une expression de soi-même; c'est seulement dans son expression que la vie prend forme et s'accroît. C'est dans ce sens que Dilthey souligne ici avec toute la clarté possible : « L'expérience vécue se voit attribuer une expression. Celle-ci la représente dans toute sa plénitude. Il fait ressortir du nouveau » (VI, 317). « L'expression peut en effet contenir une plus grande partie de l'enchaînement psychique que ne peut en découvrir l'introspection. Elle extrait... *des profondeurs que la conscience n'éclaire pas* » (VII, 206).

Par suite, l'expression considérée de plus près procède à une réalisation créatrice triple: c'est en elle que se *renforce* la vie qui se forme en elle et qui, en fait, se réalise seulement à ce moment là; c'est en elle que s'ordonne et *se développe* la vie jusqu'alors cachée sous forme de germe et qui parvient, par cette ordonnance, à sa transparence intérieure; mais surtout dans cette expression, quelque chose d'issu du soubassement inconscient ou semi-conscient des possibilités de la vie, est élevé jusqu'à la clarté de la *conscience* explicite. C'est ainsi que Dilthey peut dire: « Elle extrait des profondeurs que la conscience n'éclaire pas » (VII, 206). Ou, avec encore plus de précision : « Dans l'expérience vécue notre propre moi ne nous était saisissable, ni dans la forme de son déroulement, ni dans les profondeurs de ce qu'il englobe. Car la petite étendue de la vie consciente émerge comme une île de profondeurs inaccessibles. Mais l'expression extrait de ces profondeurs. Elle est créatrice » (VII, 220). C'est [285/286] donc dans l'expression que nous avons saisi la véritable réalisation créatrice de la vie. C'est surtout la réalisation du poète lyrique que Dilthey examine sous cet aspect : « Elle peut extraire tout le contenu de réalité existant dans les profondeurs inconscientes de l'expérience vécue »<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> WILHELM DILTHEY, *Sur la poésie et la musique allemande. Extrait des études d'histoire de l'esprit*

Ce qui est surtout important dans ce rapport, c'est le retour aux profondeurs *inconscientes* de la vie, qui est plus ou moins caractéristique pour toutes les conceptions de la philosophie de la vie. Il faut considérer l'expression dans sa plus grande profondeur comme émanant de l'inconscient. Et ce qui est créateur dans l'expression, c'est précisément ce fond inconscient de la vie. Mais, si l'expression est, selon Dilthey, créatrice, cela ne signifie pas seulement qu'elle produit des œuvres extérieures, mais qu'elle crée la vie elle-même. La vie elle-même croît en s'exprimant, et c'est dans ce sens plus profond qu'on peut parler d'une vie créatrice.

Cette proposition exige encore une délimitation plus précise. Toute manifestation de la vie n'est pas créatrice de cette façon; il n'y a que celle qui émane des profondeurs de l'inconscient. C'est pour cette raison que Dilthey distingue alors d'une façon plus nette trois *classes* dans les manifestations de la vie: les créations logiques du langage, les actions réalisant un but, et l'expression de l'expérience vécue au sens propre du terme. Les deux premières classes indiquées se détachent du fond qui les supporte et forment ainsi une logique particulière qui les rend accessibles sans avoir recours aux manifestations de l'homme. Elles demeurent ainsi entièrement dans le domaine de la transparence rationnelle. Mais c'est précisément par là qu'elles sont déliées du fond créateur. Ce n'est que l'expérience vécue, au sens étroit du terme, qui est le siège de l'élément créateur.

Par là, Dilthey ne fait qu'élever au rang de théorie complètement élaborée ce qui, au fond, est contenu dans toute philosophie de la vie, mais sous forme de tendance. Klages a exposé plus tard en détail — d'une manière tout à fait indépendante de Dilthey et, pour cette raison, d'autant plus probante dans ses conclusions — l'essence du *mouvement d'expression* sur l'arrière plan de la métaphysique de la vie, et, surtout, il l'a rendue fructueuse dans une graphologie poussée jusqu'au plus petit détail<sup>13</sup>. Par là il élargit en même temps le point de départ jusqu'à dépasser la vie humaine. Toute compréhension de la nature est pour lui également une compréhension de qualités d'expression. Et lorsqu'en dépassant encore [286/287] ceci il développe sa métaphysique jusqu'à une physionomistique du Cosmos, on y voit apparaître le lien interne nécessaire existant entre la question de méthode des sciences humaines, limitée chez Dilthey à la sphère humaine, et les tendances plus générales d'une métaphysique se rattachant à la philosophie de la vie.

Mais il nous faut revenir encore une fois à Dilthey et transposer en même temps *dans les enchaînements historiques qui dépassent l'individu*, ce qui a été dit jusqu'ici, en l'isolant, au sujet de l'expression d'une expérience vécue; c'est seulement dans cet enchaînement historique que se manifesterà sa portée totale. En effet, ici aussi, l'affirmation aux termes de laquelle l'homme ne se connaît pas par l'introspection, mais uniquement par son expression objective, est également valable; seulement, à la place de l'expression de l'individu, ce qui apparaît c'est la fixation du façonnement exercé par l'homme sur l'univers. Les grands systèmes de civilisation de l'humanité : la Religion, l'Art et la Science, le Droit et l'Economie, et même, par-delà ceux-ci, la réalité historique en général, deviennent ainsi une expression dans laquelle l'homme se connaît lui-même. C'est de cet enchaînement que naît ensuite chez Dilthey la proposition : « *Ce que l'homme est, c'est seulement l'histoire qui le lui dit* » (VIII, 224). (( L'homme se connaît seulement dans l'histoire, jamais par l'introspection » (VII, 279).

C'est en partant de ceci que Dilthey s'élève violemment contre l'image de l'homme que Nietzsche avait développée en la tirant de la « volonté de puissance ». Il n'y voit qu'un résultat accidentel et non-critique du procédé d'introspection : « Nietzsche offre un exemple terrible des conclusions auxquelles l'esprit individuel peut parvenir en méditant sur lui-même... Surtout, il pensait pouvoir faire abstraction de ce que l'Histoire et la Société avaient opéré sur

---

allemand, Leipzig et Berlin, 1933, p. 80.

<sup>13</sup> LUDWIG KLAGES, *Etablissement de la science de l'expression*, 5me éd. complètement revue sur le mouvement d'expression et la puissance formatrice, Leipzig, 1936.



lui... Et cette méditation sur sa propre substance, cette observation de soi-même toujours renouvelée, que découvrit-elle?... la vie dangereuse, le développement de sa propre force, sans égard pour rien; ce n'était que ce Surhomme que l'histoire avait... gravé dans son âme... et c'est ainsi qu'il le trouva en lui-même, comme il aurait pu y trouver aussi bien d'autres traits fondamentaux dont il aurait pu constituer un idéal. Et c'est en partant de lui qu'il créa son schéma abstrait de l'homme» (IV, 528). En face de ceci, Dilthey souligne ensuite: «Ce que l'homme est, c'est seulement l'histoire qui le dit» (IV, 529). Nous désignerons cette tournure particulière, que Dilthey a conférée à la philosophie de la vie, par le terme de *philosophie historique de la vie* et nous la distinguerons dans ce sens de la philosophie de la vie de Nietzsche, plutôt dirigée dans le sens de l'éthique, et de la philo- [287/288] sophie de la vie de Bergson, plutôt orientée dans le sens de la biologie.

Ainsi se trouve défini d'une façon précise le passage où Dilthey, non seulement dépasse Nietzsche, mais se dégage également des autres formes de la philosophie de la vie plus naïves quant à la méthode. Les déductions qui doivent être tirées des propositions, citées en dernier lieu, doivent l'être d'abord dans deux directions. L'une se rapporte aux déductions qui se dégagent en partant d'ici en ce qui concerne une doctrine de l'homme, c'est-à-dire pour l'édification d'une anthropologie philosophique. La seconde concerne la nature historique de l'homme qui en résulte d'une manière générale. Nous ne pourrions examiner en détail la première de ces directions que plus tard. Nous allons, par conséquent, fixer d'abord notre attention sur la seconde.

La proposition selon laquelle l'homme ne se connaît que dans l'histoire ne signifie pas seulement que le savoir concernant l'homme ne peut exister qu'en passant par le détour constitué par la connaissance de ses manifestations historiques; elle prétend, en outre, en allant plus au fond des choses, qu'il n'existe pas d'« essence ferme » de l'homme qui puisse être conçue comme existant avant l'histoire et indépendamment de l'histoire; au contraire, selon cette proposition, elle évoluerait au cours de l'histoire. Car, de même que, lorsque l'on considère l'individu, on note que sa vie ne se développe que dans l'expression, de même il en est ainsi en gros pour l'ensemble de l'histoire. C'est seulement dans la formation des civilisations que l'essence de l'homme se développe; elle évolue avec elles et croît avec chaque réalisation. C'est dans ce sens que Dilthey dit: «La totalité de la nature humaine n'existe que dans l'histoire » (VIII, 116). Dans cette mesure Dilthey peut reconnaître dans la conscience historique que toutes les conceptions et affectations de valeur faites par l'homme évoluent simultanément avec le cours des temps; qu'il n'existe pas d'échelles fixes et générales auxquelles on puisse mesurer les phénomènes de la vie humaine, et qu'enfin il n'est en aucune façon possible de revenir derrière la relativité de la conscience historique. Dilthey souligne avec toute l'insistance possible: « *Le type humain se dissout dans le processus de l'histoire* » (VIII, 6).

Mais ce qui, considéré du point de vue de la conscience historique, apparaissait comme une relativation désespérée ôtant à l'homme tout point d'appui solide, se voit donner ici une tournure positive. Ce qui apparaît à l'examen rétrospectif comme une relativation n'est que le revers nécessaire de la véritable capacité *créatrice*. L'homme ne peut posséder en fait aucun être ferme s'il doit être capable de former sa propre essence par sa propre réalisation créatrice. La proposition que Dilthey souligne [288/289] avec tant d'insistance: « *L'homme est quelque chose d'historique* » (VII, 291), « un être historique » (VII, 151, 278), se voit conférer, considérée d'ici, son sens le plus significatif. Cela ne veut pas dire seulement que l'homme vit conformément à son essence dans son histoire et qu'il ne peut jamais échapper à cette dernière; cela ne veut pas dire non plus que l'homme est le point dont découle sa réalité historique; cela veut dire en même temps que *l'homme lui-même se transforme avec l'histoire*. C'est dans cet enchaînement que la thèse du caractère créateur de la vie requiert son sens le plus profond. L'histoire elle-même, et avec elle la vie humaine tout entière, est entraînée dans

une croissance constante. Dans ce sens on peut parler avec raison d'une « *croissance de la vie* » et d'une « *croissance de l'histoire* » (Ortega y Gasset). C'est dans cette pensée que s'achève l'idée d'une philosophie historique de la vie.

Si nous avons développé ce tableau ici en nous référant surtout à Dilthey, bien que celui-ci, dans son attitude scientifique ait été très sobre, très réservé à l'égard de formules si vastes, c'est parce que c'est lui qui a le plus approfondi les recherches concernant ces enchaînements conceptuels. Mais Dilthey n'a pas été le seul à avoir formulé de telles déductions. Il ne constitue qu'un maillon dans un enchaînement appartenant à la philosophie de la vie (et dépassant celle-ci). Lorsque Nietzsche, dans sa déclaration connue, définit l'homme comme: « *l'animal non encore stabilisé* » (XIV, 67), lui aussi est amené, bien qu'en provenant d'une tout autre direction, à concevoir que l'homme n'est pas encore fixé dans son évolution. Lorsque Marx déclare, en une formule également connue, que « de même que la Société elle-même produit l'homme en tant qu'homme, elle est également produite par lui »<sup>14</sup>. Cette proposition de la « création de l'homme par lui-même » (328) est extrêmement proche des conceptions de Dilthey; en effet, chez lui aussi la réalisation de l'homme par lui-même se fait par le moyen de la formation de sa réalité extérieure de la vie. (Il n'est pas possible ici de fixer les points de différenciation marquants, du fait que nous ne procédons ici qu'à l'exposé de la philosophie de la vie). On peut ainsi concevoir aussi que, chez Marx, la formation des sens et de l'ensemble des forces spirituelles de l'homme n'est possible que par le moyen de « la richesse de l'essence humaine, richesse développée objectivement » et, dans cette mesure, que comme une réalisation de l'ensemble de l'histoire. C'est dans ce sens que Marx peut également souligner que « l'ensemble [289/290] de ce qu'on appelle l'histoire de l'univers n'est autre chose que la *création de l'homme par le travail humain* » (307).

Plus récemment Ortega y Gasset a, particulièrement dans *L'histoire comme système*, repris et formulé les idées de Dilthey. Se rattachant étroitement à lui, il déclare : « L'homme est l'étant qui se fait lui-même »<sup>15</sup>. Malraux répète dans la discussion des deux thèses « Dans tout l'essentiel l'homme est ce qu'il cache » et « L'homme est ce qu'il fait », l'opposition existant entre la conception des profondeurs psychologiques émanant de Nietzsche et la conception de la philosophie de l'histoire émanant de Dilthey<sup>16</sup>. Et enfin, comme dernière culmination, il faut citer la phrase de Sartre : « L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait »<sup>17</sup>, car, malgré toute la culmination subjectiviste, c'est-à-dire le déplacement du processus de production de l'homme par lui-même, extrait du cours lent de l'histoire dépassant l'individu, et replacé dans la subjectivité du « choix », il se trouve encore dans le cadre du même enchaînement général de la philosophie de la vie. Il est impossible d'examiner les différences existant entre les divers auteurs cités en dernier lieu; il est important seulement de mettre en lumière l'homogénéité interne de ces différentes déclarations que le point de départ de la philosophie de la vie peut faire comprendre.

## V. LA RAISON ET LA VIE

Nous sommes parvenus ainsi, dans une des directions, presque trop loin et il s'agit de renouer le second des fils que nous avons distingués au début (p. 7-8) et, sans lequel la

<sup>14</sup> KARL MARX, *Le matérialisme historique. Les écrits de jeunesse*, édité par S. Landshut et J. P. Meyer, Leipzig, 1932, p. 296 et sv.

<sup>15</sup> JEAN-PAUL SARTRE, *l'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, p. 22.

<sup>16</sup> JOSÉ ORTEGA y GASSET, *L'histoire comme système*, p. 49.

<sup>17</sup> ANDRÉ MALRAUX, *La lutte avec l'Ange*. I, *Les noyers de l'Altenburg*, Paris, 1941. Cfr. mon exposé : *Le problème de la conscience historique dans « Les noyers de l'Altenburg » d'A. Malraux. Contributions romantiques*, Mayence, 1950, p. 36 et sv.

compréhension du premier n'est guère suffisamment possible. Jusqu'à présent nous avons essayé, en procédant de l'aspect objectif, de distinguer la vie, dans sa vivacité, de l'être figé, et nous avons tenté de développer sa structure particulièrement fluide en partant des concepts du devenir, de la réalisation de formes et de la création. Il s'agit maintenant de faire entrer également la vie comme objet de l'activité philosophique et, comme nous en avons déjà fait le projet dans l'introduction, de la distinguer des formes uniquement rationnelles de la conception. [290/291]

Le mouvement de la philosophie de la vie débute, d'une manière typique, par une critique des possibilités de connaissance de l'entendement. Celui-ci serait incapable de saisir la diversité chatoyante de la vie dans le réseau grossier de ses concepts. C'est la raison pour laquelle il devient nécessaire de rechercher, d'une manière également typique d'autres possibilités pour saisir et connaître, et on trouvera celles-ci alors dans les *forces irrationnelles* de l'homme, dans les *modes de perception sensibles ou intuitives*. Dans cette mesure le point de départ de la philosophie de la vie s'étend très loin en arrière, dans l'histoire des mouvements irrationnels qui accompagnent, comme un courant sous-jacent caché, l'histoire de la pensée moderne depuis le mysticisme. C'est dans ce sens que Dilthey par exemple, peut s'élever contre le rétrécissement opéré par le rationalisme (en cela il ne fait qu'exprimer la conviction générale de la philosophie de la vie) : « dans les veines du sujet connaissant que Locke, Hume et Kant construisirent, ce n'est pas du sang véritable qui coule, mais bien la sève diluée de la raison, conçue comme une simple activité de la pensée. En ce qui me concerne, j'ai été conduit toutefois, par l'intérêt que je porte à l'histoire comme à la psychologie de l'homme pris dans sa totalité, à fixer également comme base à l'explication de la connaissance, cet homme lui-même, dans la diversité de ses forces, c'est-à-dire cet être doué de volonté, de sensation et de la faculté de représentation » (I, XVIII). « *L'homme total* », saisi dans l'ensemble de ses forces rationnelles et irrationnelles, doit nécessairement être introduit également dans la connaissance comme sujet de celle-ci.

Mais, dès le début, un besoin d'ordre pratique immédiat vint s'adjoindre au problème de la connaissance, à savoir un problème éthique et non plus seulement théorique. Car l'intelligence est conçue comme ce qui enferme l'homme dans un monde de savoir abstrait, sobre et vide, et qui le rend étranger à la véritable réalité vivante; c'est ce qui, donc, le pousse à laisser s'écouler la vie dans une activité superficielle. C'est là depuis le *Sturm und Drang* ce qui a constitué le point de départ de tous les grands mouvements irrationnels. Ainsi Herder (pour ne citer à nouveau qu'un seul témoignage parmi de nombreux autres) déplore déjà dans son journal de voyage de 1769 qu'il soit devenu: « un encrier d'écrits savants... une encyclopédie d'arts et de sciences qu'il n'a pas vues et qu'il ne comprend pas... une étagère garnie de papiers et de livres... qui n'a sa place que dans le cabinet de travail »<sup>18</sup>. Le caractère étroitement exclusif de [291/292] l'usage de l'intelligence éloigne l'homme de la réalité concrète et étouffe en lui la perception immédiate de la vie. Dans un sens correspondant Dilthey dit alors, plus tard, en jetant un coup d'œil rétrospectif sur l'histoire de ce mouvement : « Toutefois cet intellectualisme appelle toujours la réaction de la vie puissante qui éprouve le sentiment immédiat et insaisissable de sa puissance » (VII, 331).

Nous allons essayer de décomposer dans le détail ces enchaînements. C'est chez Bergson que les rapports apparaissent de la manière la plus claire, parce que celui-ci s'en tient presque entièrement à l'aspect de la connaissance. Bergson part également de l'idée « que notre pensée, sous sa forme purement logique est incapable de se représenter la véritable nature de la vie, la signification profonde du mouvement évolutif » (EC. 2). Car l'entendement est incapable de saisir l'élément fluide dans sa fluidité; et c'est précisément dans cette

<sup>18</sup> HERDER, *Œuvres complètes*, éditées par B. Suphan, vol. IV, p. 347. Dans la suite de cet exposé Herder sera cité, d'après cette édition, par la seule indication du tome et de la page.

modification constamment fluide que Bergson voit l'essence de la vie. L'entendement ne saisit toutefois que le solide, la chose réelle et c'est la raison pour laquelle il solidifie nécessairement tout ce dont il s'empare; il en fait une chose. Mais Bergson cherche en même temps à saisir" cette essence « mécanique » de l'entendement en partant de sa fonction vitale. L'homme est, pour lui, par son origine même, un être agissant, posé dans un monde, qu'il faut dominer par la technique et, pour réaliser ces tâches nécessaires à cette domination technique de la vie, l'entendement est effectivement l'outil convenable. C'est la raison pour laquelle il déclare : « que l'intelligence humaine se sent chez elle tant qu'on la laisse parmi les objets inertes, plus spécialement parmi les solides où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail ». Dans ce sens il souligne : « que notre logique est surtout la logique des solides » (EC. 1). Bergson considère donc ici, également dans le sens exact de la philosophie de la vie, *la pensée comme une jonction de l'activité*. Il fait un retour en arrière, pour atteindre la pratique, derrière la théorie, et il essaye, en partant de là, de saisir la pensée dans ses particularités, dans ses possibilités de réalisation, ainsi que dans ses limites. « Originellement nous ne pensons que pour agir. C'est dans le moule de l'action que notre intelligence a été coulée » (EC. 59). Cela le conduit ensuite au principe connu qui considère l'homme non tant comme *homo sapiens* que comme *homo faber*, c'est-à-dire qu'il ne place pas la caractéristique essentielle de l'homme dans la possession de la raison mais dans la dextérité avec laquelle il fabrique des outils.

