

Charles Werner : le professeur et le métaphysicien

Autor(en): **Christoff, Daniel**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **29 (1979)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381147>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

CHARLES WERNER, LE PROFESSEUR ET LE MÉTAPHYSICIEN

DANIEL CHRISTOFF

Il a été donné à Charles Werner, au cours d'une longue carrière et grâce au soin rigoureux avec lequel il a composé toute son œuvre, de s'exprimer entièrement. C'est là aujourd'hui ce qui rend si forte une présence, toute faite, pour ses étudiants de jadis, d'autorité et de liberté.

L'autorité, c'était d'abord, dans l'exposé des doctrines, la simplicité et la clarté, l'art d'aller à l'essentiel dans le langage le moins technique possible, en restant toujours fidèle à l'originalité du système exposé et à ses arguments caractéristiques.

Mais lorsque le moment venait de prendre position, de juger la valeur d'une doctrine, de marquer le destin d'une pensée, alors, dans cette autorité même, se manifestait la liberté du jugement et du bien, que ce fût contre l'arbitraire ou contre cette nécessité logique qui prétend corriger par elle-même l'erreur en engendrant un nouveau système.

C'était, chez Charles Werner, l'inébranlable conviction du progrès spirituel en l'homme qui réunissait cette liberté et cette autorité. A cette conviction répondait la certitude que la perfection n'est pas seulement l'idée suprême, mais une réalité, et que sa manifestation dans le multiple engendre l'harmonie. Ces convictions devenaient bientôt familières à ses étudiants. Nous pouvions y reconnaître l'expression naturelle d'une pensée sereine et, dans la parole, dans l'action du maître, la philosophie même en sa réalité effective.

L'autorité, nous la retrouvions encore dans un pouvoir d'accueil inaltérable, comme dans l'art d'amener chacun à dire son sentiment autour de la table de la conférence du samedi après-midi. Ce pouvoir d'accueil se manifestait particulièrement à l'égard des étrangers. Nous savons qu'il a été un réconfort pour certains d'entre eux, très isolés. Mais nous ne pouvons rappeler ces moments anciens sans revoir Charles Werner au chevet des malades, sans évoquer encore les jours sombres où la philosophie autour de lui était frappée dans ses plus jeunes forces, en ceux qui étaient déjà pour lui des amis.

L'autorité, nous devons la retrouver dans les discussions des sociétés de philosophie, lorsque Charles Werner y prenait la parole. Le petit carnet noir où il avait noté ses observations et que, malgré une mémoire infailible, il consultait scrupuleusement en développant son propos, en relevant, avec sa courtoisie imperturbable, les « difficultés » des thèses proposées, ne masquait pas ses questions directes.

On retrouvera la même sûreté dans les résumés des débats annuels des philosophes romands à Rolle qu'il assura pendant 17 ans¹, comme dans ses communications aux Congrès internationaux de philosophie² où, pendant soixante ans, il représenta si souvent la Suisse.

Mais cette exactitude de la parole n'était pas réservée à l'enseignement ou aux seuls colloques savants. Chacun, dans le public, lui a été redevable, grâce à la chronique philosophique qu'il tint plus de soixante ans au *Journal de Genève*, grâce aux conférences mémorables, à la fondation Gretler, d'un Lavelle, d'un Russel, de tant d'autres qu'il savait introduire en préparant chacun au recueillement.

Ainsi, Charles Werner, professeur, maintenait ces liens nécessaires entre l'Université et la cité.

Mais, surtout, l'assurance inébranlable qu'il portait en lui du bienfait de la philosophie lui faisait discerner tout son rôle dans l'éducation, spécialement dans l'Université de sa ville, dont il avait été le recteur.

Aussi, il y a dix ans, en juillet 1968, dans un tout dernier article du *Journal de Genève*, le doyen des philosophes romands — il avait alors plus de quatre-vingt-dix ans —, réfléchissant sur l'événement, traçait-il une fois encore le devenir de notre savoir menacé depuis trois siècles de perdre son âme. Et il ne craignait pas de comparer l'Université, étudiants et professeurs, tous enchaînés aux tâches nécessaires et urgentes qui les spécialisent, aux prisonniers de la Caverne qui interprètent des ombres. Il répétait alors sa conviction, affirmée ici même bien des années plus tôt: « Seul l'enseignement de la philosophie pourrait apporter la lumière et vivifier le corps entier des sciences... c'est tout l'enseignement qui devrait être soutenu par une constante aspiration au Bien. »³

Tel était le professeur, moins soucieux d'être « compris » que de laisser comprendre, et défenseur par sa simple parole d'un enseignement de la philosophie exposé, alors comme aujourd'hui, à tant de sollicitations. Tel était aussi le bienfait de l'harmonie, en un homme, de la liberté et de l'autorité.