Mais c'est précisément cette adaptation de l'entendement aux tâches pratiques qui conditionne en même temps pour Bergson son inadaptation à saisir la matière vivante : « Nous ne sommes à notre aise que dans le [292/293] discontinu, dans l'immobile, dans la mort. *L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie* » (EC. 174). C'est à cet endroit qu'intervient alors chez Bergson une autre capacité qu'il désigne par le terme *d'intuition*. En face de l'entendement qui analyse, qui essaye de décomposer la réalité en éléments fixes et, ensuite, de recomposer en partant de ceux-ci, l'intuition est chez Bergson « la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable » (M. 174). L'intuition saisit donc la diversité d'un coup, sans passer par le procédé discursif de l'entendement. Elle est, de cette façon, en état de saisir la fluidité dans son cours même.

C'est au fond la même idée que Klages développe aussi plus tard dans sa doctrine de la perception. Pour lui, également, l'essence de l'entendement réside dans la fixation et l'objectivation de la réalité toujours fluide et jamais saisissable objectivement, réalité qu'il désigne dans sa terminologie par l'expression « *courant d'images* » (il faut éloigner ici du concept d'image toute idée connexe d'« image primitive » ou de « copie d'image » ; au contraire, il entend par là uniquement la réalité fluide dans son évidence immédiatement sensible). Mais la possibilité de saisir ces images, est désignée par Klages sous le nom de « vision » (*Schauung*, terme par lequel il ne fait que fournir l'analogie, en allemand, du concept français d'intuition). Il déclare ainsi : « par le terme d'expérience *schauend* ou, pour employer un terme plus court, par la *Schauung*, nous entendons le correspondant interne de la réalité des images, conçue dans son évolution ininterrompue. Cela a le sens d'un processus lui-même temporel et absolument inactif » (C. 159).

Il faudra que nous revenions sur certains détails de la conception de Klages. Ce qui est provisoirement important, c'est la distinction nette entre deux aspects de l'homme que Klages sépare ensuite sous leur forme la plus générale, celui de *Y esprit* et celui de *Y âme* (*animus* et *anima* au sens claudélien), auxquels correspond une distinction également nette entre leurs corrélations, c'est-à-dire l'être fixe, et la réalité fluide des images. L'esprit englobe alors, pour Klages, non seulement l'aspect de l'entendement et de la capacité de jugement, mais également la volonté en soi, fixant des fins à l'homme, et l'action qui en découle. L'âme, par contre, dont les réalisations nous étaient apparues dans l'« intuition » (*Schauung*) est le siège

de la vie. bon activité est *Y expérience vécue* (pour Klages, par principe, inconsciente), dans laquelle elle est livrée « pathiquement », c'est-à-dire à l'état souffrant, au monde des images. L'ancienne opposition existant entre l'entendement et [293/294] la vie s'amplifie donc chez Klages et met aux prises l'esprit et la vie. Et c'est ainsi que s'explique le point de départ fondamental de Klages, tel qu'il est déjà formulé dans le titre de son œuvre principale « *l'esprit considéré comme adversaire de l'âme* ». L'esprit est, pour lui, tout simplement le principe ennemi de la vie qui a pénétré à un moment quelconque dans la « cellule vitale », maintenant le corps et l'âme dans un état de tension de deux pôles opposés et qui, enfin, (si aucun « miracle » ne se produit) disloquera et anéantira cette cellule.

De même Scheler qui, par là, se rapproche de la philosophie de la vie a, dans son projet d'anthropologie, conçu l'homme en partant de l'opposition existant entre esprit et vie. Seulement il a, certes, interprété ce rapport tout autrement: l'esprit qui, par son origine, est impuissant, peut mettre à son service et diriger l'énergie des instincts par un procédé appelé (« sublimation ». Alors que chez Klages l'opposition hostile demeure, on aboutit chez Scheler à une action alternée, harmonieusement exercée par les deux éléments. On aboutit à la « pénétration réciproque de l'esprit originellement impuissant et de l'impulsion d'un caractère originellement démoniaque et aveugle, en face de toutes les idées spirituelles et de toutes les valeurs, par la spiritualisation croissante des impulsions... et par l'attribution d'une puissance à l'esprit, c'est-à-dire par sa vivification »<sup>19</sup>. Malgré l'opposition identique résidant dans la communauté du point de départ, opposition qui porte sur l'âme et l'esprit, Scheler se situe donc plutôt du côté de l'esprit, et ceci le distingue de la philosophie de la vie et surtout de Klages. Il faudra que nous revenions à part sur les conséquences métaphysiques qui résultent de sa doctrine de « *l'impuissance de l'esprit* », ainsi que sur les conséquences correspondantes résultant du point de départ de Klages. Provisoirement, ce qu'il convient de faire, c'est de rendre clair le rapport d'opposition existant entre la vie et l'âme, d'un côté, puis l'entendement et l'esprit, de l'autre côté, opposition considérée comme la conséquence nécessaire du point de départ dont procède la philosophie de la vie.

A côté du concept de l'intuition chez Bergson et de la *Schauung* chez Klages, apparaît maintenant, en troisième lieu, le concept de l'expérimentation vécue (*Erleben*) qui est introduit et très largement développé par Dilthey (et que nous avons déjà rencontré, en provenance de l'autre aspect, dans le concept de l'expérience vécue). C'est seulement avec lui que la véritable intention de la philosophie de la vie arrive à percer. Les concepts d'intuition et de *Schauung*, avaient été introduits comme des modes de [294/295] conceptions adéquats pour saisir la vie dans sa vivacité; toutefois, le rapport existant entre la force subjective de l'intuition et l'objet mû d'une manière vivante, était demeuré en suspens, car l'intuition peut saisir aussi un objet étranger, pourvu qu'il soit vivant. Par contre, Dilthey intervient ici avec son concept de l'expérience vécue, et part de l'identité par laquelle ici (dans la mesure où, en général, une telle distinction est déjà permise) le sujet vivant se saisit lui-même dans sa vivacité, et c'est seulement ensuite que, pour lui, *l'expérimentation de sa propre vie* est complétée et étendue, alors, par la *compréhension de vies étrangères*.

L'expérimentation vécue signifie donc pour Dilthey tout d'abord le procédé par lequel l'homme prend conscience de sa propre vie. Dans ce sens il parle volontiers aussi d'une simple *aperception (innwerden)*. L'important, pour Dilthey, c'est que dans la manière dont « une réalité existe pour moi » à l'intérieur de l'expérimentation vécue, un objet ne se trouve pas encore en face d'un sujet, mais qu'au contraire tous deux sont fournis sous la forme d'une unité. L'expérience vécue n'est donc, comme telle, pas encore quelque chose d'objectif; c'est seulement dans la pensée qui s'ajoute qu'elle devient objective (VII, 27) et la question se pose de savoir dans quelle mesure l'objectivation par la pensée détruit l'expérimentation vécue elle-

<sup>19</sup> MAX SCHELER, *La position de l'homme dans le Cosmos*, Darmstadt, 1928, p. 83.

même. La vie et la pensée se situent, ici aussi, à l'intérieur d'un rapport d'opposition. Mais précisément parce que l'unité primitive du sujet et de l'objet est fournie ici, il ne convient pas de restreindre l'expérimentation vécue trop subjectivement à la réalité interne de l'homme qui se livre à cette expérimentation vécue; cette dernière renferme plutôt, en même temps, en un acte unitaire, le monde environnant, dans la mesure où celui-ci est soumis à une expérimentation vécue. C'est la raison par laquelle Dilthey, peut dire (pour parer à une restriction subjectiviste du concept d'expérience vécue, restriction qu'on serait tenté de faire) : « Nous ne nous mouvons pas dans la sphère des sensations, mais au contraire des objets, non dans celle des sentiments, mais au contraire de la valeur, de la signification etc. » (VI, 317). Les incidents extérieurs, qui sont vécus expérimentalement, sont eux-mêmes, précisément dans cette mesure, des parties constitutives de l'expérience vécue; ils sont enclos en elle; c'est justement comme tels qu'ils appartiennent à la vie elle-même.

Cela conduit encore à une autre problématique. La critique que la philosophie de la vie exerce sur les réalisations insuffisantes de l'entendement, réalisations qui nuisent à la vie, conduit nécessairement les différents penseurs à se tourner d'une manière concordante vers les aspects irrationnels de la vie. Le sentiment, l'expérimentation vécue, l'intuition, ap- [295/296] paraissent comme les seuls organes adéquats pour réaliser l'expérience de la vie. Et dans ce sens la philosophie de la vie a toujours été étroitement liée à *Y irrationalisme*. Mais un irrationalisme conséquent s'avère bientôt irréalisable; car lorsque l'homme philosophe, lorsqu'il en fait conscience de sa vie, il pense déjà, certes, et il en résulte la tâche plus profonde qui consiste à rendre visible la *fonction de la pensée dans la vie* et à fixer exactement le rapport existant entre *le concept et la vie*. Ceci peut consister ainsi, comme chez Bergson, à reconnaître les réalisations de la pensée conceptuelle dans son effort en vue de maîtriser la vie, et à lui adjoindre, comme domaine adéquat à son objet, le monde des choses solidifiées, en lui fixant des limites par la critique. Si, ainsi, le domaine de la vie fluide est soustrait aux atteintes de l'entendement fixateur, on est bientôt amené à se poser en outre la question de savoir s'il n'est pas possible de trouver d'autres moyens conceptuels, ou de transformer ceux qui existent déjà, afin qu'ils soient capables, cependant, de saisir la vie dans sa vivacité.

C'est ainsi que Bergson a déjà formulé l'exigence visant à développer des concepts qui sont « capables de suivre la réalité dans toutes ses sinuosités et d'adopter le mouvement même de la vie intérieure des choses » (M. 204). Il parle ici de « *concepts fluides* » et, d'une manière tout à fait analogue, Dilthey a proposé la tâche suivante : « Pour cette raison il s'agit de former des concepts qui expriment la liberté de la vie et de l'histoire » (VII, 203). Pour cela, il faut que « les concepts existant soient transformés de multiples façons, de sorte que le variable, le dynamique soit exprimé en eux » (VII, 281). Dilthey parle ici de « *concepts de vie* ». Il entend par là d'abord des concepts qui sont issus de la vie active et qui exercent au sein de celle-ci une puissance marquante. Mais il est entraîné, en partant de là, à poser la question concernant les concepts qui peuvent saisir également la vie dans sa nature particulière. Il développe cette question ensuite dans ses annotations posthumes et la considère comme celle touchant les « *catégories de la vie* ». En faisant une distinction entre elles et les schémas subjectifs qui sont imposés aux choses par un entendement arbitraire, il entend, par catégories, des formes de la vie elle-même « qui naissent de la vie elle-même » (VII, 193). Dilthey énumère ainsi les exemples suivants, empruntés à ces catégories : « Le tout et ses parties, l'enchaînement, la structure de l'enchaînement, la détermination de l'existence individuelle. L'existence individuelle considérée comme force dans l'action alternante des forces. Essence et évolution. Création et formation considérées comme inhérentes à la nature de la reproduction des représentations (imagination), de la pénétration de l'imagination dans l'avenir de la volonté ainsi fondée » (VII, 362). Ce sont [296/297] d'abord les formes typiques d'une pensée dont la structure est intégrale, et qui tire sa dynamique particulière du rapport avec l'avenir. Cela nous

conduit ainsi à nouveau au double aspect particulier de la vie, aspect que nous avons déjà rencontré lors de son analyse: la vie se trouvant réunir, d'une part, la force propulsant, sans limite, vers l'avenir, et, d'autre part, la « signification » qui, cependant, passait par-dessus le temps.

Ce n'est qu'un chaînon de plus dans l'évolution de pensée que constitue le point de départ de Heidegger (que nous ne pouvons qu'effleurer) limitant le concept des catégories, en général au monde objectif réel et introduisant par principe, pour saisir l'existence humaine, d'autres formes de détermination conceptuelles, à savoir les « *formes existentielles* » (*Existentialien*)<sup>20</sup>. Ici aussi, c'est donc, au fond, l'idée déjà traitée par Bergson, idée qui consiste à détacher la nature particulière de l'homme des formes de pensée orientées vers le monde des choses et adaptées à celui-ci; et c'est également en cela que se manifeste la communauté d'appartenance interne existant entre la philosophie existentialiste moderne et le grand enchaînement que comporte l'évolution de la philosophie de la vie.

Une avance importante, en vue de réaliser la domination de l'ancien problème fondamental de la philosophie de la vie concernant le concept et la vie, se trouve enfin réalisé par Hans Lipps qui, dans sa « *logique herméneutique* » encore peu connue, tente de revenir, derrière les formations logiques finies, au mouvement de la vie, là où il s'est développé comme l'expression des besoins précis; il tente en outre de le comprendre en partant de là<sup>21</sup>.

## VI. LE CONCEPT DE VÉRITÉ

Le problème ainsi posé, concernant le rapport existant entre le concept et la vie, problème qui n'est toutefois, de loin, pas encore résolu, s'étend nécessairement, pour atteindre le *problème de la connaissance* en général. Le rapport existant avec la connaissance est également fourni par le premier point de départ fondamental de la philosophie de la vie qui déclare que toutes les réalisations doivent être ramenées à la vie comme à leur ultime point d'origine et qu'elles doivent objectivement [297/2988] acquérir leur sens de celle-ci. C'est ainsi que, tout au début de ce mouvement, Pestalozzi avait vu les choses lorsqu'il soulignait que tout savoir ne faisait que peser sur l'homme et le rendre inapte aux véritables tâches de sa vie qu'il ne pouvait pas rendre fructueuses, et que tout savoir n'existait que pour satisfaire à l'action. Dans ce sens, le problème général de la philosophie de la vie consiste à saisir la *fonction du savoir à l'égard de la vie*.

On peut à nouveau choisir Nietzsche comme exemple pour ce point de départ. Lorsque, dans sa « *Seconde considération inactuelle* » il demande quels sont « *les avantages et les inconvénients de l'histoire pour la vie-*», il pose en même temps, à propos de l'exemple fourni par l'histoire, le problème plus général du rapport existant entre la vie et la Science. Nietzsche considère comme un danger la masse de savoir historique qui s'est accrue à part de vue au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, parce qu'il craint que les forces créatrices et vivantes de l'homme ne soient étouffées par elle. C'est dans ce sens qu'il demande quel est le sens de l'histoire pour la vie. Il exige que l'on fasse de l'histoire ayant pour fin dernière la vie » (I, 141). Il voit les réalisations positives dans ses trois formes bien connues de l'histoire (archivale, critique et monumentale). Mais il voit aussi qu'il existe une limite au-delà de laquelle le savoir historique se retourne contre l'homme et le détruit. « La question de savoir jusqu'à quel point la vie a besoin, en fait, des services de l'histoire est une des questions et un des soucis les plus élevés

<sup>20</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Etre et temps*, Halle sur Saale, 1927, p. 44.

<sup>21</sup> HANS LIPPS, *Recherches concernant une logique herméneutique*, Francfort sur le Mein, 1938. En outre : *La force obligatoire du langage*, travaux de philosophie du langage et de logique, éd. par E. v. Busse, Francfort sur le Mein, 1944. Cfr. O. F. BOIA-Now, *Hans Lipps. Contribution à la situation philosophique actuelle*, « Revue de philosophie allemande », vol. 16, 1942, p. 293 et sv.

en ce qui concerne la santé d'un homme, d'un peuple, d'une civilisation » (I, 294). Nietzsche aboutit ainsi à une formulation typiquement caractéristique de la philosophie de la vie : « Le fait que la vie a besoin des services de l'historien doit être compris aussi clairement que le propos... déclarant qu'un excès d'histoire nuit à ce qui est vivant » (I, 294). On sait qu'il considère que la limite est fournie alors par l'étendue de « *la force plastique* » de la vie, c'est-à-dire de la capacité dont dispose la vie de s'approprier intimement une matière extérieure et de la transformer ainsi en une chose qui est elle-même vivante. Ainsi, il la définit comme « la force qui peut tirer, d'une manière particulière, sa propre croissance d'elle-même, transformer les éléments du passé et les éléments étrangers, guérir des blessures, remplacer des choses perdues, recréer en elle des formes brisées » (I, 286), les « transformer en sang » (I, 287). Ce n'est qu'à l'intérieur d'un *horizon* précis qui distingue ce qui est familier de ce qui est étranger et qui le condense en soi-même pour en faire une unité de formes, que la vie peut, d'après Nietzsche, se conserver en un état de santé. Cet aspect particulier que prend cet équilibre, entre la force qui doit s'approprier et la matière [298/299] qu'elle doit s'approprier à l'intérieur de l'histoire, appartient, en tant que rapport entre mémoire et oubli, à la structure de la temporalité humaine; de ce fait il n'y a pas lieu de l'examiner de plus près ici. Il importerait plutôt de fixer uniquement, au moyen d'un exemple classique, le rapport existant entre la vie et le savoir, tel qu'il est caractérisé dans sa dualité, chez Nietzsche, par le concept d'horizon. Le rapport doit être alors conçu d'une manière analogue, en ce qui concerne les autres sciences. Tout doit être « au service de la vie » ; toutefois le degré de proximité à l'égard de la vie doit être alors différent pour chaque cas particulier.

Ainsi, il est également valable en général, pour Nietzsche, que la connaissance travaille *au service de la vie* et reçoive d'elle son sens et sa mesure. C'est la raison pour laquelle Nietzsche souligne qu'il est « improbable que la connaissance s'étende plus loin qu'il n'est nécessaire pour la conservation de la vie » (XVI, 19). Car, derrière toute connaissance, il faut toujours qu'il y ait une « utilité » (XIII, 73). Inversement, pour lui, (( la connaissance qui n'est pas au service de la vie est une exagération des plus dangereuses » (XIII, 27). Alors, en effet, la connaissance peut se retourner contre le vie et tuer l'activité (I, 56; IX, 71). Dans toutes ces déclarations de Nietzsche, nous ne trouvons pas autre chose que la répétition régulière de la position générale de la philosophie de la vie. Il est d'autant plus frappant alors de retrouver chez Nietzsche des déclarations absolument contraires. Ainsi, il dit (par exemple) : « J'aime celui qui vit pour connaître » (VI, 16). « La vie pour l'amour de la connaissance est... cependant un signe de gaîté » (XII, 242). Il apporte donc ici, à nouveau, son approbation à la science prise comme fin en soi.

Ce n'est pas là, chez Nietzsche, une inconséquence quelconque, mais au contraire, il existe derrière ces déclarations un problème plus général de la philosophie de la vie, problème qui fut ensuite dégagé clairement avec son antinomie inévitable par Simmel. Ce n'est que la conséquence nécessaire de ce que nous avons désigné auparavant (également chez Simmel) sous la dénomination de l'autonomie propre à toute création de la vie. C'est le « renversement de la forme, passant de son attitude vitale à son attitude idéale » (L. 39). Ainsi Simmel déclare expressément, en accord voulu avec la formule nietzschéenne : « D'abord les hommes connaissent pour vivre, mais ensuite il y a des hommes qui vivent pour connaître » (L. 57). C'est seulement dans cette *réalisation de son autonomie* que la fonction vitale de la connaissance peut dégager pleinement son essence. Elle ne doit donc pas toujours limiter ses courtes aspirations à revenir à son avantage pratique immédiat, mais elle ne doit pas non [299/300] plus persister opiniâtrement à se suffire à elle-même, car, par là, elle deviendrait cette puissance ennemie de la vie dont nous sommes partis. Il faut, au contraire, qu'elle se situe sur un plan supérieur et qu'elle fasse un retour vers la vie. Il découle de la structure antinomique de la vie même que cela ne va pas sans rupture. Malgré tout examen profond il demeure impossible de faire cesser la tension existant entre la connaissance et la vie.



Ainsi apparaît en même temps une question plus générale, celle du *problème de la vérité* dans la philosophie de la vie. Bien que la plupart des philosophes de la vie ne posent pas la question de savoir quelle est l'essence de la vérité, du fait qu'ils ne manifestent, en général, que peu d'intérêt pour de telles questions théoriques, la direction dans laquelle il faut attaquer le problème de la vérité, sur le propre terrain de celle-ci, est déjà contenue cependant dans le point de départ général de la philosophie de la vie et il n'est besoin que de le rendre explicite en partant de là. Nous nous en tiendrons à nouveau à Nietzsche chez qui, (malgré une multitude de déclarations qui se contredisent, pour l'observateur superficiel), cette question a été poussée à fond. Pour montrer toutefois que la position adoptée par la philosophie de la vie conduit, par suite d'une nécessité intérieure, à des résultats parallèles, revenons, pour un instant, à l'examen de Jacobi. Déjà chez lui il est dit : « Qu'est-ce qu'aimer et chercher la vérité? Aime-t-on et cherche-t-on quelque chose d'imprécis, d'étranger et d'inadéquat à l'homme et qui détruit son existence ? Ou bien cherche-t-on, ou aime-t-on, au contraire, la vérité à cause de son contenu, parce que celui-ci exalte l'existence de l'homme ? »<sup>22</sup>. La vérité n'est donc pas, pour Jacobi, quelque chose qui repose en soi-même, mais elle se rapporte au contraire, par son contenu, à la vie qu'elle est en état d'« exalter ». La vie et la vérité sont donc immédiatement liées. Ainsi Jacobi peut déclarer sans détour « que seule l'évolution de la vie constitue l'évolution de la vérité, toutes deux, la vérité et la vie, étant une seule et même chose » (I, 281).

C'est d'une manière tout à fait identique que procède Nietzsche. La « volonté d'atteindre à la vérité », comme telle, est « un principe ennemi de la vie et en même temps destructeur » (V, 275), et Nietzsche se demande, en face de ce fait, quelle est la valeur de cette « volonté d'atteindre à la vérité » (VII, 9). Il peut également dire que chercher la « vérité pour elle-même » ne constitue qu'une « phrase » (XII, 136), parce que cela [300/301] s'oppose au caractère intime de la vie. Mais à cela, au concept « objectif de la vie », à la vérité telle qu'elle doit être établie par la connaissance, fruit d'une nécessité, Nietzsche oppose maintenant un concept personnel, *un concept de vérité émanant de la philosophie de la vie* (et c'est la fusion de ces deux concepts de vérité qui conditionne l'indécision apparente chez Nietzsche). C'est dans cet enchaînement que se situe la phrase bien connue et au sujet de laquelle on s'est souvent mépris : « La vérité est une sorte d'erreur, sans laquelle une certaine sorte d'êtres vivants ne pourrait pas vivre » (XVI, 19). La vérité y est donc ramenée à la vie, dans laquelle elle doit remplir une certaine fonction. Mais ainsi, précisément, la prétention à la vérité de ce qu'on appelle la vérité est totalement annulée et Nietzsche parle sur un ton de provocation d'une « sorte d'erreur ». Il s'agit seulement de la possibilité d'utilisation pour la vie. Ainsi il peut dire : « L'erronéité d'un jugement ne constitue pas encore pour nous une objection contre ce jugement... la question est de savoir dans quelle mesure il *encourage la vie et conserve la vie* » (VII, 12). De là, Nietzsche en vient à exiger que l'on « concède à l'erreur la qualité de condition de vie » (VII, 13; XIV, 16). La vérité est donc ramenée ainsi à l'opportunité, à l'utilité biologique » (XVI, 80), donc, en général, à l'action intensifiant la vie. Ainsi Nietzsche peut dire sans détour « *le critère de la vérité est l'intensification du sentiment de puissance* » (XVI, 45). C'est, à première vue, le concept pragmatique de la vérité qui ramènera la vérité à son opportunité par rapport à la vie. Une parenté intime profonde, existant non seulement entre Nietzsche et le pragmatisme, mais également entre la philosophie de la vie en général et ce dernier, apparaît effectivement comme évidente (ici et à propos d'autres questions). Cependant il faut bien se garder de placer Nietzsche trop à proximité du pragmatisme car, en y regardant de plus près, il ne s'agit pas chez lui de l'utilité pour une vie supposée comme invariable, mais, au contraire, de l'action véritablement (intensifiante à

<sup>22</sup> FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Œuvres*, Leipzig, 1812-25, vol. I, p. XVII, cité dans la suite de cet exposé par l'indication du volume et de la page. Tr. renvoie à mon exosé *La philosophie de la vie de F. H. Jacobi*, Stuttgart, 1933.

l'égard de la vie », c'est-à-dire qu'il faut que la vie, en présupposant cette vérité, devienne plus riche et plus puissante. On est contraint de rappeler dans cet enchaînement la parole de Goethe : « seul ce qui est fécond est vrai ».

Mais un second élément vient se superposer ainsi; élément qui est très important pour le concept de vérité de la philosophie de la vie. Si la vérité est rapportée à la vie, le mot « vie » signifie toujours la vie concrète individuelle. Et cela a pour conséquence, ensuite, qu'il n'existe pas de vérité unitaire, neutre, et valable pour tous de la même manière; au contraire, il existe *différentes vérités*, comme il existe différents modes de [301/302] vie. Ainsi Nietzsche déclare expressément : « Il existe de nombreuses sortes d'yeux... par suite il existe de nombreuses sortes de "vérités" » (XVI, 47). Et Nietzsche écrit le mot vérité entre guillemets parce que, dans le sens d'un concept objectif de la vérité, la vérité est, en même temps, dissoute. *La vérité est donc relative à une perspective individuelle de la vie*. Nietzsche parle d'une « *optique* » de la vie, à laquelle la vérité est liée. C'est dans ce sens qu'il dit : « Toute vie repose sur l'apparence, l'art, l'illusion, l'optique, la nécessité d'une vision en perspective et de l'erreur » (I, 9). C'est la raison pour laquelle il peut dire sans détours, avec cette joie qu'il prend à s'exprimer en des formules qui font scandale: « Nous avons besoin du mensonge... pour vivre (XVI, 271). Toute vérité est donc liée à la perspective d'une vie toujours particulière. Laissons de côté la question de savoir quel sens le caractère sciemment illusionniste de la « vérité » peut avoir pour Nietzsche (il faudra que nous revenions sur ce point lorsque nous parlerons de l'art); tenons-nous-en seulement à ce qui se fait jour chez Nietzsche comme un point de vue général se rattachant à la philosophie de la vie. C'est l'idée qu'il ne peut pas y avoir de vérité abstraite, mais qu'au contraire la vérité n'a absolument pas de sens en dehors de la perspective particulière d'un sujet individuel.

## VII L'ART ET LA VIE

Le rapport existant entre la philosophie de la vie et *l'art* correspond entièrement à ceci. Comme toute autre réalisation de la vie, l'art, considéré du point de vue de la philosophie de la vie, ne peut pas avoir la valeur de quelque chose qui repose en soi-même et vers lequel on doit aspirer, pour lui-même; au contraire, il faut ramener également l'art à la vie et le comprendre en partant des fonctions qu'il doit exercer dans la vie. La question touchant ces fonctions doit donc nécessairement constituer le problème fondamental de toute philosophie artistique émanant de la philosophie de la vie.

Il est curieux de constater que les véritables théories artistiques sont rares dans la philosophie moderne de l'existence. Ceci est doublement étonnant, attendu que la philosophie de la vie possède bien elle-même, par son hostilité à l'égard des formes abstraites de la pensée, un fort élément artistique, et que des formes intermédiaires entre le poète et le penseur ne sont pas rares ici. C'est Nietzsche qui s'est occupé le plus du problème de l'art, mais ses idées très stratifiées sont déjà si intimement liées aux particularités de sa propre position métaphysique qu'elles ne peuvent être [302/303] prises en considération qu'avec des réserves, pour caractériser l'opinion générale des philosophes de la vie. Le point de départ le plus général et, partant, typiquement propre à la philosophie de la vie, est surtout exposé dans ses écrits de la dernière période, et plus spécialement, dans la « *Volonté de puissance* ».

L'idée fondamentale la plus importante réside ici dans *l'action conservatrice et intensificatrice* exercée par l'art à l'égard de la vie. C'est dans ce sens qu'il est dit expressément: « Nous avons besoin de l'art... pour vivre » (X, 127). Il convient que « cette doctrine de l'art exalte la joie éprouvée dans l'existence » (II, 207 et sv.). « L'art est essentiellement l'affirmation de l'existence » (XVI, 247). L'art est, comme Nietzsche ne cesse de le souligner, « le grand stimulant de la vie » (VIII, 135; XIV, 371; XVI, 267). C'est dans ce sens que Nietzsche

considère l'art comme issu de la « volonté de puissance » qui crée en lui son moyen d'expression. C'est pour cette raison qu'il peut formuler son point de vue en disant qu'il considère l'art « selon l'optique de la vie » (I, 4).

Dans cette mesure on peut, à juste titre, considérer Nietzsche comme un représentant typique du point de départ de la philosophie de la vie. Mais, quand il s'agit de savoir de quelle nature doit être maintenant cette action conservatrice et intensifiante à l'égard de la vie, les différentes conceptions peuvent être divergentes. Il est peut-être utile de rappeler ici une idée de Bergson qui, certes, du point de vue de la philosophie de l'art, traite une question très spéciale, mais qui fait apparaître ici le problème du report à la vie, d'une manière d'autant plus claire. Il s'agit de son traité sur *Le Rire* dans lequel il s'occupe spécialement du phénomène du comique<sup>23</sup>. L'idée fondamentale très convaincante (que nous n'exposerons pas ici dans le détail) consiste, comme l'on sait, en ceci que tout ce qui est solidifié, mécanisé est devenu une habitude irréfléchie; en un mot toute vie ayant perdu sa vivacité est ressentie par le spectateur comme un élément comique et subit ainsi la malédiction du ridicule. C'est la solidification de la vie, la perte de vivacité qui produit l'action du ridicule. Et cela signifie à son tour que l'action comique est conçue comme un principe correcteur agissant automatiquement, principe au moyen duquel la vie tend à faire reculer constamment le commencement de la solidification et, ainsi, à se maintenir dans son état de vivacité. Ce cas particulier est peut-être spécialement propre à rendre clair le principe de l'esthétique de la philosophie de la vie, en général. Lorsque la vie est saisie dans sa tension existant entre la solidification et la vivacité [303/304] retrouvée, l'action du comique exerce une fonction judicieuse et nécessaire, mise au service de la vivacité.

Si, en partant de là, nous revenons à Nietzsche, il faut d'abord tenir compte du fait que ses idées ont comme support une conception spéciale de la vie qui commençait déjà à se manifester aussi dans les propositions exposées plus haut. C'est la conception de la vie humaine apparaissant sous la forme d'une *souffrance* à peine supportable telle qu'elle est déjà développée dans la *Naissance de la Tragédie*. Vue sous cet angle, c'est alors la fonction de l'art de rendre toutefois possible pour l'homme cette vie paraissant presque impossible. Elle est donc le point de départ d'une manière très réservée. Elle consiste plutôt à maintenir l'homme dans sa vie qu'à élever celle-ci au-dessus d'elle-même. En partant de ce point de vue, Nietzsche dit ici : « C'est le devoir de l'art d'affranchir l'œil du spectacle de l'horreur de la nuit et, par le baume salutaire de l'apparence, de libérer le sujet des spasmes créés par les élans de la volonté » (I, 137). L'art est défini par Nietzsche, dans ce sens, comme « la bonne volonté d'atteindre l'apparence » (V, 142). Sa tâche consiste à édifier un univers de beauté qui libère l'homme de « la pensée de dégoût portant sur l'existence » (I, 56) et à lui faire apparaître ainsi l'existence comme digne d'être vécue. C'est déjà, dès le début de son œuvre, la fonction impartie au principe *apollinien* dans l'art, la fonction impartie aux visions éclatantes qu'il crée. C'est ainsi qu'il est dit ici, au sujet de l'art grec : « Les Grecs connaissaient et ressentaient les frayeurs et les horreurs de l'existence: pour vivre, en fait, il leur fallait dresser devant eux cette éclatante production de rêves qu'est le monde de l'Olympe... Pour pouvoir vivre, il fallut que les Grecs créassent ces divinités, poussés par la nécessité intérieure la plus profonde » (I, 31).

Mais cet univers de beauté est apparence, et n'est qu'apparence; vu sous l'angle de la connaissance désillusionnante, il est trompeur. Considéré en partant du concept naïf de la vérité, l'art est, par suite, un mensonge, et, ainsi, on en arrive aisément à un conflit entre l'art et la connaissance et, en particulier, entre l'Art et la Science. Partant de l'action dissociante exercée par la Science sur la vie, Nietzsche voit dans l'Art, un « remède contre la connaissance » (IX, 189). L'Art signifie en d'autres termes « l'affranchissement des *connaissants* » (XVI, 272). Il est, par suite, à la longue, « plus fort que le pessimisme » (XVI,

<sup>23</sup> HENRI BERGSON, *Le Rire*.

273). La proposition générale « Nous avons besoin du mensonge pour vivre » (XVI, 270) est valable d'une manière toute particulière, en ce qui concerne l'art. L'hostilité régnant entre l'art et la connaissance n'est, certes, valable que pour [304/305] le concept naïf de vérité (l'iconique comme dit Nietzsche dans la « Seconde considération inactuelle »). De même qu'il existe pour le concept de vérité, plus profond, de la philosophie de la vie des « degrés de vérité » (II, 75) et des « degrés d'apparence » (VII, 55), le rapport exclusif d'opposition entre l'art et la connaissance disparaît ainsi et tous deux fusionnent en une unité plus élevée, ce que Nietzsche exprime à de nombreux endroits de son œuvre.

Mais, par là, une seule face de la philosophie artistique de Nietzsche se trouve caractérisée: c'est le principe « apollinien », pour user de la terminologie employée par Nietzsche lui-même. Mais à côté, il y a un autre aspect qui est peut-être présenté plus rarement par Nietzsche, mais qui, par contre, est vraisemblablement enraciné plus profondément dans son concept de vie et ramène à la composante *dyonisiaque*. Nietzsche voit ici dans l'art « l'activité véritablement métaphysique de cette vie » (I, 18). Ce qu'il met en relief à propos du poète lyrique, à savoir que ce n'est pas un individu isolé, accidentel, mais qu'au contraire l'artiste est devenu « en quelque sorte un médium » par le truchement duquel s'exprime « l'unique sujet véritablement étant » (I, 44), le fond originel lui-même considéré comme « l'artiste originel de l'univers » (I, 45), tout cela est valable également à propos de l'artiste en général. L'art est un « moyen d'expression par lequel s'exprime le fond même de la vie », et dans cette mesure Nietzsche peut dire alors que l'art est « la tâche véritable de la vie » (XVI, 273; cfr. I, 18). La création qui constitue effectivement, d'après Nietzsche, la substance la plus profonde de la vie humaine est, dans son fond même, une création artistique. Il faut, en dernière analyse, considérer la vie elle-même comme une création artistique. Ainsi l'art et la vie fusionnent ici d'une manière absolument étroite. Notre existence elle-même est, pour Nietzsche, « un acte artistique permanent ». Ce rapport étroit existant avec l'art est, par-delà Nietzsche, typique pour la philosophie de la vie en général.

Cela se confirme, en partant d'un tout autre aspect, chez Dilthey par exemple, pour lequel l'expression artistique est également la forme la plus pure de la manifestation de la vie dans l'interprétation de l'art, considéré comme *expression de la vie*, nous trouvons en somme la pensée la plus généralement et la plus typiquement palingénétique d'une esthétique de la philosophie de la vie. La vie a besoin de l'expression pour s'augmenter et se développer. On pourrait peut-être même rappeler sous ce rapport la théorie de l'expression de James Lange, d'après laquelle l'effet ne se développe que dans l'expression concrète qui l'induit en quelque sorte; en partant [305/306] de là on comprendrait comment la vie en s'exprimant se renforce pour atteindre une intensité supérieure. Et, parmi les différentes formes de l'expression, *l'art* est à son tour la plus pure, parce que l'expression se libère ici de son interpénétration avec les intérêts de la vie pratique et avec les desseins trompeurs qui y sont fondés, pour se montrer alors dans sa pureté, maintenant qu'elle a atteint sa perfection en elle-même. Dans cette mesure le poète est alors pour Dilthey, également, l'homme véritable, et ceci en total accord avec Nietzsche.

Comme nous l'avons déjà montré, cette fonction de l'expression a été particulièrement élaborée par Dilthey. Cette rencontre dans la manière de poser la question est d'autant plus importante que Dilthey a été amené à ces enchaînements en partant d'une tout autre préoccupation: celle de la question touchant les possibilités d'une compréhension scientifique. Ce faisant, la question s'est étendue, certes, très tôt, par-delà la fonction expressive de l'art à une recherche touchant sa fonction anthropologique générale, et c'est dans cette mesure qu'il nous faut réserver, jusqu'à l'étude de ce problème plus général, l'examen des processus de pensée de Dilthey qui se rattachent à cette question. Pour l'instant on peut indiquer que cette accentuation de la fonction expressive place la philosophie moderne de la vie dans un état de parenté étroite avec certaines tendances correspondantes à l'intérieur de l'art, et surtout avec

l'expressionnisme moderne.

Il convient d'ajouter ici une dernière pensée dont Simmel a enrichi la philosophie artistique de la philosophie de la vie. Par son point de départ fondamental qui lui est le plus intimement propre et qui considère toutes les créations de la vie d'après leur signification à l'égard de la vie, il faut que toute philosophie de la vie s'élève contre le principe de *l'art pour l'art*. Lorsque l'on apprécie l'art d'après ses réalisations à l'égard de la vie, cela exclut qu'on le considère pour lui-même. Mais on ne doit pas non plus abuser de cette idée pour parvenir à une interprétation tendancieuse, aux conclusions étroites. Ici j'ajoute ce que Simmel a dit en général au sujet de la tendance à l'autonomie des différents domaines scientifiques: L'art ne peut également remplir à l'égard de la vie les fonctions qui lui sont les plus propres qu'en supprimant les relations qui mènent au-delà de lui-même, et en s'élaborant purement en lui-même pour atteindre à la plus haute perfection. Mais c'est là précisément ce qui est exprimé dans le principe de l'art pour l'art, bien compris. Simmel développe ceci surtout dans un travail intitulé *L'Art pour l'art* qui parut dans le recueil « Contributions à la philosophie de [306/307] l'art »<sup>24</sup>. Il y est dit expressément: « L'œuvre d'art nous introduit dans un domaine dont le cadre exclut... toute réalité environnante » (A. 84). Toutefois, l'œuvre d'art ne se trouve pas dans un espace vide; elle constitue au contraire, comme le souligne Simmel, « une forme de cette vie elle-même ». Ce n'est donc pas par une action pour ainsi dire directe, mais seulement par un détachement apparent de la vie que l'art atteint en lui-même la perfection interne par laquelle il peut remplir sa fonction à l'égard de la vie. Il en résulte ici une dualité d'aspect particulier: « L'attitude double de l'œuvre d'art, qui est totalement renfermée en elle-même comme une création extérieure à la vie, et qui est en même temps absolument baignée dans le cours de la vie (A. 84). Ainsi, l'art, pour Simmel, est précisément un « *art pour la vie* ». Avec ce « recours à l'idée » qui lui est propre, Simmel dépasse un point de départ naïf de la philosophie de la vie et cependant approfondit, justement, l'interprétation de la philosophie de la vie. Simmel parvient ainsi à la formulation terminale du double rapport, dans laquelle s'exprime la dynamique propre à la vie: « qui veut que la vie créatrice se dépasse constamment, qu'elle place devant elle-même son double, et qu'elle montre par là cette objectivité comme sa création, comme formant avec elle-même un rapport de croissance, qu'elle reprenne en elle les significations, les conséquences, les normalisations de cette objectivité et qu'elle se modèle d'après ce qu'elle a modelé elle-même » (L. 97). L'art, considéré comme l'expression, et, dans cette mesure, comme la copie de la vie, devient lui-même une forme sur laquelle la vie se modèle. C'est dans un sens identique que Nietzsche pouvait déjà se demander: « N'est-ce pas la nature qui imite l'art? » (X, 320) et Oscar Wilde a ensuite repris cette pensée profonde à sa façon. C'est précisément la fonction vitale de l'art qui est exprimée clairement dans cette formulation.