Mais la liberté avait encore d'autres traits, plus personnels: l'auditoire attentif la retrouvait d'abord dans l'humour et dans la brièveté de quelques mots. Au candidat qui, plein de son sujet, écartait avec quelque désinvolture le témoignage d'Aristote: « Mais, Aristote, Monsieur, était un homme intelligent... très intelligent. » Moins d'ironie dans cette concision — dont on multiplierait les souvenirs — que n'en recherchaient les connaisseurs. Car, à

¹ Cf. *Archives de psychologie*, 1906-1922.

² Cf. les *Actes* des Congrès internationaux de philosophie, dont le second avait eu lieu à Genève en 1904, ainsi que les *Actes* des Congrès internationaux des Sociétés de philosophie de langue française.

³ *Journal de Genève* des 5 et 6-7 juillet 1968.

l'autorité et à la liberté, le maître joignait la bonté et la leçon restait discrète. Qu'offrir d'ailleurs à la naïveté du débutant, riche peut-être de promesses, si ce n'est cette naïveté profonde, réfléchie, du philosophe, cet étonnement du regard et ce rire rapide des yeux ?

Car il y avait une gaieté profonde et vraie dans la sérénité de Charles Werner qui, certes, a su, en philosophe, trouver et faire goûter la vie dans les systèmes, mais non pas dans les systèmes seulement. On disait que, jeune doyen de sa Faculté, il prenait part aux jeux des étudiants lors des promenades du *Dies Academicus*; on rappelait que, dans sa jeunesse, il avait eu le goût des sports. Mais une autre liberté du jeu et de la vie entraînait dans cette joie: le goût du beau, dans la nature, dans les arts, dans la musique surtout.

Cette expérience de l'art animait pour nous la conférence d'esthétique, pourtant consacrée à des doctrines austères. Mais Charles Werner voyait pour l'art une destination plus large. Dans l'article de 1968 que l'on vient de rappeler, il déclarait: «Un rôle particulièrement important échoit à la Faculté des lettres, non seulement parce qu'elle possède les chaires de philosophie, mais aussi parce qu'elle dispense la connaissance des chefs-d'œuvre par lesquels l'esprit humain s'est exprimé.»

Et d'appeler l'Université, par l'art dramatique, par la musique, par les voyages et les musées, à établir pour tous un contact plus étroit, plus actif, plus constant avec l'art, afin «de prendre soin autant que possible des âmes qui lui sont confiées».

Car l'expérience de l'art peut nous faire toucher dans la beauté une autre réalité: «C'est la magie de l'art, avait-il écrit, que de nous faire pressentir une existence où le mal n'aurait point de place. Dès l'apparition de l'homme sur la terre, le principe de liberté a produit les premiers balbutiements de l'art... Libéré de la fascination qu'exerçaient les objets, l'homme les reproduit par une sorte de jeu divin, et cette reproduction est en même temps une création. Lorsqu'est atteinte la beauté, le désir s'y repose avec délectation, le temps suspend sa course et le mal n'existe plus.»⁴

Une existence où le mal n'aurait point de place! Ces lignes sont tirées de la conclusion du *Problème du mal*. Elles nous donnent à comprendre le monde du métaphysicien, mais sans quitter le monde de l'expérience de l'homme, le monde du beau, de l'émotion artistique, le monde aussi de l'expérience douloureuse.

Charles Werner n'a pas écrit ce livre serré sur le problème du mal pour cacher le mal. Il éprouvait trop profondément la réalité du mal pour s'arrêter à la seule orthodoxie traditionnelle qui en fait une privation du bien, une absence, la marque du néant dans les choses, ou encore le

⁴ *Le Problème du mal*, 1946, p. 124.

« négatif », moteur du progrès dialectique. Le métaphysicien qui a parlé avec prédilection de Leibniz écartait pourtant aussi l'« optimisme modéré » de la *Théodicée*, comme le dualisme manichéen. Il refusait encore que l'angoisse du péché aboutît au désespoir et dénonçait un paradoxe dans le pessimisme qui place le mal au principe du monde.