### VIII. LES AUTRES DOMAINES DE LA CIVILISATION

Le même rapport avec la vie qui a été dégagé ici en ce qui concerne l'Art et la Science existe également en ce qui concerne les autres grands domaines de la civilisation, c'est-à-dire la Religion, le Droit, l'Economie politique, etc. Il est par suite nécessaire de se représenter en même temps dans sa généralité ce qui a été mis en lumière à propos de ces deux cas particuliers. Nous reviendrons encore une fois à ce sujet aux différentes [307/308] étapes du processus intellectuel. La première impulsion de la philosophie de la vie, telle qu'elle a été réalisée de la manière la plus pure dans le *Sturm und Drang*, tout en se renouvelant sous une forme typique au début de toute nouvelle vague de philosophie de la vie, est dirigée en

<sup>24</sup> GEORG SIMMEL, *Contribution à la philosophie de l'art*, édité par G. Simmel, Potsdam, 1933, désigné dans, la suite par A.

général contre toute contrainte imposée par des formes fixes, parce qu'elles apparaissent comme quelque chose qui empêche le libre développement de la vie. Mais, après le premier assaut passionné, on reconnaît régulièrement aussi la nécessité de ces formes fixes. Et ainsi naît le problème typique de la philosophie de la vie, qui consiste à demander quelle est la fonction de ces créations objectives par rapport à la vie humaine. Ainsi, nous avons rencontré ce problème, aussi bien pour les concepts logiques, que pour les formes artistiques. Les créations finies sont ramenées partout ici à la vie dont elles sont issues et dans laquelle elles doivent exercer leur fonction précise. Pour fixer ces rapports, nous parlerons, pour plus de commodité, de *réduction anthropologique*. Les créations finies sont replongées ainsi dans la vivacité dont elles sont issues.

Cette pensée typique pour la philosophie de la vie dépasse déjà les limites de celle-ci et se situe, dans cette mesure, à l'intérieur d'un enchaînement philosophique plus général. Ainsi Feuerbach avait entrepris, dans son *Essence du Christianisme*, d'interpréter la religion en recherchant quels étaient les besoins de l'homme dont elle était issue, et il conçoit la représentation du divin comme la projection vers l'extérieur de l'essence interne de l'homme lui-même. Ainsi il souligne : « L'homme transpose son essence, d'abord hors de lui-même, avant de la trouver en lui-même. Sa propre essence est tout d'abord pour lui un objet, en tant qu'essence autre »<sup>25</sup>. Il s'agit, en partant de ce qui s'oppose à l'homme, sous l'apparence objective, de comprendre la subjectivité, ou, pour emprunter les propres termes de Feuerbach, « que ce qui, dans l'ancienne religion, apparaît comme quelque chose d'objectif, soit reconnu maintenant comme quelque chose de subjectif, c'est-à-dire que ce qui a été considéré et adoré comme divin soit reconnu comme quelque chose d'humain (VI, 16). Dans ce sens il définit lui-même sa tâche comme « *la dissolution de la théologie et sa transformation en anthropologie* (II, 245). Et Marx avait repris cette idée d'une manière identique : « L'homme ne se perd pas dans son objet, lorsque celui-ci devient pour lui un objet humain ou un homme objectivé. C'est seulement par la richesse de la substance humaine développée objectivement que la richesse subjective de [308/309] la sensualité humaine est... en partie développée, en partie créée » (I, 301-302).

Et ainsi, cette idée d'une réduction anthropologique de cette nature a été alors exprimée surtout par Nietzsche avec toute la clarté nécessaire, dans la *Volonté de puissance* : « Toute la beauté et la sublimité que nous avons accordées aux choses réelles et imaginaires, je veux les reprendre comme le bien et le produit de l'homme... Ce fut jusqu'ici son désintéressement suprême que d'admirer et d'adorer, tout en sachant dissimuler à ses propres yeux que c'était lui qui avait créé ce qu'il admirait » (XV, 241). Et récemment, lors de sa tentative de fonder une anthropologie philosophique, Plessner a attiré l'attention sur ce point de départ et souligné toute sa signification en tant que principe. « On découvre en l'homme le sujet, le créateur et le " lieu " productif de la naissance d'une civilisation »<sup>26</sup>. Il formule ceci comme « le principe de la relativation de toutes les sphères intemporelles d'une civilisation par rapport à l'homme, considéré comme source à l'horizon de l'histoire » (*ib.*).

Et cette idée se retrouve chez Dilthey sous une forme absolument correspondante. « Le point de départ situé dans la vie » signifie pour lui aussi que l'homme se considère comme le créateur de l'univers spirituel, et que celui-ci est donc son œuvre, qui ne peut être (comprise qu'en partant de lui. Ce retour de la vie finie à la vie créatrice de formes a été sans cesse formulé par Dilthey. C'est « la tendance à revenir de l'humanité, de l'esprit objectif qu'elle réalise, à ce qui crée, à ce qui confère une valeur, à ce qui agit, à ce qui s'exprime, à ce qui

<sup>25</sup> LUDWIG FEUERBACH, *Œuvres complètes*, éditées par W. Bolin et F. Jodl, Stuttgart, 1903, vol. VI, p. 16.

<sup>26</sup> HELMUT PLESSNER, *Puissance et nature humaine*, Berlin, 1931. Repris dans *Entre la philosophie et la Société*. Choix de travaux et de conférences, Berne, 1953, P- 249.

s'objective » (VII, 87 et sv). Dilthey veut également retransposer dans la vivacité spirituelle dont elle est issue, la réalité historico-sociale s'étendant d'une façon incommensurable (V, 265).

Toutefois malgré la rigueur avec laquelle le point de départ général d'une retransposition anthropologique peut être tracé ici, on n'en rencontre pas moins certaines difficultés lorsque l'on veut définir d'une façon plus complète la fonction vitale de ces différents domaines de la civilisation; et ce qui semblait se résoudre d'une manière satisfaisante pour l'historien procédant à un examen rétrospectif, change d'aspect dès que l'homme se voit placé devant la tâche qui consiste à réaliser une création. Cela conduit à une problématique qui s'est déjà imposée à nous par deux fois, en liaison avec la pensée de Simmel, et pour laquelle il nous faut revenir une fois de plus à lui. [309/310] Si la vie prend forme dans les grandes objectivations de la civilisation, ce qui constitue son caractère particulier, c'est que ces formes de l'expression de la vie, au moment où elles sortent de la vie et se trouvent alors en face d'elle comme quelque chose d'étranger, ne sont pas seulement un reflet de la vie qui reproduit en elle-même ses lois, mais elles développent en même temps, en les tirant d'elles-mêmes, des lois qui leur sont propres et qui ne sont pas celles de la vie. Ainsi, Simmel dit : « On peut formuler, presque comme une définition de la vie spirituelle, le fait que celle-ci produit quelque chose qui a sa signification et sa loi propre » (L. 25). C'est la *légalité propre* à toute création de la vie. Simmel parle ici, dans ce sens d'une *autonomie*. Ainsi, par exemple, (pour revenir sur des considérations antérieures) « l'étendue de la vérité est devenue maintenant absolument autonome en tant que science ». Ainsi, comme nous l'avons vu par d'autres exemples, l'art est devenu autonome d'une manière analogue.

Mais cette réalisation d'autonomie n'est pas un détachement de la vie qu'il conviendrait d'éviter; au contraire elle est nécessaire parce que ce n'est qu'en cela que les fonctions véritables en face de la vie peuvent parvenir à leur plein développement. C'est la raison pour laquelle Simmel souligne « que ces formes, dès qu'elles ont réalisé leur passage à l'autonomie, transforment leur domaine d'application d'une manière plus conséquente, plus durable, plus radicale que cela ne leur est possible dans leur fonction vitale (L. 75). Il n'est pas possible d'aborder ici la discussion violente que « l'autonomie de la pédagogie » a déchaînée en Allemagne. En réalité, il s'agit là aussi de la conséquence obligatoire du point de départ de la philosophie de la vie en ce qui concerne la pensée pédagogique qui veut se réaliser dans sa légalité propre par rapport à la vie de la communauté, et qui remplit ainsi, dans le sens le plus profond, sa fonction à l'égard de tout l'ensemble.

Simmel définit cette réalisation de l'autonomie comme le « *renversement de la forme* passant de son attitude vitale à son attitude idéale » (L. 39) : « Les formes ou fonctions que la vie a produites pour elle-même et par le jeu de sa propre dynamique finissent par devenir si indépendantes et si définitives, qu'inversement la vie est alors à leur service » (L. 38). Ainsi est mis en lumière un point important de la dynamique intérieure de la vie, et ceci avec une précision non encore atteinte ailleurs. Le jeu réciproque, entre l'importance immédiate qu'une réalisation revêt à l'égard de la vie et l'importance propre de cette réalisation elle-même, se manifeste dans l'autonomisation. En tant que telle, l'autonomisation ne doit cependant pas être condamnée comme un détachement de la vie; [310/311] au contraire, pour remplir comme il convient sa fonction dans la vie, cette réalisation doit développer son autonomie. Ici, à nouveau, en reprenant l'exemple de la connaissance, on peut répéter que, si l'exercice de la connaissance ne devait travailler que sur l'ordre de la vie, elle ne remplirait, à cause de cela, que très mal, sa fonction à l'égard de la vie. Ce n'est qu'au moment où elle se consacre à son objet pour lui-même qu'elle peut atteindre un degré de pénétration qui rend possible l'exercice de sa fonction profonde au profit de la vie. Mais, en même temps, son détachement du soubassement de la vie est consommé. Cela signifie qu'il n'y a pas, en somme, de limite que l'on puisse, à l'égard du contenu, fixer et par laquelle on pourrait empêcher de se retourner

contre la vie; au contraire, la même réalisation, qui permet en tout premier lieu de trouver la force de la connaissance, conditionne en même temps le relâchement du rapport existant avec la vie, et c'est seulement en remplissant cette double condition que la vie peut se développer. Mais c'est précisément ainsi que le *tragique* est devenu inévitable, tragique qui consiste dans le fait « que la vie se blesse souvent au contact de créations qu'elle a tirées d'elle-même sous la forme rigide et objective » (L. 98). L'expression proverbiale *fiât justitia, pereat mundus*, constitue, dans un autre domaine, l'expression de cette opposition inévitable entre la vie et le domaine objectif de la civilisation.

## IX. MORALE ET VIE

La tension particulière, à l'égard de toutes les créations objectives que la vie produit en partant d'elle-même, s'exprime de la manière la plus aiguë dans la vie pratique parce qu'elle y intervient alors de la façon la plus immédiate dans le rapport existant avec la *morale objective*. En procédant de là nous serons conduits jusqu'à un point encore plus profond du soubassement de la vie, point qu'il ne nous avait pas été encore possible d'atteindre en procédant de l'art ou de la connaissance. Pour cela nous reviendrons encore une fois sur le début de notre enquête. A l'origine de la philosophie de la vie, nous trouvons comme une des sources dont elle jaillit constamment, par suite d'une nécessité intérieure, la *rébellion* contre toutes les exigences morales reçues, parce que celles-ci sont ressenties comme quelque chose qui limite ou même réprime le libre développement de la vie. Au commencement de la philosophie de la vie on trouve régulièrement *le combat contre la morale* en général.

Si, pour un instant, nous jetons à nouveau un coup d'œil en arrière sur les origines historiques, nous trouvons cela déjà exprimé chez [311/312] Jacobi. Celui-ci anticipe ainsi sur les idées ultérieures : « la vertu de la véritable morale scolaire, bourgeoise et militaire... n'est pas autre chose qu'une sorte de brouillard qui voile toute nature extérieure légère des objets, telle que l'éclat, la couleur, la lumière et l'ombre » (I, 61 et sv.). C'est donc une attaque contre la morale moyenne qui égalise tout et pour qui tout ce qui détermine la réalité concrète individuelle n'est que : « nature extérieure légère ». Et ceci est exprimé d'une manière encore plus nette chez Herder, dans les parties constituant le début de son célèbre journal de voyage : « Tu as été vertueux : montre-moi tes vertus. Elles sont nulles; elles ne sont que néant; elles ne sont qu'un tissu de renoncements » (IV, 350). Ici, on en est donc parvenu à l'attaque totale de la morale. L'homme se plaint d'avoir manqué sa propre vie par sa soumission aux prescriptions morales de la Société, car celles-ci ne représentent pour le sentiment naissant de la vie que des restrictions qui empêchent le libre développement de la vie et par là, affaiblissent la vie; elles ne sont qu'un « tissu du renoncement », mais elles-mêmes ne constituent rien de positif qui puisse fournir un contenu à la vie et se révéler ainsi comme un enrichissement de la vie. Dans cette mesure, toutes les vertus, dans le sens de la morale traditionnelle, ne sont, pour Herder, que « nulles », et que « néant ».

Ainsi se trouve fourni le point de départ d'une critique de la morale qui se renouvelle d'une manière typique à l'intérieur de la philosophie de la vie. C'est certainement chez Nietzsche qu'elle est formulée avec le plus de passion et de conséquence. Chez lui, l'idée, qui commence déjà à s'exprimer chez Jacobi, est développée dans toute son étendue. C'est l'idée d'une *morale grégaire*, qui n'est issue que de l'instinct égalitaire de la grande masse et qui, dans ce sens, ne considère tout comportement de l'homme que du point de vue de son caractère utile ou nuisible à la masse; c'est donc l'idée d'une morale qui estime le médiocre et refuse tout ce qui est grand et particulier. Et Nietzsche s'élève avec une violence extrême contre la morale traditionnelle : « Toute la morale de l'Europe — dit-il — a pour base l'utilité par rapport à la masse grégaire » (XV, 347). L'instinct de la masse grégaire apprécie l'état de médiocrité, et,



ce qui est médiocre, comme ce qu'il y a de plus sublime et de plus précieux». Tout *Zarathoustra* est traversé par les attaques passionnées dirigées contre les conceptions morales en vigueur. L'idée qui se présente constamment tend à prouver que la morale est devenue une puissance ennemie de la vie et qu'il importe pour cela de libérer la vie de la morale. Ainsi Nietzsche dit expressément : « les jugements moraux [312/313] portant sur des valeurs constituent des condamnations, des négations; la morale se détourne de la volonté d'exister » (XV, 148).

Il en résulte alors pour Nietzsche un violent refus de la morale. Avec une fière conscience de sa supériorité, il se qualifie lui-même & *immoraliste*. Il déclare, à certain moment, à propos de lui-même: «( J'ai choisi pour moi le terme d'immoraliste comme distinction honorifique » (XV, 122). Cet « immoralisme » est, comme tel, une expression typique du point de départ de la philosophie de la vie. Il se présente constamment, à la suite de Nietzsche (cfr. « l'Immoraliste » de Gide), mais il a non moins constamment provoqué une réaction obstinée (comme déjà, chez Jacobi, l'*Allwill* qui exprime la même tendance)<sup>27</sup>.

Toutefois, on se méprendrait totalement sur la signification de cet « immoralisme » de la philosophie de la vie, si on le considérait dans le sens d'un refus de toute exigence morale à l'égard de l'homme et comme un blanc-seing à tous les méfaits. Déjà Nietzsche avait adopté, dans un passage connu de son œuvre, une attitude défensive contre une interprétation de cette nature : « Tu te dis libre ? C'est ton idée de domination que je veux entendre et non pas la déclaration que tu t'es libéré d'un joug... Libre de quoi? Qu'est-ce que cela fait à Zarathoustra? Mais ton regard doit m'annoncer clairement à quelle fin tu es libre » (VI, 92). Ce qui est exigé ici c'est, si on l'examine plus profondément, le refus d'une morale, de celle qui est en vigueur, en faveur d'une autre morale, nouvelle et plus sévère, même si celle-ci est d'abord difficilement concevable et ne peut pas être encore désignée par ce terme de « morale » que l'usage a affaibli et rendu suspect. Le combat mené contre la morale n'est donc lui-même que l'aspect négatif d'une nouvelle moralité, et il s'agit d'élaborer les traits positifs de cette éthique de la philosophie de la vie.

Les valeurs positives sont d'abord celles d'une nouvelle *originalité*; et d'une nouvelle *immédiateté* de la vie. Dans le retour à la nature de Rousseau cette nouvelle direction qu'on a prise est déjà nettement préfigurée et elle se maintient sous des traits typiquement palingénétiques jusqu'au mouvement de la jeunesse moderne, par exemple. L'existence, sous la forme d'une civilisation extérieure, apparaît, comme telle, sous l'aspect d'un état d'aliénation et de solidification dans lequel la vie primitive est affaiblie ou totalement morte. La vie, dans ses débuts, apparaît par contre comme non encore solidifiée, comme encore authentique et forte. On la trouve dans l'existence non encore corrompue des gens du peuple aux [313/314] époques primitives de l'évolution historique, et même dans la préhistoire. La découverte du chant populaire par Herder, puis le retour aux formes du pré-classicisme grec, opéré par Nietzsche, et enfin le tableau du « pélagisme » conçu à la manière d'une vision par Klages — tout cela ne constitue que des exemples pris au hasard pour illustrer le même trait unique de l'appréciation: à savoir celle du retour à l'origine.

Immédiatement en liaison avec cela, vient ensuite l'exigence *d'authenticité et de vérité intérieure* en opposition à toute apparence extérieure. C'est précisément en partant de cet aspect que commence constamment la critique de la Société : « J'ai toujours l'impression que des personnages vivants se déguisent en poupées... pour jouer un rôle parmi des marionnettes », constate déjà Jacobi (V, 45). Et lorsque, plus tard, le mouvement de la jeunesse allemande déclare dans la « formule de Meissner » qu'elle veut mener sa vie indépendamment de la tradition et de l'opinion publique, dans une véridicité intérieure et sous sa propre responsabilité, c'est là encore, l'expression de la même éthique appartenant typiquement à la

<sup>27</sup> *Allwill* signifie littéralement: «veut tout».

philosophie de la vie. Il s'agit en général de l'opposition entre ce qui a été emprunté à l'extérieur et ce qui s'est créé intérieurement d'une manière indépendante. Et on peut dire que, partout où s'élève un mouvement contre ce qui est venu de l'extérieur, partout où le problème de l'appropriation intérieure se pose, et en général partout où l'authenticité devient l'étalon décisif des valeurs, ce sont les impulsions de la philosophie de la vie qui interviennent, d'une manière consciente ou inconsciente.

En troisième lieu, la volonté *d'intensification de la vie* vient se joindre d'une manière indissoluble à la volonté d'originalité et d'authenticité. La vie comporte des degrés dans son intensité, depuis la méprisable existence de la masse des sédentaires jusqu'à la grandeur de l'homme exceptionnel, dominant, du génie (sous ses différentes formes). Et la vie la plus nourrie, intensifiée à l'extrême, apparaît comme la vie la plus élevée. C'est là la « densité de vie » dont parle Saint-Exupéry<sup>28</sup>.

C'est pour cette raison qu'on donne son accord en partant de là à tout ce qui peut augmenter l'intensité de la vie, même à la souffrance et à la douleur, même au danger et à la mort. C'est chez Nietzsche que ces traits essentiels sont à nouveau réunis sous la forme la plus nette : « La *douleur* est productive », dit-il (IX, 191). « La grande douleur est l'ultime libératrice de l'esprit » (V, 8). Le *danger* est, en particulier, mis constamment en relief par Nietzsche comme la caractéristique de la vie intensifiée. [314/315] « Vivre, en général, signifie être en danger » (I, 414). C'est la raison pour laquelle il n'affirme pas seulement que le danger est un mal nécessaire mais qu'il exige en outre sans détour, en des formes constamment renouvelées, la « vie dangereuse » ; il exige que l'on « préfère le danger à la sécurité » (XVI, 313). La vie en danger est pour lui « la vie ayant atteint son potentiel ». Ainsi, dans le passage connu de *La gaie science*, on lit : « Des hommes plus en danger, des hommes plus féconds, des hommes plus heureux. Car... le secret pour récolter la plus grande prospérité et la plus grande jouissance de l'existence c'est de vivre dangereusement. Construisez vos villes près du Vésuve! Vivez en guerre avec vos semblables et avec vous-mêmes » (V, 215).

C'est une déclaration tout à fait identique que l'on trouve chez Saint-Exupéry (pour ne citer, ici encore, qu'un seul exemple parmi beaucoup d'autres) : « Il ne s'agit pas de vivre dangereusement. Cette formule est prétentieuse. Les toréadors ne me plaisent guère. Ce n'est pas le danger que j'aime. Je sais ce que j'aime. C'est la vie »<sup>29</sup>. Cette formule s'écarte certes, de celle, dégénérée et douteuse, qui consiste dans la jouissance du danger pour lui-même, et qui n'est pas moins pernicieuse que « l'art pour l'art »; elle se rattache au contraire à la vie; mais il faut, pour l'amour de la vie, qu'on affirme la nécessité du danger, sans lequel la vie ne peut pas se développer.

Ainsi la *mort* peut apparaître précisément comme ce qui fait jaillir de la vie engourdie la plus grande intensité. C'est la raison pour laquelle Hofmannsthal dit: « En une heure tu peux faire jaillir de la vie plus de choses que la vie tout entière ne pouvait en contenir »<sup>30</sup>.

Comme quatrième principe de l'évaluation morale on pourrait enfin ajouter ici encore celui de la *noblesse* (avec son contraire la bassesse) telle qu'elle est adjointe à la couche « vitale » des valeurs pour Max Scheler, qui, par ailleurs, adopte à l'occasion une position voisine de celle de la philosophie de la vie »<sup>31</sup>. Ceci aurait une relation étroite avec ce que Nietzsche propose comme type idéal de l'homme « distingué » (particulièrement dans la « volonté de puissance »). En général, l'idée d'une *hiérarchisation croissante* paraît liée étroitement au point de départ d'une telle éthique. Jusqu'à la *Citadelle* de Saint-Exupéry les philosophes de la vie

<sup>28</sup> SAINT-EXUPÉRY, *Pilote de guerre*, p. 105.

<sup>29</sup> ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY, *La Terre des hommes*, Paris, 1931, p. 179 et sv.

<sup>30</sup> HUGO VON HOFMANNSTHAL, *Les poèmes et petits drames*, Leipzig, 1930, p. 130.

<sup>31</sup> MAX SCHELER, *Le formalisme dans l'éthique, et l'éthique matérielle des valeurs*, 5<sup>me</sup> éd., Halle sur Saale, 1927, p. 105 et sv.

insistent constamment sur cette hiérarchisation humaine croissante. [315/316]

Toutes les déclarations qui, auparavant, s'étaient présentées comme des déterminations générales de la vie, se voient conférer en même temps, en partant d'ici, une accentuation éthique marquée: la solidification, le caractère mort, constituent le siège effectif du mal; et la vivacité réalise, en face d'eux, la valeur suprême.

Cette vie pleine, primitive et vivante, se définit alors d'une manière positive par la *passion*. Là aussi les origines remontent au *Sturm und Drang*. Ainsi, on trouve déjà dans les *Jumeaux* de Klinger : « Ah ! Comment ordonner la répression d'une telle passion, alors qu'elle est le plus grand ressort de notre être! alors qu'elle fait jaillir de nous tout ce que nous pouvons devenir ! ». Et Jacobi dit ensuite, sous une forme positive : « Nous avons besoin de sentiments forts, d'émotions vives, de passions » (I, 187). « C'est une pompe destinée à lui injecter le sang dans les veines, mais non un cœur que possède dans son sein celui qui sur cette terre peut disposer son âme au repos constant de ses sentiments et trouver alors la satisfaction de ses vœux. Et on prétend alors qu'un tel être est heureux! » (I, 186). Et enfin, chez Goethe, on trouve dans *Werther*: « Je me suis trouvé plusieurs fois dans un état d'ivresse; mes passions ne furent jamais bien loin de la folie et je ne m'en repens pas, car j'ai appris à saisir en l'expérimentant à ma propre échelle pourquoi il a fallu de tous temps qu'on fasse passer pour ivres ou pour fous tous les hommes extraordinaires qui ont créé quelque chose de grand ou quelque chose qui paraissait impossible». Et plus loin: «L'homme n'est qu'un homme et le peu d'intelligence qu'on peut avoir n'entre que très peu, ou même pas du tout, en ligne de compte lorsque la passion se déchaîne et lorsque les limites de son humanité oppriment l'individu». Un trait commun apparaît d'une manière très visible derrière ces différentes formes d'expression. Il semble mesquin et inutile de vouloir dominer la vie en partant de la raison; la vie apparaît bien plutôt comme une force élémentaire qui entraîne l'homme avec elle et l'homme n'est grand que précisément dans la mesure où il s'abandonne à la passion de sa vie. La force des passions a le même sens que la force de la vie. « Tes vertus sont issues de tes passions », dit encore Nietzsche pour la même raison (VI, 50).

L'éthique qui se développe en partant d'une position fondamentale de cette nature est donc une éthique de la surabondance et de l'enthousiasme; elle n'économise pas les forces personnelles mais, au contraire, elle s'abandonne sans réserve. De là vient qu'il s'agit toujours, pour l'homme, de *tout ou rien* dans son activité. Déjà on lisait dans l'*Allwill* de Jacobi: ce II est tout entier dans son objet» (I, 212). «Il met en jeu la totalité de sa personne pour atteindre chacune des fins qu'il poursuit. [316/317]

Quiconque gagnerait contre lui ne gagnerait jamais rien de moins que sa vie entière » (I, 99). Et Klinger de dire, à son tour : « Chacun était entièrement ce qu'il devait être »<sup>32</sup>.

C'est dans ce sens que Nietzsche développe l'image de sa « *vertu dispensatrice* » : « La plus haute vertu est extraordinaire et sans profit... une vertu dispensatrice constitue la plus haute des vertus » (VI, 116). C'est donc une vertu qui peut se prodiguer en partant de la surabondance, de même que, d'une manière générale, l'éthique de la philosophie de la vie est celle de la vie débordante. Lorsque, plus tard, Sartre dira: « Ce qui compte, c'est seulement l'engagement total », c'est au fond, sous la forme de la culmination existentialiste, la même idée qui découle de ce qui précède<sup>33</sup>.

Cette forme culminante de l'éthique de la philosophie de la vie s'incarne chez Nietzsche dans l'idéal du *surhomme*. Il est utile que nous nous arrêtons un peu à celle-ci pour rendre visible la possibilité générale de réalisation d'une éthique de la vie qui s'exprime en lui. La base se situe à nouveau dans le caractère général de la vie (que l'on qualifie aujourd'hui volontiers

<sup>32</sup> KLINGER, endr. cité, acte I, scène I.

<sup>33</sup> J.-P. SARTRE, endr. cité, p. 6a.

d'ontologique, bien que ce terme soit trompeur), dans sa mobilité, qui ne parvient jamais à la stabilité d'un état fini, et qui tend toujours à se surpasser. Lorsque Nietzsche déclare : « Vivre — cela signifie détacher constamment quelque chose de soi-même » (V, 68) cela est valable également pour l'état atteint chaque fois par lui. La vie est « ce qui doit se surmonter soi-même » (VI, 167). « La vie tend à s'élever, et en s'élevant à se surmonter » (VI, 147). Dans cet empire exercé sur soi-même la vie se détache constamment de l'état passé et du présent, ceci dans l'intérêt de l'état futur. « Et même si toutes les échelles viennent à te manquer il faut que tu apprennes à monter sur ta propre tête... sur ta propre tête pour sauter par-dessus ton propre cœur » (VI, 224).

L'expression la plus puissante de ce mouvement qui doit constamment se surmonter soi-même se trouve dans les paroles que Nietzsche emploie dans le Prologue du *Zarathoustra* pour parler du surhomme: (( L'homme est une *corde tendue entre l'animal et le surhomme* », et plus loin: « il est un pont non pas une fin », « il est un passage à un état supérieur et en même temps un échec » (VI, 16). Il est dit expressément : « L'homme est quelque chose qu'il faut surmonter » (VI, 51; cfr. 289).

On a souvent mal interprété ces déclarations que l'on considérait comme étant conçues dans le sens de l'évolution historique, comme si le [317/318] surhomme était le but qu'une évolution, partant de l'animal et dépassant l'homme, devait atteindre dans un avenir lointain, imprécis, et comme si la tâche de l'homme actuel consistait à se préparer à atteindre ce but lointain. En réalité ces phrases tendent à exprimer quelque chose au sujet de la *destination essentielle* de l'homme, c'est-à-dire l'homme tel qu'il est aujourd'hui. Ce n'est pas le surhomme qui est le point important mais la détermination essentielle de l'homme qui consiste en ceci: il faut qu'à chaque instant de son existence il se dépasse lui-même.

Simmel, qui a si souvent éclairé de la façon la plus lumineuse la structure conceptuelle de ces rapports, parle ici d'une « *transcendance* » de la vie, et plus précisément d'une « *transcendance opérant sur elle-même* », d'un « dépassement de soi-même réalisé par la vie spirituelle » (L. 7). Il souligne, en se référant expressément à Nietzsche, le lien existant entre la destination de l'être et l'exigence du devoir : « C'est seulement par ce mouvement dans la transcendance de soi-même que l'esprit se révèle être tout simplement le principe vivant. Cela se continue dans le domaine de l'éthique par l'idée se présentant constamment sous des formes diverses que le devoir moral de l'homme consiste à se surmonter lui-même ». Et il souligne expressément que ce dépassement ne consiste pas dans un passage à un état de l'au-delà, pour y atteindre ensuite le repos, mais au contraire qu'il doit constamment renouveler ce mouvement de la vie. La « transcendance », souligne Simmel, doit être conçue « comme l'être immanent de la vie » (L. 7). La transcendance ne vise à atteindre aucun but que l'on puisse indiquer séparément; c'est au contraire le mouvement de l'acte de transcendance qui constitue le but à atteindre. Et c'est encore ce que Rilke pense lorsque dans ses *Sonnets à Orphée*, il dit de ce dernier : « Il obéit en dépassant »<sup>34</sup>.

L'expression de ce mouvement se transcendant lui-même et se dévorant en même temps lui-même est fournie alors chez Nietzsche par la *flamme*. Ainsi on trouve dans une poésie: « Insatiable comme la flamme, je brûle et me consume. Tout ce que je saisis est lumière, tout ce que j'abandonne est charbon. Je suis certainement une flamme » (V, 30). Et dans ce sens on trouve expressément dans *Zarathoustra* : « Il faut que tu veuilles te consumer dans ta propre flamme: comment veux-tu te renouveler si tu n'es pas devenu auparavant cendre? » (VI, 94). C'est dans ce sens que les deux définitions réalisées par les termes « un passage à un état supérieur est un échec » sont nécessairement reliées l'une à l'autre (VI, 24). [318/319]

<sup>34</sup> R. M. RH,KE, *Œuvres complètes*, vol. 3, p. 317.

## X. - LE SOUBASSEMENT PANTHÉISTE

Au cours des recherches effectuées jusqu'ici un trait panthéiste particulier nous est apparu constamment, trait qui paraît lié nécessairement à l'essence même de la philosophie de la vie.

Tantôt il s'exprime sous la forme d'un panthéisme expressément déclaré et conscient, tantôt il continue à constituer une base, sous la forme d'un panthéisme caché, même là où le penseur en question n'a même pas conscience de son existence. Ce panthéisme se manifeste déjà dans l'imprécision particulière du concept de base qu'est « *la vie* » ; car ainsi ce n'est pas la vie de l'individu qui est considérée comme l'élément primaire, mais une vie plus générale englobant l'individu et le gouvernant intérieurement. L'individu se sent porté par une *vie universelle* qui l'enserme.

De là résulte un double rapport à l'égard de la vie. D'un côté, c'est la *puissance obscure et gigantesque* que l'homme ne peut ni dominer, ni pénétrer du regard, et dont il se trouve être la proie. C'est là le caractère énigmatique de la vie qui opprime l'homme et l'ébranlé. Ainsi, par exemple, on trouve chez Jacobi cette pensée provenant encore entièrement de la clarté du Siècle des Lumières et de l'effroi ressenti devant cette nouvelle obscurité: « Oh! humanité, quel sphinx dévorant cœur et entrailles tu es avec tes énigmes » !<sup>35</sup>. Et ainsi cette idée revient constamment jusqu'à Dilthey, par exemple : « L'énigme de la vie : c'est là le seul objet sombre et effrayant de la philosophie... le visage de la vie elle-même... ce sphinx au corps d'animal et au visage d'homme » (VIII, 140).

Et cependant cette vie inquiétante n'est pas considérée comme une puissance tout simplement menaçante et hostile qui menace d'anéantir l'homme; au contraire, celui-ci se sent en même temps entraîné par elle comme une parcelle de cette vie débordante de puissance. Et de là résulte, depuis le début du *Sturm und Drang*, un *enthousiasme* particulier de la vie réapparaissant constamment, depuis lors, sous diverses formes. Déjà, Jacobi disait à ce sujet: « Si je pouvais te communiquer ce message! T'enseigner à vivre cette vie infinie » ! (I, 198). C'est l'ivresse de l'enthousiasme qu'on ressent en sortant des limites accidentelles de l'individualité et en se développant au sein d'un ensemble plus vaste. [319/320]

Nietzsche a spécialement souligné cela comme l'expérience primitive du dyonisiaque (expérience qui est déjà effleurée dans la philosophie artistique). Car son opposition entre le dyonisiaque et l'apollinien n'est pas autre chose, en définitive, qu'une interprétation particulière de l'opposition que nous connaissons déjà et qui réside entre la raison et la vie, entre l'esprit et l'âme. C'est dans cet enchaînement d'idées qu'il écrit: « Par la magie du dyonisiaque ne se réalise pas seulement à nouveau l'union entre l'homme et son semblable, mais la nature aliénée, hostile et subjuguée y fête également sa réconciliation avec l'enfant prodigue qu'est l'homme. Maintenant, par l'Evangile de l'harmonie universelle, chacun se sent non seulement uni, réconcilié, fondu avec son prochain, mais il a en outre l'impression de ne former qu'un seul être avec lui, comme si le voile de Maja était déchiré et ne volait plus qu'en lambeaux autour de cette mystérieuse unicité primitive » (I, 24 et sv.).

Dans *Zarathoustra* cette même idée revient également sous une forme plus développée. Il existe un rapport à double aspect et particulièrement attirant avec la vie. Car celle-ci est extrêmement puissante et menaçante et cependant elle est également séduisante. C'est la raison pour laquelle Nietzsche compare « l'amour de la vie » à « l'amour éprouvé pour une femme dont on doute » (V, 9). Et même Nietzsche considère la vie, d'une manière générale et constante, comme une femme et cette assimilation est peut-être particulièrement apte à rendre saisissable le rapport existant entre lui et la vie. Ainsi dans *La gaie science*, on lit, dans un passage intitulé « Vita femina » : « C'est peut-être là le charme le plus fort de la vie: elle est

<sup>35</sup> JACOBI, *Œuvres posthumes*, éditées par R. Zoepfritz, Leipzig, 1869, vol. I, 124.

recouverte d'un voile tissé d'or et composé de belles possibilités, et qui est en même temps prometteur, plein de réticences, pudique, moqueur, pitoyable, séduisant. Oui, la vie est une femme » (V, 264). C'est le caractère d'attrance mystérieuse et en même temps insaisissable de la vie.

C'est de cet enchaînement qu'émanent alors dans *Zarathoustra* ces appels enthousiastes à la vie personnifiée : « J'ai plongé récemment mon regard dans le tien, oh vie, c'est de l'or que j'ai vu luire dans ton œil plein de nuit. Mon cœur s'est arrêté de battre dans cette volupté. J'ai vu luire une nacelle d'or sur des eaux nocturnes. Une balancelle d'or sombrant, s'enfonçant, mais à nouveau attirante » (VI, 328). Et, à un autre endroit: « J'ai plongé récemment mon regard dans le tien; oh vie! Et j'ai eu l'impression de sombrer dans l'insondable! Mais tu m'as tiré dehors par une ligne d'or, tu as ri d'une façon moqueuse, lorsque je t'ai appelée insondable. C'est le langage que tiennent les poissons, dis-tu; ce qu'ils ne [320/321] peuvent pas sonder est insondable! Mais je suis versatile et sauvage, et en toute chose une femme, et non une femme vertueuse » (VI, 157).

Si nous essayons de dégager du langage poétique les définitions intellectuelles, nous découvrons en partie les caractères que nous connaissons déjà: la versatilité et le changement, par opposition à l'être demeurant toujours identique; l'aspect sauvage et dangereux, l'excès de puissance, et l'élément énigmatique de la vie duquel émane une attrance particulière. Mais surtout c'est le *caractère insondable*, qui est mis ici en relief avec insistance, c'est-à-dire la profondeur dont on ne peut pas toucher le fond. Mais que signifie cette profondeur ? D'un côté elle est insondable par l'entendement et, dans cette mesure, c'est le vieux principe de l'irrationalisme, selon lequel la vie ne peut pas être épuisée par les moyens grossiers des concepts intellectuels. Dans cette mesure le caractère insondable de la vie est fondé sur l'insuffisance des possibilités de la connaissance humaine et il entre dans l'enchaînement que nous avons déjà développé à ce sujet. On ne voit pas, dans ce passage, si la vie, possède en soi, un fond; mais l'allusion moqueuse aux poissons, « ce qu'ils ne sondent pas est insondable », semble indiquer que Nietzsche a présupposé un fond de cette nature. Toutefois, dans le mot « insondable » apparaît en même temps un sens plus profond: le terme pris, non pas au sens de la critique de la connaissance, mais comme une pure détermination de l'être, est ici l'expression du *caractère créateur de la vie*. Déjà le fait de rechercher un fond est une fausse objectivation de la vie, puisque la vie est elle-même précisément une *source* qui tire constamment de nouvelles possibilités d'elle-même et qui, comme telle, ne peut pas avoir de fond. Il nous faudra revenir sur cet enchaînement et l'examiner plus à fond. Provisoirement, il s'agit de rendre saisissable la conception panthéiste enivrante qui se manifeste également chez Nietzsche dans son concept de la vie.

C'est d'une manière tout à fait identique que la vie est conçue aussi chez Bergson. Il dit également : « Pourtant un fluide bienfaisant nous baigne, où nous puisons la force même de travailler et de vivre. Dans cet océan de vie, où nous sommes immergés, nous aspirons sans cesse quelque chose, et nous sentons que notre être, ou du moins l'intelligence qui le guide, s'y est formé comme une espèce de solidification locale » (EC. 200). C'est le même enthousiasme de la vie par lequel il se sent porté. Et « l'Erôs cosmogonique » de Klages par lequel il se sent lié à l'ensemble de la terre n'est en quelque sorte qu'une nouvelle forme donnée à l'idée fondamentale, toujours identique de la philosophie de la [321/322] vie<sup>36</sup>. C'est le sentiment renouvelé, partant d'une union harmonieuse de la vie individuelle avec l'ensemble général.

Et il en découle, encore, un sentiment de proximité et d'intimité avec toute vie individuelle qui est en même temps une partie constitutive de cette même vie générale. « La vie s'écoule à travers toutes les choses; en chacune d'elles vit un esprit qui tend à se mêler au nôtre », dit

<sup>36</sup> LUDWIG KLAGES, *Sur l'Erôs cosmique*, 3<sup>e</sup> éd., Iena, 1930.

déjà Jacobi<sup>37</sup>. La vie considérée comme un *courant* qui porte chaque individu et qui, en même temps, l'entraîne sans résistance possible, voilà l'image qui revient toujours et d'une manière typique et qui est constamment aussi représentée sous une forme symbolique dans la poésie<sup>38</sup>. Toutefois, il ne nous est pas possible de nous consacrer plus longtemps à l'étude des nombreux parallèles qu'on peut découvrir ici dans la poésie. Ce soubassement panthéiste se manifeste jusque dans les questions de méthode, et là on n'en a plus conscience comme tel. Lorsque Dilthey et, avec lui, d'une façon plus générale, toute la conscience historique du XIX<sup>e</sup> siècle pensait pouvoir comprendre tout l'univers de l'esprit jusqu'au fond, c'est-à-dire les créations des peuples les plus divers et des époques les plus variées, il se fondait certes, en se bornant à l'univers humain, sur cette même idée d'harmonie.

Cette idée d'une vie universelle, se trouvant à la base de toute vie individuelle, tend nécessairement d'elle-même à s'élaborer en *systèmes métaphysiques* déterminés, et ceux-ci, pour la même raison, se retrouvent, lorsqu'ils sont parvenus à une plus ou moins grande précision, sous des formes apparentées entre elles, chez les différents penseurs de la philosophie de la vie. Ainsi, chez le jeune Nietzsche, c'est la pensée commençant à se manifester dans la citation faite plus haut et portant sur « l'unicité primitive » qui serait en même temps « douleur primitive » et « contradiction primitive » (surtout IX, 198 et sv.). Dans son évolution ultérieure, c'est ensuite particulièrement la « volonté de puissance » qui, non seulement dominerait la vie humaine, mais aussi, par-delà celle-ci, serait le principe de toute réalité, de la nature organique et même de la nature inorganique. La pensée de Bergson qui se rapporte à l'élan vital, traversant tout et créant constamment de nouveaux mondes, est identique: « L'univers — enseigne-t-il, — n'est pas fait, mais se fait sans cesse. Il [322/323] s'accroît sans doute indéfiniment par l'adjonction de mondes nouveaux » (EC. 246). Bergson conçoit ainsi l'élan vital comme une « exigence de création » (EC. 255). Seul Dilthey échappe à ces exagérations des conséquences du système par une limitation plus prudente (et qui fixe d'ailleurs ses bornes); il s'en tient à l'univers historique humain, et dans cette mesure il subsiste en lui, qui est, dans le temps, le plus ancien représentant de ce mouvement de la philosophie de la vie, un trait de la pensée positiviste et anti-métaphysique en provenance du milieu du siècle dernier.

L'élaboration des idées métaphysiques, qui demeure très différente chez chacun des divers penseurs, ne peut guère être esquissée ici, même sommairement. Il s'agit de perspectives qui sont suggérées entre elles par le principe de la philosophie de la vie, mais qui, d'autre part, dépassent ensuite celui-ci par le jeu du rêve et qui, pour cette raison, n'ont d'importance pour nous que par ce que ces éléments, qui sont ainsi projetés dans le macrocosme, rendent clair comme traits caractéristiques de leurs auteurs. Considérés sous cet aspect, nous allons esquisser au moins trois de ces systèmes qui sont particulièrement riches d'éclaircissements pour la compréhension de la systématique de la philosophie de la vie, et particulièrement pour la tension existant entre la vie et les formes dans lesquelles elle prend consistance.

Bergson conçoit la matière comme un processus de solidification de la vie qui, à l'origine, est libérée de la matière; il tente de rendre ce processus plausible par analogie, en le comparant à la manière dont nous, les êtres humains, nous ressentons le relâchement et la fatigue. Ainsi la vie lui « apparaît globalement comme une onde immense qui se propage à partir d'un centre et qui, sur la presque totalité de sa surface, s'arrête » (EC. 269). C'est seulement l'homme qui indique, pour lui, dans l'ensemble du cosmos, l'endroit où le mouvement vital continue à l'infini, d'une manière qui peut être, en quelque sorte, transformée ou limitée. Ainsi naît chez

<sup>37</sup> FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Correspondance choisie*, éditée par R. Roth, Leipzig, 1925-27, vol. I, p. 233.

<sup>38</sup> Au sujet de la vie considérée comme un courant par Eichendorff, cfr. mon étude dans *Inquiétude et Sécurité dans l'image de l'Univers présenté par les poètes modernes*, 1953, p. 233.

lui une image grandiose de l'enchaînement total de la vie : « Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort » (EC. 273).

Si, chez Bergson, la matière et la vie sont ainsi les deux pôles entre lesquels les processus de solidification et de revivification est possible en un passage constant de l'un à l'autre, Klages reprend cette opposition [323/324] sur une tout autre base. D'après lui, l'esprit est un principe, existant hors du cosmos, qui a pénétré à un certain moment dans la « cellule vitale », composée du corps et de l'âme. C'est dans ce sens qu'il souligne que le corps et l'âme sont des pôles de la cellule vitale, indissolublement liés, entre lesquels l'esprit s'insère de l'extérieur comme un coin, en s'efforçant de les diviser (A. 7). Pour Klages l'âme et l'esprit sont tout simplement opposés, l'esprit est tout simplement l'ennemi de la vie, de sorte qu'il ne subsiste aucune possibilité de surmonter fructueusement cette opposition, mais seulement *le processus de décomposition*, au cours duquel le corps et l'âme se séparent et, enfin, périssent tous deux. Ainsi Klages souligne : « L'essence du processus historique de l'humanité (appelé aussi progrès) est le combat mené victorieusement par l'esprit contre la vie avec, comme aboutissement logique prévisible, l'anéantissement de cette dernière » (A. 69). L'histoire est donc pour lui le processus d'une destruction croissante et inéluctable de la vie par l'esprit; celle-ci doit se terminer un jour par la ruine totale de l'humanité.

C'est dans cette vision pessimiste du monde, dans la conviction de la fin imminente de l'histoire, que Klages se trouve en contact avec des idées identiques appartenant à la philosophie de la vie qui furent émises par son contemporain Spengler dans le *Déclin de l'Occident*<sup>39</sup>. Cet accord n'est pas étonnant, car il existe d'une manière générale une parenté étroite entre le concept de civilisation, orienté chez Spengler vers la biologie, et les idées de la philosophie de la vie. Dans sa vision « morphologique » de l'histoire, Spengler considère les civilisations comme des organismes qui se développent, poussés par une nécessité intérieure, et qui, ensuite, périssent. Il interprète le temps présent comme l'époque où une civilisation périclète d'après des lois inéluctables, et il ne voit pour elle qu'une chance de salut, celle qui consiste, après la perte des possibilités créatrices effectives, à saisir les possibilités de la vie qui subsistent dans la civilisation matérielle, dans la technique et dans la politique. C'est dans ce sens qu'il souligne : « Quiconque ne conçoit pas que rien ne peut être changé dans cette issue, qu'il faut vouloir ceci ou rien, doit renoncer à comprendre l'histoire, à vivre l'histoire, et à créer l'histoire » (I, 52).

C'est d'une tout autre manière que procède Scheler. Lui aussi part, nous l'avons dit, d'une opposition entre l'esprit et la vie, mais il voit là une tâche, celle qui consiste à réaliser l'interpénétration de l'esprit et de la vie, et il compare l'élan aveugle qui fait partie de la vie, à la vapeur dont la pression doit permettre à l'esprit de réaliser ses fins. Ce point de [2324/325] départ se réalise également chez Scheler aussitôt en un principe cosmique et conduit enfin à l'idée très discutée d'un « dieu qui devient ». Le fond même de l'univers est, pour Scheler, impuissant de par son origine même. « Il faudrait que le fond des choses, s'il voulait réaliser sa *deitas*, c'est-à-dire la plénitude des idées et des valeurs résidant en elle, freinât l'élan créateur du monde pour se réaliser lui-même par le processus temporel de l'univers »<sup>40</sup>. Dans cette évolution, l'homme occuperait une place centrale (exactement comme chez Bergson). Chez Scheler, il en est de même : seule la vie est créatrice (plus spécialement son degré inférieur, c'est-à-dire l'élan auquel Scheler réduit ici la vie); l'esprit est, en lui-même, impuissant. Mais par le fait que Scheler, en se fondant sur une séparation de principe entre la

<sup>39</sup> OSWALD SPENGLER, *Le déclin de l'Occident*, tome I, Munich, 1919, tome II, 1922.

<sup>40</sup> MAX SCHELER, *La place de l'homme dans le Cosmos*, Darmstadt, 1928, p. 92.



vie et l'esprit, transpose la « plénitude des idées et des valeurs » uniquement du côté des idées où elles se trouvent préfigurées en des formes temporelles éternelles, le caractère créateur particulier à la vie est perdu et est réduit à la seule réalisation de plans préétablis. Dans cette mesure, malgré tout le rapprochement à l'égard de la philosophie de la vie qui caractérise sa philosophie de ses dernières années, Scheler demeure, en dernière analyse, dans le cadre de sa première pensée *a priori*; il ne peut donc être pris en considération que comme exemple et on ne peut pas le faire entrer réellement dans le domaine de la philosophie de la vie.

## XI. QUESTION DE MÉTHODE

Maintenant que nous avons parcouru le domaine de la philosophie de la vie dans ses directions les plus importantes et que nous avons pris connaissance des problèmes qui en découlent, il est nécessaire que nous donnions une idée claire du procédé méthodologique qui y est utilisé. Les adversaires de la philosophie de la vie reprochent, constamment, de manquer de discipline méthodique et: L'hostilité nettement déclarée à l'égard de la méthode rationnelle abstraite, ainsi que la forme fréquemment relâchée de ses aphorismes (comme chez Nietzsche) peuvent fournir une sorte de justification à ce reproche. En réalité la philosophie de la vie a développé, en partant de ses propres hypothèses, ses propres formes de processus méthodique; celles-ci comportent des conséquences très précises et même très étendues. Il s'agit donc de les mettre clairement en lumière.

Déjà la déclaration selon laquelle la vie est un terme ultime, derrière lequel la pensée ne peut pas rechercher un support de base, conduit à une [325/326] série de conséquences importantes qui déterminent le processus de toute philosophie de la vie, et au sujet de laquelle ses différents représentants s'accordent, à moins d'être inconséquents. La première de ces conséquences peut être définie comme le *caractère d'en deçà* de toute interprétation de l'univers par la philosophie de la vie. Mais ce caractère ne doit être conçu tout d'abord que comme un principe méthodique à l'intérieur de la philosophie de la vie (c'est-à-dire, en principe, comme compatible avec une croyance en un dieu transcendant, aussi longtemps qu'il n'est pas fait appel à celui-ci pour servir de base à l'intérieur de la philosophie). C'est ainsi, par exemple, qu'il faut comprendre Dilthey lorsqu'il souligne constamment : « La connaissance ne peut pas revenir en arrière de la vie » (VIII, 184). C'est dans ce sens qu'il met en relief, en ce qui concerne son époque, « son sens de réalité, et le caractère d'en deçà de ses intérêts » (VIII, 194). « La vie vécue par l'homme — la comprendre, voilà la volonté de l'homme d'aujourd'hui » (VIII, 121). Il en résulte, comme principe méthodique de cette activité philosophique, la nécessité de comprendre cette vie purement en partant d'elle-même et sans aucune aide fournie par une supposition transcendante. Et ainsi ce principe a toujours été exprimé par Dilthey lui-même d'une façon identique. Il dit en parlant de sa propre production que « l'impulsion dominante » dans sa pensée philosophique a toujours été « *de vouloir comprendre la vie en partant d'elle-même* » (V, 4).

D'autres, comme Nietzsche, dépassent ce stade d'une manière essentiellement plus passionnée. Nietzsche s'est élevé avec violence contre les « partisans d'un monde derrière le monde visible » (VI, 41 et sv.), qui veulent fournir comme base au monde d'ici-bas un univers de l'au-delà et qui y cherchent le sens donné à leur vie. C'est contre la tentation, à laquelle on est exposé, de fonder le sens de la vie sur un au-delà, que s'élève l'avertissement de Zarathoustra : « Demeurez fidèles à la terre » (VI, 13, 112). Ceci est également valable, à un degré plus ou moins élevé, pour tous les penseurs traités ici. Le fait que Klages s'insurge contre l'hostilité à l'égard des sens, nourrie par les philosophes rationnels, appartient au même enchaînement d'idées.

Ce but, consistant à «comprendre la vie en partant d'elle-même», comporte des prolongements méthodiques qui s'étendent beaucoup plus loin, car on renonce ainsi expressément à la

possibilité de comprendre l'univers en procédant d'un point de départ situé hors de la vie. A l'intérieur de la vie elle-même, il n'existe nulle part un point fixe dont on pourrait partir sans condition préliminaire. On se trouve au contraire transporté déjà constamment dans l'ensemble de la vie. [326/327]

Cela apparaissait déjà dans la *considération temporelle*. La vie n'a pas de début qui puisse être fixé. Pour la vie de l'homme, on pourrait certes répliquer que la naissance constitue un point de départ fixe de cette nature. Mais c'est toujours un événement que l'on ne peut fixer que de l'extérieur; considéré du point de vue de l'homme qui en fait l'expérience vécue, le souvenir se perd dans l'obscurité de l'enfance sans pouvoir atteindre un point de départ précis. Et ceci est particulièrement valable en ce qui concerne la vie de l'humanité. Toute tentative en vue de comprendre l'histoire en partant d'un état primitif de l'humanité s'est avéré être une construction rationaliste. En réalité c'est le contraire. Ce n'est qu'en partant du présent que nous pouvons interpréter le passé, et lorsque nous voulons comprendre ensuite le présent en partant de conditions préliminaires passées, cela ne peut être réalisé qu'en procédant d'un point de départ qui, de son côté, a été fixé relativement et jamais d'une manière absolue. Si, par exemple, je me reporte en arrière jusqu'au début de l'histoire grecque, ou au Moyen Age, ou même à il y a quelques lustres, cela dépend chaque fois du point de vue dont procède la considération, et c'est donc toujours une question de commodité. Ici aussi la phrase de Dilthey « Tout début est arbitraire » (I, 419) est valable. « *Il n'y a pas de point absolu* » (V, ex). Aussi loin que, dans un cas particulier, nous puissions revenir en arrière, nous ne rencontrons pas un début qui soit l'ultime point, et derrière lui s'étend toujours un passé infini et vraisemblablement très riche. Mais plus je m'étends en arrière et plus l'enchaînement s'atténue et d'autant plus le savoir certain se perd dans l'indécis. En ce qui concerne les questions concrètes on n'aura vraisemblablement le droit de revenir en arrière que d'une façon relativement restreinte, afin de ne pas trop perdre en précision. On peut toutefois exprimer ceci d'une manière plus fondamentale. Tout procédé génétique temporel n'est possible que dans la mesure où il est intégré dans une analyse compréhensive du temps présent. Toute explication provenant du passé se rapporte toujours d'une manière cyclique à une compréhension du temps présent.

Mais ceci n'est pas seulement valable en considération du temps, mais également d'une manière générale : pour la philosophie de la vie, il n'existe par principe aucune édification constructive progressant en ligne droite, en partant d'une base fixée une fois pour toutes, selon l'idéal ancien, c'est-à-dire un idéal de la méthode philosophique provenant de Descartes et orienté surtout vers les mathématiques. Au contraire, il n'existe pour elle qu'une explication de la réalité de la vie fournie immédiatement, explication qui procède nécessairement en elle-même, cycliquement, et par démarches [327/328] successives. Ainsi Dilthey définit sa tâche, au moyen d'une formule caractéristique, empruntée au langage de la philologie, comme « l'interprétation de l'univers en procédant de lui-même » (VII, 211, 263). C'est l'explication ou l'interprétation de la vie, au sein de laquelle nous nous trouvons toujours en la comprenant. Le *cercle*, qui est une donnée provenant de la doctrine méthodique des sciences humaines, s'avère être aussi une caractéristique inévitable de l'essence de tout processus philosophique ayant conscience des difficultés. Mais toute tentative en vue de faire éclater ce cercle pour atteindre une plus grande exactitude se révèle être, en dernière analyse, le fruit d'un dilettantisme non critique. C'est surtout Heidegger qui a exposé ces conséquences avec la plus grande précision, en procédant ici aussi de Dilthey : « Voir dans ce cercle un cercle vicieux et rechercher des voies pour l'éviter, voire même le "ressentir" comme une imperfection inévitable, constitue une méprise fondamentale au sujet de la compréhension... L'important n'est pas de sortir de ce cercle, mais au contraire d'y entrer d'une manière convenable »<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Etre et temps*, endr. cité, p. 153, cfr. 314.

Ce procédé d'explication de la réalité de la vie est qualifié *d'herméneutique*, par l'utilisation d'un concept emprunté aux sciences humaines et, dont la signification universelle fut reconnue par Dilthey. Et Heidegger, progressant dans le même sens, a repris à nouveau ce concept et l'a élevé au rang de principe de base de son *Ontologie fondamentale* considérée comme une herméneutique de l'existence humaine. « La phénoménologie de l'existence est une herméneutique dans le sens originel du terme, d'après lequel il désigne ce dont s'occupe l'explication (endr. c. p. 37).

En ce qui concerne cette problématique méthodique, typique pour la philosophie de la vie, il est très intéressant de noter que, chez Nietzsche également, il existe une accumulation de formules dans lesquelles la vie humaine, aussi bien que la nature extérieure, sont conçues sous forme de *texte* qu'il s'agit d'expliquer et d'interpréter d'une manière convenable. Cela ne paraît être, lorsqu'on le considère rapidement, qu'une forme de langage symbolique qui devait être familière à Nietzsche du fait qu'il avait débuté par l'étude de la philologie ancienne; cette forme comparable à un reliquat philologique ne paraissait devoir être employée que métaphoriquement, une fois transposée dans la philosophie. En y regardant de plus près, on s'aperçoit qu'au contraire ce mode d'expression philologique [328/329] représente la conséquence nécessaire du point de départ général de la philosophie de la vie.

Je vais réunir ici tout d'abord quelques références caractéristiques. Ainsi Nietzsche, en face des événements historiques de son temps, se sent : « Placé en face d'un texte mystérieux qui n'a pas été lu » (XIII, 33). Sa tâche consiste pour lui « à pouvoir lire un texte, en tant que texte » (XVI, 10). Il veut également qu'on emploie le même procédé en ce qui concerne la nature « de la même façon dont les philologues ont procédé à l'égard de tous les livres: avec l'intention de comprendre tout simplement ce que le texte veut dire » (II, 23). Ainsi, par exemple, les légalités découvertes par les sciences naturelles sont pour lui « des interprétations et non pas un texte » (III, 35). Ainsi, pour lui, en appliquant à nouveau les choses à l'homme, la conscience est seulement « un commentaire plus ou moins fantaisiste d'un texte que l'on ne connaît pas, que l'on ne peut peut-être pas connaître, mais qui est senti » (IV, 123). Il s'agit pour lui de se débarrasser de toutes les fausses interprétations « qui ont été griffonnées et écrites sur ce texte original éternel qu'est l'*homo natura* » (VII, 190).

L'imprécision qui demeurerait dans les références fournies ici provient de ce qu'il n'y était pas dit d'une façon claire dans quelle mesure il devait être possible de conserver un texte de cette nature à l'état pur, c'est-à-dire exempt de toute explication. Si Nietzsche paraît, quelquefois, exiger cette pureté, il reconnaît en même temps qu'elle est « peut-être à peine réalisable » (XVI, 10). Laissons de côté ici la question de savoir dans quelle mesure la nature extérieure peut être un texte pur de cette nature, et tenons-nous-en pour l'enchaînement présent, à la vie humaine. Ici, en tout cas, Nietzsche paraît parvenir tout à fait clairement à la conclusion qu'il ne peut pas exister de texte pur soumis à toutes les explications, et que le fait de s'orienter en procédant de cette idée constitue déjà une erreur de méthode. Il déclare que nos expériences vécues sont « plutôt ce que nous y mettons que ce qui y est » (IV, 24); ou, à un autre endroit, que la pensée est « un signe aux multiples significations qui a besoin... d'explication » (XIV, 40) parce qu'il n'est pas encore solidement établi en lui-même. Et dans le même enchaînement, il souligne à propos du sentiment qu'il ne signifie pas quelque chose en soi, mais qu'au contraire « il est interprété par nous au moment où il se produit », c'est-à-dire qu'il n'acquiert de signification que par l'interprétation humaine.

Il conviendra d'examiner de plus près chez Dilthey cet enchaînement existant entre l'expérience vécue et la compréhension. Nous allons [329/330] d'abord indiquer les conséquences méthodiques purement formelles qui découlent de la difficulté créée par le fait que l'objet à expliquer est en même temps le sujet expliquant. Jaspers qui, dans son ouvrage sur Nietzsche, a très clairement dégagé ces rapports, souligne expressément cette dualité de

caractères : « L'existence est existence expliquante et existence à expliquer »<sup>42</sup>. Cette concordance a pour conséquence toutefois que la présence d'un « texte » préexistant à l'explication, et indépendant d'elle, est impossible; au contraire ce qui paraît être le « texte » est pour sa part déjà dépendant de l'explication, de sorte que l'homme se trouve toujours dans une chose déjà expliquée et que toute explication n'est que l'explication renouvelée d'une chose déjà expliquée auparavant; toute compréhension n'est que la pénétration plus profonde d'une chose déjà comprise auparavant. Ces enchaînements doivent être acceptés d'une manière fondamentale. Lorsqu'on considère l'explication comme un trait essentiel de l'existence humaine, ainsi que le fait Nietzsche lorsqu'il dit que « toute existence... est essentiellement une existence expliquante » (V, 332), cette application de l'explication, se rapportant à elle-même, signifie qu'il est précisément impossible de revenir jamais à un état de fait pur, préexistant déjà à l'explication, et ainsi de revenir également à un point de départ naturel. Ce qui résulte plutôt également en partant d'ici, c'est le caractère cyclique du procédé, comme conséquence nécessaire du point de départ de la philosophie de la vie. Et si, jusqu'ici, nous nous en sommes tenus, pour simplifier, à la compréhension que l'homme a de lui-même, les mêmes remarques sont valables dans des propositions correspondantes pour ce qui concerne l'ensemble des objectivations humaines, l'univers tout entier qu'il a créé ou transformé, c'est-à-dire, par principe, toute compréhension de l'homme et de son univers.

Si toutefois on ne peut pas trouver de texte indépendant de l'explication, cela signifie que *différentes explications* sont possibles de la même manière, selon la diversité de caractère des sujets expliquants, et on ne peut également pas faire de distinction entre eux. Et ainsi Nietzsche prétend effectivement: a Le même texte permet d'innombrables explications : il n'y a pas d'explication exacte » (XIII, 69). « Il n'y a pas d'état de fait; tout est fluide, insaisissable, tout cède » (XVI). Le *perspectivisme* qui est si caractéristique pour Nietzsche et qui nous était déjà apparu dans sa définition de la vérité, se retrouve ainsi nécessairement en liaison avec ces problèmes de méthode. [330/331]

Nous avons représenté ces rapports ici, surtout à propos de Nietzsche, bien qu'il n'ait jamais suivi ces enchaînements sous forme de thème et qu'il s'agisse au contraire bien plutôt de déclarations rassemblées en partant de différents enchaînements et exprimées d'une manière relativement peu cohérente. Mais, précisément pour cette raison, ils sont d'autant plus concluants pour la forme de pensée qui se développe d'après sa nécessité intérieure, au sein de la philosophie de la vie. Ces problèmes sont repris expressément par Dilthey qui les poursuit méthodiquement et consciemment jusque dans leurs conséquences; il a transposé dans la vie en général les manières de procéder développées dans les sciences humaines pour une compréhension des textes de langue. Ensuite Heidegger sur ce terrain, a fait de la compréhension la déterminante fondamentale (existentielle) de l'existence humaine. Il formule cet enchaînement en prétendant à « l'identité d'origine » de l'existence et de la compréhension. Cela signifie que, chez lui non plus, il n'y a pas de premier début dont puisse procéder une compréhension formée scientifiquement, mais qu'au contraire toute réalisation effective de la compréhension commence toujours à un stade de « précompréhension » ; le caractère cyclique déjà mis en relief demeure une partie constitutive nécessaire du procédé employé ici. Ceci ne peut être qu'exposé rapidement ici, en ce qui concerne Heidegger, mais cela montre à nouveau combien son ontologie existentielle reprend des points de départ de la philosophie de la vie et les poursuit.

C'est en partant d'ici qu'on définit en même temps le procédé que la philosophie de la vie doit imposer dans les différentes *disciplines de la philosophie pratique*, c'est-à-dire l'éthique, l'esthétique, la pédagogie etc. Il lui faut refuser, ici également, de développer un système emprunté au domaine en question, en partant d'une supposition normative. Il faut au contraire

<sup>42</sup> KARI, JASPERS, *Nietzsche*, endr. cité, p. 258 et sv.

qu'elle procède en partant du domaine en question de la réalité vitale dans lequel, avant toute théorie, quelque chose s'est toujours formé; il faut qu'elle prenne quelque chose d'abord comme une réalité; et ensuite qu'elle tente d'y pénétrer en l'interprétant, de façon à en tirer les échelles d'appréciation. Ainsi le procédé est défini, ici aussi, dans tous les domaines particuliers, comme une « herméneutique » de la réalité vivante. Pour ne citer qu'un cas frappant, la pédagogie de Nohl s'édifiant sur les points de départ de Dilthey, est développée comme une interprétation de la « réalité pédagogique » de tous temps existante. En tant que science, elle doit accepter d'abord la réalité telle qu'elle a évolué dans les institutions extérieures et dans des contenus spirituels, et il convient qu'elle fasse res- [331/332] sortir ensuite les échelles de l'appréciation, au cours de ce travail d'interprétation. Le fait qu'il n'y a ni points de départ « assurés », ni résultats « assurés » réside dans l'essence de la vie que l'on ne peut pas éviter de rencontrer. La tendance à vouloir s'orienter d'après eux, doit être considérée déjà, du point de vue de la philosophie de la vie, comme un procédé naïf et non critique<sup>43</sup>.

## XII. LE PRINCIPE D'UNE ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

Les principes d'une méthode de la philosophie de la vie ainsi esquissés permettent aussi de définir d'une façon plus précise l'idée d'une *anthropologie philosophique* considérée comme une doctrine de l'essence de l'homme conçue philosophiquement. Scheler avait, le premier, attiré l'attention sur le fait que notre époque ne possédait plus d'image de l'essence de l'homme naturellement valable et qu'il en résultait pour la philosophie le devoir de rendre cette image visible par une méditation s'emparant radicalement de son objet. Dans sa conférence faite à Darmstadt sur « la place de l'homme dans le Cosmos », Scheler avait tenté de dessiner les contours d'une telle image, mais sa mort avait interrompu l'exécution de ce programme<sup>44</sup>. Cependant l'idée d'une anthropologie philosophique de cette nature fut reprise de différents côtés avec un vif intérêt et l'anthropologie philosophique sembla, à partir de ce moment, se situer au centre de la pensée philosophique actuelle et y occuper la place d'une discipline fondamentale dont toutes les autres dépendraient en ce qui concerne l'attribution de leur place. Toutefois le principe méthodique d'une anthropologie de cette nature était demeuré imprécis et il est compréhensible que la productivité d'un tel point de départ ait été mise en doute de différents côtés. Citons ici en particulier deux personnalités qui, bien que très différentes l'une de l'autre, procédèrent toutes deux en partant de la philosophie de la vie. Heidegger reprocha à l'anthropologie philosophique de devoir toujours, en quelque manière, supposer l'homme en tant qu'homme, et il tenta dans son *Analytique de l'existence* de fournir une base de cette nature<sup>45</sup>. Jaspers au contraire re- [332/333] procha à l'anthropologie philosophique de ne pas atteindre l'essence de l'homme parce que, dans ses déclarations touchant l'essence, elle figeait l'existence de l'homme que l'on ne peut éclairer qu'en faisant appel à elle-même<sup>46</sup>. Il développa, en face de ceci, son propre procédé considéré comme un « éclaircissement de l'existence ». En considération de cela l'entreprise de Plessner fut d'une importance particulière: revenant à Dilthey, et aussi à des idées fondamentales de la philosophie de la vie,

<sup>43</sup> HERMANN NOHL, *Le mouvement pédagogique en Allemagne et sa théorie*, 2<sup>me</sup> éd., Francfort sur le Mein, 1950, surtout p. 150 et sv.

<sup>44</sup> MAX SCHELER, *La place de l'homme dans le Cosmos*, endr. cité.

<sup>45</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Etre et temps*, endr. cité, p. 41 et sv. Du même auteur : *Kaut et le problème de la métaphysique*, Bonn, 1929, p. 199 et sv. ; *L'idée d'une anthropologie philosophique* : cfr. BOMNOW, *L'essence des états d'âme*, 2<sup>me</sup> éd., Francfort sur le Mein, 1933, p. 1 et sv. ; *Concept et méthode de l'anthropologie philosophique*.

<sup>46</sup> KARL JASPERS, *Philosophie*, vol. II; *Eclaircissement de l'existence*, Berlin, 1932; cfr. BOIANOW, *Eclaircissement de l'existence et anthropologie philosophique*, Cahier de philosophie allemande, vol. 12, 1938, p. 133 et sv.

il entreprit de préciser, en ce qui concerne la méthode, la notion d'une anthropologie philosophique<sup>47</sup>. Il n'est pas possible de considérer ici le détail de la discussion; contentons-nous de mettre brièvement en relief cela qui est important.

Si Dilthey a raison lorsqu'il prétend qu'il n'existe pas d'essence générale intemporelle de l'homme, mais qu'au contraire l'homme n'existe « qu'à la condition des ses possibilités réalisées » (VII, 279), ce qui disparaît alors, comme Dilthey l'a déjà souligné en face de Nietzsche, c'est la possibilité de développer une telle doctrine de l'essence de l'homme à l'aide de moyens d'introspection psychologiques ou philosophiques. Car ce n'est qu'en partant de l'ensemble de ses objectivations que l'on peut parvenir à des conclusions sur l'essence de l'homme d'une manière suffisamment sûre, et on n'y peut jamais parvenir d'une façon définitive, mais au contraire seulement dans la mesure où cette essence s'est objectivée. A ce point de vue les grands domaines objectifs de la civilisation, que sont la Religion, l'Art, la Science, se voient conférer une importance décisive dans le domaine de l'anthropologie philosophique, car ce n'est que par ces objectivations que l'on peut parvenir à une conclusion sur l'essence de l'homme. En partant du « texte » qui s'est réalisé objectivement en elles, nous pouvons, par l'interprétation, conclure au sujet des forces et de la nature particulière de l'« auteur » qui l'a conçu, c'est-à-dire au sujet de l'essence de l'homme.

Ainsi Plessner, en procédant avec conséquence à ce développement de la pensée de Dilthey (et en reprenant en même temps un mot forgé par Schelling à propos de l'art) a exprimé l'idée que ces différents domaines de la civilisation deviennent de la même manière, « l'*Organon de la philosophie* » (endr. c, p. 244). Cela signifie que ce qui échappe à l'atteinte immédiate de la philosophie devient saisissable dans ces créations [333/334] objectives. Ici, aussi, il n'y a donc qu'un « procédé indirect traversant l'expression » (VI, 318) qui seul peut mener au but. Du fait que, toutefois, la vie s'objective maintenant d'une manière spécifiquement différente dans chacun des domaines de la civilisation, il n'est pas possible d'espérer parvenir à une conclusion allant jusqu'au plus profond de l'homme, en partant d'un seul de ces domaines. La recherche dépend au contraire de l'ensemble des domaines de la civilisation, afin de saisir, en puisant dans eux tous, l'essence entière de l'homme. Cela signifie toutefois que jamais on ne pourra fonder une doctrine de l'essence de l'homme comme quelque chose de fini qui puisse, comme tel, constituer le terrain solide sur lequel s'effectuera le travail constructif des sciences particulières. Au contraire, ce procédé doit demeurer, par principe, indéterminé, c'est-à-dire, un principe ouvert à toutes les possibilités nouvelles et imprévisibles qui frappent le regard comme quelque chose de nouveau dans tous les domaines qui s'offrent encore à l'exploration. Ici aussi subsiste le rapport cyclique existant entre les fondations philosophiques et la recherche scientifique spéciale. Plessner a exprimé ce rapport par la formule du « *principe de la question non résolue* ».

En procédant à partir de ce point, nous pouvons définir avec plus de précision *le caractère non explorable* que nous avons rencontré d'abord chez Nietzsche dans un sens imprécis et enthousiaste. Celui-ci comporte maintenant des conséquences méthodiques très précises et inéluctables pour toute anthropologie philosophique. Il ne s'agit pas pour cela de particularités afférentes aux penseurs traités en dernier lieu, mais au contraire de conséquences nécessaires tirées en général du point de départ de la philosophie de la vie. Il existe ici un unique enchaînement, possédant une nécessité intérieure; il rassemble les idées en un système. Nous avons déjà attiré l'attention sur ce fait que, chez Nietzsche, le caractère inexplorable de la vie ne peut pas être interprété comme un défaut de la connaissance humaine, mais au contraire comme un caractère positif de la vie elle-même. Du fait que, précisément, la vie ne se présente pas, avant son expression, comme quelque chose d'égal à soi-même, mais se forme uniquement dans l'expression, il est insensé de chercher une base de cette nature. La vie est

<sup>47</sup> HELMUT PLESSNER, *Puissance et nature humaine*, endr. cité.

inépuisable, au sens positif du terme, non pas parce que nous ne saurions l'épuiser à l'aide de nos concepts intellectuels, mais bien parce que le fait de s'orienter d'après la représentation d'un *quantum* (si grand soit-il) est faux par principe. La vie est une *source* dont découlent constamment des éléments nouveaux; elle est la « racine » dont jaillissent constamment de nouveaux [334/335] rejets; elle est, pour exprimer les choses d'une manière générale, *ouverte* à toutes les possibilités. Et ce caractère créateur de possibilités positives, qui est celui de la vie, s'exprime dans le concept du caractère inexplorable. Plessner a poursuivi jusqu'au bout et avec conséquence cette pensée émanant des hypothèses de Dilthey. Il souligne dans ce sens que « le caractère inexplorable de la vie... ne repose pas sur des qualités inaccessibles à une pensée seulement insuffisante, mais au contraire... exprime l'attitude fondamentale à l'égard de la vie qui correspond à la nouvelle éthique de la vie. Dans la déclaration touchant le caractère insaisissable de la vie et les possibilités inépuisables de l'homme, ce qui s'exprime ce n'est pas une pensée qui cherche à s'adapter à la vie par asymptotes, sous la forme de concepts-limites négatifs (cfr. Bergson), mais au contraire une attitude dans la vie, très positive à l'égard de la vie, attitude qui, par respect pour cette vie, accepte en elle-même la relation d'incertitude (endr. c, p. 280). Plessner affirme ce caractère réceptif à l'égard des possibilités, cette essence créatrice de l'homme, considérée comme *puissance*, et plus spécialement comme puissance créatrice qui est beaucoup plus primitive que toute puissance politique, et il résume ainsi le concept du caractère inexplorable, transposé dans le positif: «C'est dans cette relation de l'indéfini avec lui-même que l'homme se conçoit comme puissance » (p. 280).

### XIII. LE PROCÉDÉ DES SCIENCES HUMAINES

Le problème d'une prise de conscience d'elle-même réalisée par les sciences humaines ne se trouve pas rattaché à la philosophie de la vie uniquement par la personnalité de Dilthey, qui occupe une position centrale dans ces deux domaines. Par-delà Dilthey nous découvrons dans leurs profondeurs les plus intimes, les mêmes courants qui s'étendent en arrière jusqu'au *Sturm und Drang* et au romantisme, courants dans lesquels nous avons pu suivre la genèse de la philosophie de la vie, et qui présentent en même temps une importance pour l'élaboration des sciences humaines. Après avoir jusqu'ici considéré Dilthey uniquement sous l'aspect du philosophe de la vie, il convient maintenant que nous fassions mention de sa participation à l'élaboration des sciences humaines et que nous intégrions celle-ci dans le cadre plus général de la situation telle qu'elle se présentait alors à son époque. Il ne nous est possible toutefois que d'esquisser quelques traits fondamentaux.

L'aspect général de l'époque, qu'il faut considérer pour comprendre [335/336] la genèse de ce mouvement, est caractérisé, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, par l'action exercée par le positivisme et par le raffermissement des sciences naturelles exactes. La déclaration de Franz Brentano : « La véritable méthode de la philosophie n'est pas autre chose que celle des sciences naturelles »<sup>48</sup> caractérise également très largement la situation existant dans les sciences historiques. On cherchait là aussi à réaliser une assimilation aux sciences naturelles et on voulait, en particulier, élever l'histoire au rang de science strictement exacte, par la découverte de lois générales. Toutefois, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, un mouvement contraire se manifesta en Allemagne; il prétendait faire ressortir la nature particulière de la méthode des sciences humaines comme un élément indépendant et que l'on ne pouvait pas rattacher aux procédés utilisés par les sciences naturelles.

<sup>48</sup>FRANZ BRENTANO, *Thèses pour l'obtention du titre de professeur*, 1866, reprises dans : *Sur l'avenir de la philosophie*, Leipzig, 1929, p. 137.

Il est curieux de constater que les points de départ fructueux de Vico, conduisant à une « nouvelle science de la nature commune des peuples » (1725), cette fois encore, ne furent pas pris en considération, et qu'il fallut attendre une époque assez lointaine pour qu'ils fussent repris. Tout d'abord il fallut que le nouveau mouvement s'annonçât d'une façon totalement indépendante de lui. Bien que Dilthey se trouve, dans le temps, au début du mouvement, avec son *Introduction aux sciences humaines* dont le premier (et malheureusement unique) volume parut en 1883, il est utile de jeter un coup d'œil sur les autres représentants du mouvement; ceux-ci formulèrent leurs idées d'une manière plus accentuée et par suite plus exclusive; par là ils exercèrent tout d'abord une influence plus vaste. Il convient, avant tout, dans cet ordre d'idées, de rappeler le discours prononcé en 1894 par Windelband pour inaugurer ses fonctions de recteur; en une formule très marquante, il opposa les deux groupes de sciences dites *nomothétiques* et *idiographiques*. Alors que les sciences naturelles tentent d'établir des lois générales, il s'agit, dans les sciences historiques, de décrire le fait unique sous son aspect particulier<sup>49</sup>. Rickert a ensuite repris cette idée qu'il a développée en détail dans ses *Limites de la formation des concepts dans les sciences naturelles* (1896)<sup>50</sup>. Il fit, dans ce sens, une distinction entre le procédé [336/337] *généralisant* et le procédé *individualisant*. Il proposa, en considérant les choses du point de vue de leur objet, d'attribuer la dénomination générale de « Kulturwissenschaften » (sciences de la civilisation) à ce nouveau groupe de sciences; celle-ci toutefois ne peut s'imposer à la longue contre celle de « Geisteswissenschaften » (sciences humaines) proposée par Dilthey. Il convient également de citer le traité de Von Gottl-Ottlilienfeld sur les *Limites de l'histoire* (1903) où l'auteur tente de saisir l'essence de l'histoire par la logique contenue dans l'événement lui-même, logique qui n'est pas le fruit de la pensée de l'historien<sup>51</sup>.

Par contre Dilthey considérait que le caractère distinctif résidait dans le procédé de compréhension, propre aux sciences de l'esprit. Il délimita les deux domaines par sa formule bien connue : « *Nous expliquons la nature, nous comprenons la vie psychique* » (V, 144). Il fut amené à cette distinction par la tentative qu'il opéra en vue de faire d'une psychologie appropriée la science fondamentale des sciences humaines. C'est ainsi que naquirent tout d'abord ses *Idées sur une Psychologie descriptive et analytique* (1894), et si, plus tard, particulièrement dans sa *Construction de l'univers historique dans les sciences humaines* (1910), il fit passer au second plan le moment psychologique pour le remplacer par un procédé « herméneutique » (dans l'acception introduite auparavant) le point de départ méthodique, dans le concept de la compréhension, est demeuré toutefois sous une forme de directive dans ses travaux ultérieurs. On peut expliquer à peu près de la manière suivante ce que Dilthey entend lorsqu'il oppose l'explication à la compréhension: La nature se présente à nous comme quelque chose d'étranger. Nous essayons de la rendre claire et susceptible d'être dominée en établissant des lois générales dans ses manifestations et en ramenant, à l'aide de celles-ci, tout phénomène inconnu à des bases simples, connues. Le monde de l'esprit est, par contre, transparent de l'intérieur à notre regard, en tant qu'univers créé par l'homme. Nous pouvons le comprendre, c'est-à-dire découvrir un sens dans l'enchaînement interne de ses parties constitutives. La nature se présente ainsi sous forme d'enchaînements causals, alors que la civilisation, au contraire, apparaît sous forme d'enchaînements de signification<sup>52</sup>. L'idée

<sup>49</sup> WILHELM WINDEL BAND, *Histoire et sciences naturelles*, repris dans *Préludes*, 4<sup>e</sup> éd., Tubingue, 1911, vol. II, p. 136 et sv.

<sup>50</sup> HEINRICH RICKERT, *Les limites de la formation des concepts dans les sciences naturelles*, 1<sup>er</sup> vol., Fribourg, 1896; 2<sup>e</sup> vol., 1902; *Science des civilisations et sciences naturelles*, Fribourg, 1899.

<sup>51</sup> FR. v. GÖTTL, - OTTLILIENFELD, *Les limites de l'histoire*, repris dans : *L'économie considérée en tant que vie*, Iena, 1925, p. 399 et sv.

<sup>52</sup> Cfr. à ce sujet : O. F. BOLLNOW, *La méthode des sciences humaines. Discours universitaires de Mayence*, Mayence, 1950. *La compréhension : Trois exposés sur la théorie des sciences humaines*, Mayence, 1949.



de compréhension s'est avérée être, également par la suite, extrême- [337/338] mement fructueuse. Spranger en a tiré, en se rattachant directement à Dilthey, une psychologie des sciences humaines<sup>53</sup>. Jaspers a tenté de délimiter strictement, à l'intérieur de la psychopathologie, les domaines du procédé explicatif et celui du procédé compréhensif.<sup>54</sup> Rothacker a continué à examiner les problèmes sous l'aspect systématique dans sa *Logique et systématique des sciences humaines*<sup>55</sup>. On ne peut citer ici que pour mémoire l'ample diffusion dont cette problématique a bénéficié ensuite (surtout en Allemagne), et les recherches touchant l'histoire, à l'origine desquelles Dilthey se trouve (par exemple chez l'historien de la littérature Rudolf Unger). Une production littéraire importante s'est développée ensuite en procédant de ce point de départ.

Nous voudrions souligner encore un dernier point, avant de conclure, afin d'éviter une simplification fautive de l'image. Le point de départ consistant à détacher les particularités de la méthode des sciences humaines du procédé des sciences naturelles s'est montré certes très fructueux dans l'entreprise consistant à rendre visible la différence qui existe dans la manière de poser la question, mais il ne faut pas concevoir cela grossièrement dans le sens d'une scission totale en deux groupes de sciences absolument indépendantes. Très tôt, Misch s'est opposé à la fixation dogmatique d'une telle division des sciences en deux groupes, division émanant d'une certaine situation, et il a demandé que l'on s'élève au-dessus de cette alternative apparente pour en tirer de nouveaux résultats<sup>56</sup>. Il est nécessaire pour cela que l'on ne limite pas le domaine de la compréhension aux sciences humaines, et celui de l'explication aux sciences naturelles, mais que toutes deux collaborent dans chacun des procédés scientifiques, en tenant compte d'une certaine répartition des importances. Il ne convient également pas de concevoir leur rapport comme celui existant entre deux éléments équivalents d'une alternative; au contraire la compréhension est la réalisation première et ne caractérise pas en premier lieu le procédé plus [338/339] spécialisé sur le plan des sciences humaines, mais bien la compréhension générale et primitive de l'homme dans les rapports qui le lient à son monde. Dans la mesure où l'homme vit, il comprend son univers. Heidegger a souligné plus tard l'importance fondamentale de cet état de choses en insistant sur l'unité d'origine existant entre « comprendre » et « se situer »<sup>57</sup>. L'explication se développe par contre comme une réalisation ultérieure et différenciée, là où la compréhension immédiate atteint ses limites, et elle se rapporte toujours, dans cette mesure, à cette compréhension. [339/340]

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. EXPOSÉS GÉNÉRAUX

HEINRICH RICKERT, *Die Philosophie des Lebens*, Exposé critique des courants philosophiques en vogue à notre époque, Tubingue 1920, 2<sup>e</sup> édit. 1922. Critique sévère et caractéristique des difficultés que l'on rencontre, à vouloir capter l'essence de la philosophie de la vie, en l'envisageant du point de vue rationaliste.

<sup>53</sup> EDOUARD SPRANGER, *Formes de la vie*.

<sup>54</sup> KARL JASPERS, *Psychopathologie générale*, ire éd., Berlin, 1913; 4111e éd., Berlin et Heidelberg, 1946; cfr. à ce sujet: LUDWIG BINSWANGER, *Introduction aux problèmes de psychologie générale*, Berlin, 1942; *Formes fondamentales et connaissance de l'existence humaine*, Zurich, 1941.

<sup>55</sup> ERICH ROTHACKER, *Logique et systématique des sciences humaines*, Munich et Berlin, 1927.

<sup>56</sup> GEORG MISCH, *L'idée de la philosophie de la vie dans les sciences humaines* 1924, repris aujourd'hui dans le vol. : *Du domaine vital et intellectuel de Wilhelm Dilthey*, Francfort sur le Mein, 1947; cfr. aussi à ce sujet: BOLLNOW, *La méthode de; sciences humaines*.

<sup>57</sup> HEIDEGGER, *L'Être et le temps*, endr. cité, p. 142.

MAX SCHELER, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, dans : « Vom Umsturz der Werte », Leipzig 1915, 2<sup>e</sup> édit. 1919, 2 vol. p. 141 passim. Contient des exposés de Nietzsche, Dilthey, Bergson.

FRITZ HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie, Geist, Leben, Existenz*. Heidelberg 1928. La philosophie de la vie est ici considérée comme un chaînon intermédiaire qui, au cours d'un développement, mène la philosophie de l'esprit à la philosophie de l'existence.

PHILIPP LERSCH, *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Rapports sur des recherches philosophiques. Nr. 14, Munich 1932. Contient surtout des exposés de BERGSON, DILTHEY, SIMMEL, KLAGES, et de quelques autres penseurs apparentés.

## 2. FRIEDRICH NIETZSCHE

F. NIETZSCHE, *Werke*. (Gross- und Kleinoktavausgabe). Leipzig 1906. Pour les *Œuvres*, consulter l'édition définitive (grand et petit in-octavo, Leipzig 1906) le plus souvent citée : Le tome II, ajouté comme supplément, et qui contient un répertoire complet établi par R. OHLER est également important. En outre, de nombreuses éditions séparées, très maniables.

*Œuvres et Correspondance*. Edition historico-critique, publié par v. W. HOPPE, C. KOCH, H. J. METTE, K. SCHLECHTA. Munich 1933. Comporte un solide matériel, absolument complet. Important surtout, pour ce qui concerne les années d'enfance et de jeunesse, mais sa publication est interrompue à partir du tome V des *Œuvres* (1869) et du tome III, de la « Correspondance » (1877).

*Œuvres*, en trois volumes, publiées par v. K. SCHLECHTA, Munich 1954. Cet ouvrage promet de devenir important, surtout grâce au tome III, qui doit contenir une relation sur les manuscrits et leur destin.

GUSTAV NAUMANN, *Zarathustra-Kommentar*, 4 vol., Leipzig 1899-1901. NIETZSCHE ERNST BERTRAM, *Versuch einer Methodologie*, Berlin 1919. CHARLES ANDLER, *Nietzsche, Sa vie et sa pensée*, 6 vol., Paris 1920-1931. WERNER BROCK, *Nietzsches Idee der Kultur*, Bonn 1930.

KARL LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin 1935.

KARL JASPERS, *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin et Leipzig 1936, 2<sup>e</sup> édit., 1947.

KARL LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche, Der revolutionäre Bruch im Denken des XIX. Jahrhunderts*, Zurich 1941, 2<sup>e</sup> édit., Stuttgart 1930. Solide exposé du développement qui conduit à Nietzsche.

## 3. WILHELM DILTHEY

*Gesammelte Schriften*. Leipzig et Berlin 1923-1936, vol., 1+9, 11 et 12.

Particulièrement important pour ce qui concerne la philosophie de la vie. Tome V : Introduction à la philosophie de la vie. Contient l'Avant-propos détaillé de G. MISCH. Tome VII : *La reconstruction du Monde historique dans les sciences de l'esprit*.

*Das Erlebnis und die Dichtung*, Leipzig et Berlin 1906, 2<sup>e</sup> édit., 1939. *Von Deutscher Dichtung und Musik*, Extrait des Etudes sur l'Historié de l'Esprit allemand, Leipzig et Berlin 1933. *Die grosse Phantasiedichtung und andere Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte*, Göttingen 1954. Der junge DILTHEY, *Ein Lebensbild in Briefen und*

*Tagebüchern 1852-1870*, Leipzig et Berlin 1933.

Briefwechsel WILHELM DILTHEY und Graf Paul Yorck von Wartenburg, Halle s. Saale 1923.

GEORG MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*; Accorde la tendance de Dilthey à celle de Heidegger et de Husserl, Bonn 1930, 2<sup>e</sup> édit., Leipzig et Berlin 1931. Bedeutsame Fortführung der Diltheyschen Gedanken in des Auseinandersetzung mit den neueren Strömungen.

DIETRICH BISCHOFF, *Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie*, Leipzig 1935.

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, *Dilthey, Eine Einführung in seine Philosophie*, Leipzig et Berlin 1936, 2<sup>e</sup> édit., Stuttgart 1955. Sert très souvent de fondement à la présente étude.

GEORG MISCH, *Vom. Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Francfort-sur-le-Mein 1947. Résumé de trois ouvrages antérieurs.

GEORG MISCH, *Dilthey contre Nietzsche*, Collection 7<sup>e</sup> Année, p. 369 et suiv., 1952. Riposte à J. Kamerbeck. Dilthey versus Nietzsche. « *Studia Philosophica* », vol. V, page 52 et sv., 1950.

#### 4. HENRI BERGSON

Il n'existe pas encore d'édition des œuvres complètes. Voici les titres les plus importants, ayant une relation avec le sujet que nous traitons ici :

*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1888.

*Matière et mémoire*, 1896.

*Le rire*, 1900.

*L'évolution créatrice*, 1907. Chef-d'œuvre décisif, pour ce qui regarde la philosophie de l'existence.

*L'énergie spirituelle, Essais et conférences*, 1919. *Durée et simultanéité*, 1922.

*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932. *La pensée et le mouvant, Essais et conférences*, 1934.

PAULS JUREVICS, *Henri Bergson, Eine Einführung in seine Philosophie*, Fribour-en-Brisgau 1949.

VLADIMIR JANKÉLEVITCH, *Bergson*, Paris 1931.

RENÉ LE SENNE, *La philosophie Bergsonnienne*, Paris 1932.

#### 5. GEORG SIMMEL

Il n'existe pas encore d'édition complète. Pour ce qui nous intéresse ici, voici les titres les plus importants :

*Hauptprobleme der Philosophie*, (Collection Göschen), Leipzig 1910, 5<sup>e</sup> édit., 1920.

*Goethe*, Leipzig 1913, 3<sup>e</sup> édit.

*Rembrandt, Ein kunstphilosophischer Versuch*, Leipzig 1916, 2<sup>e</sup> édit., 1919. Important, tout comme l'ouvrage sur *Goethe*, par l'application qu'on y trouve des points de vue de la philosophie de la vie.

*Der Fragmentcharacter des Lebens. Versuch einer Metaphysik*, « *Logos* », 6 vol. p. 29 et suiv. 1916-17.

*Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Munich et Leipzig 1918. L'œuvre de Simmel

la plus importante, en ce qui concerne une philosophie de la vie systématique.

*Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und Kunstphilosophische Aufsätze*, publié par G. SIMMEL, Potsdam 1922.

## 6. LUDWIG KLAGES

*Prinzipien der Charakterologie*, Leipzig 1910, Nouvelle édition sous le titre, *Grundlagen der Charakterkunde*, 6<sup>e</sup> édit., Leipzig 1928.

*Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, Leipzig 1913. Nouvelle édition sous le titre : *Grundlagen der Wissenschaft vom Ausdruck*, 5<sup>e</sup> édit., Leipzig 1936.

*Vom Wesen des Bewusstseins*, Leipzig 1921, 2<sup>B</sup> édit., 1926. La cellule originelle de la pensée systématique.

*Vom kosmogonisches Eros*, Munich 1922, 5<sup>e</sup> édit., Stuttgart 1931.

*Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Leipzig 1926, 2<sup>e</sup> édit.,

1930. *Der Geist als Widersacher der Seele*, 3 vol., Leipzig 1929-1933. 3<sup>e</sup> édit., Bonn 1954.

Comme introduction à l'œuvre de Klages :

MELCHIOR PALAGYI, *Naturphilosophische Vorlesungen*. Traite des problèmes fondamentaux de la conscience et de la vie, 2<sup>e</sup> édit., Leipzig 1924. *Wahrnehmungslehre*, Leipzig 1925. *Zur Weltmechanik*, Leipzig 1925

## 7. PHILOSOPHIE ANTHROPOLOGIQUE

MAX SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928.

HELMUT PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* Une introduction à la philosophie anthropologique. Berlin et Leipzig 1928.

— *Macht und menschliche Natur, Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, Berlin 1931. Republié dans : *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*, Berne 1953. Développe l'idée d'une anthropologie sur la base de la philosophie de l'existence de Dilthey.

PAUL LANDSBERG, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Francfort-sur-le-Mein 1934. PAUL HABERLIN, *Der Mensch, Eine philosophische Anthropologie*, Zurich 1941.

LUDWIG BINSWANGÈR, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich 1942, 2<sup>e</sup> édit., 1953.

## 8. PHILOSOPHIE DES SCIENCES DE L'ESPRIT

WILHELM WINDELBAND, *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894). Aufgenommen in: *Präludien*, 3<sup>e</sup> édit., Tubingue 1907, p. 355 suiv.

HEINRICH RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, I vol., Fribourg en Brisgau 1896, II vol., 1902, 5<sup>e</sup> édit., 1929. Tubingue 1929.

— *Kulturwissenschaften und Naturwissenschaftl*, Fribourg en Brisgau 1899, 6<sup>e</sup> édit., 7<sup>e</sup> édit., Tubingue 1926.

- FRIEDRICH VON GOTTL-OTTLILIENFELD, *Die Grenzen des Gechichte*, Leipzig 1904. Aufgenommen in : *Wirtschaft als Leben*, Jena 1925, p. 339 suiv.
- RUDOLF EUCKEN, *Erkennen und Leben*, Leipzig 1912, 2<sup>e</sup> édit., 1923.
- KARL JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin 1913, 4<sup>e</sup> édition entièrement révisée. Berlin et Heidelberg 1946.
- EDUARD SPRANGER, *Lebensformen, Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Halle s. Saale 1914, 2<sup>e</sup> édit., 1923, 8<sup>e</sup> édit., Tubingue 1950. Dans sa forme définitive, à partir de la 2<sup>e</sup> édition.
- THEODOR LITT, *Geschichte und Leben*, Leipzig et Berlin 1918, 2<sup>e</sup> édit., 1925.
- OSWALD SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, Esquisse d'une morphologie de l'Histoire Universelle, vol. I, Vienne et Leipzig 1918; vol. II, 1922.
- ERICH ROTHACKER, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Tubingue 1920, 2<sup>e</sup> édit., 1930. Exposé historique de ses origines.
- ERNST TROELTSCH, *Der Historismus und seine Problème*. Gesammelte Schriften, vol. III, Tubingue 1922.
- LUDWIG BINSWANGER, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Berlin 1922.
- THEODOR LITT, *Erkenntnis und Leben*, Enquêtes sur les divisions, les méthodes et la mission de la science. Leipzig et Berlin 1923.
- HANS FREYER, *Theorie des objektiven Geistes*. Une introduction à la philosophie de la civilisation, Leipzig 1923.
- THEODOR ERISMANN, *Die Eigenart des Geistigen*. Psychologie inductive et judicieuse, Leipzig 1924.
- EDUARD SPRANGER, *Psychologie des Jugendalters*, Leipzig 1924, 23<sup>e</sup> édit., Heidelberg 1953.
- JOACHIM WACH, *Das Verstehen*. Traits fondamentaux d'une histoire de la théorie herméneutique, au XIX<sup>e</sup> siècle, 3<sup>e</sup> vol. Tubingue 1926-1933. Grand exposé historique du développement du problème.
- JOSEF KÖNIG, *Der Begriff der Intuition*, Halle s. Saale 1926. Contient des chapitres sur Bergson, Dilthey, etc.
- EDUARD SPRANGER, *Die Frage nach der Einheit der Psychologie*, Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences de Prusse 1926.
- ENRICH ROTHACKER, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. Hand-buch der Philosophie*, publié par A. Bäumler u. M. Schröter. Abt. II Munich et Berlin 1927.
- EDUARD SPRANGER, *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften* (Comptes rendus des Séances de l'Académie des Sciences de Prusse), 1929.
- BERNHARD GROETHUYSEN, *Philosophische Anthropologie*. Manuel de Philosophie, publié par A. Bäumler u. M. Schröter. Section III, Munich et Berlin 1931.
- NICOLAI HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, Essai de fondation de la philosophie de l'histoire et des sciences de l'esprit, Berlin 1933.
- ERICH ROTHACKER, *Geschichtsphilosophie*, Manuel de Philosophie, publié par A. Bäumler u. M. Schröter, Section IV, Munich et Berlin 1934.
- *Problème der Kulturanthropologie*, dans : *Philosophie systematique*, publié par N. Hartmann, Stuttgart 1943.
- THEODOR LITT, *Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis*, Leipzig 1941.

HEINZ HEIMSOETH, *Geschichtsphilosophie*, dans: *Philosophie systematique*, publié par N. Hartmann, Stuttgart 1943. THEODOR LITT, *Danken und Sein*, Stuttgart 1948.

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, *Das Verstehen*, Trois dissertations sur la théorie des sciences de l'esprit, Mayence 1949.

— *Die Methode der Geisteswissenschaften*. Discours prononcés à l'Université de Mayence. 16/17, Mayence 1950.

WALDEMAR OLRICH, *Geisteswissenschaftliche Psychologie und Bildung des Menschen*, Stuttgart 1951. JOSÉ ORTEGA y GASSET, *Der Aufstand der Massen*, Stuttgart o. J.

— *Geschichte als System*, trad. par F. Schalk, Stuttgart 1943.

*Pour servir de complément:*

Les deux ouvrages d'Ortega y Gasset dont on n'a pas pu établir la date de parution à Tubingue, se rangent chronologiquement, aux côtés de l'édition espagnole.

Pour le cas où il existerait une édition des « Œuvres Complètes » de Bergson, celle-ci devra se substituer, aux œuvres séparées.

Je n'ai pas eu sous les yeux les deux ouvrages sur Bergson de Jankélévitch et Le Senne, qui pourraient être éventuellement remplacés par des travaux plus importants.