C'est en renouvelant la pensée de Schelling qu'il faisait saisir en son origine le mal et sa force active dans le monde: le mal a sa racine dans la puissance obscure du Désir. Uni en Dieu à l'Intelligence, le Désir créateur ne saurait altérer la perfection en sa source; mais, séparée de l'Intelligence dans le monde créé, sa puissance y devient désordre, souffrance, mal, et seule peut la surmonter l'union de l'Intelligence et du Désir dans la Beauté et enfin dans l'Amour.

Aux yeux de tous, la pensée de Charles Werner métaphysicien avait pour principe le sens de l'unité, de l'harmonie, ce même sens qui lui faisait saisir la portée essentielle et l'originalité des systèmes. Mais on s'est souvent mépris en croyant reconnaître dans ce sens de l'harmonie un excessif désir de conciliation. Etrange erreur, on vient d'en juger, car les choix du métaphysicien étaient fermes et sans équivoque.

Ce que Charles Werner refusait — il pouvait être sévère — c'était l'inachevé, le partiel, l'unilatéral. Il goûtait peu la recherche du paradoxe, ou ces exclusions, prometteuses de rigueur, qui conduisent tout droit à l'aporie. Je crois bien que, dans l'art concerté du doute, dans l'appareil de la critique, dans les prestiges de la dialectique, voire dans certaines virtuosités de la pensée réflexive, il n'était pas loin, quant à lui, de soupçonner parfois quelque chose comme cet art trompeur de « faire du discours le plus faible le discours le plus fort ».

De là aussi dans son enseignement cette idée maîtresse que les philosophes, les modernes surtout, n'avaient tour à tour exprimé qu'une part, la part « qu'il leur était réservé » de découvrir et de proclamer, de la vérité.

C'est bien l'expérience, pour lui privilégiée, de la pensée grecque, où dialectique, argumentation subtile et discours s'intègrent à l'unité de l'intuition, qui, maintenue devant le message du salut, nous permettrait de discerner, avec Charles Werner, au-delà des métaphysiques modernes, de Leibniz surtout, la vérité profonde de la pensée postkantienne, de Schelling en particulier. « Il y aurait lieu, disait-il déjà en 1911, de faire comme une synthèse de la doctrine de Kant et des théories grecques. »⁵ C'est elle aussi qui nous ferait retrouver dans les pensées d'un Kierkegaard, d'un Schopenhauer, d'un Nietzsche la part de vérité qu'il leur reconnaissait. C'est dans la philosophie critique que le sens de l'unité et de l'harmonie devait rencontrer les

⁵ « Morale et religion », dans *Etudes de philosophie morale*, 1917, p. 37; cf. *La philosophie moderne*, 1954.

obstacles les plus redoutables, car un tel sens ne trouve à s'accomplir que dans une unité et une harmonie *réelles*.

Or le débat avec la philosophie critique était alors fondamental. Dans l'Allemagne où il avait poursuivi ses études, Charles Werner pouvait constater la prépondérance des écoles néokantiennes. Il s'était même trouvé, à Iena, l'hôte du professeur Otto Liebmann, celui qui, dès les années soixante, avait sonné le clairon de la nouvelle critique en achevant chaque chapitre de son livre *Kant und die Epigonen*⁶ par cette déclaration : « Il faut donc revenir à Kant ». Depuis quelques décennies, la philosophie d'expression française était, elle aussi, divisée par le débat sur l'interprétation de Kant. D'une part, les néocriticistes, avec Renouvier, accentuaient la tension critique entre la connaissance et l'action, d'autre part les réalistes spiritualistes, après Ravaisson et avec Lachelier et Boutroux, trouvaient par delà la pensée de Kant une certaine affirmation nouvelle de l'activité comme vie de l'esprit.

Charles Werner, pour sa part, s'exprimant en 1915 devant l'Association chrétienne d'étudiants à Sainte-Croix⁷, estimait qu'en posant la distinction du phénomène et de la chose en soi, Kant reconnaissait non seulement l'existence de l'en-soi, mais la possibilité de le connaître a priori : la réalité peut être connue en tant qu'intérieure à elle-même, tandis que le phénomène est l'être en tant que donné, connaissable de l'extérieur dans l'espace et dans le temps. L'entendement devait alors correspondre au réel en soi⁸. Mais l'inconséquence de Kant aurait été d'avoir distingué des formes a priori de la sensibilité : la sensibilité est passive tandis que des formes ne peuvent, par définition, être qu'activité. L'idée d'une activité réceptive serait donc contradictoire. Il faudrait au contraire comprendre que l'entendement est la raison même, mais la raison tournée vers la matière, et qui n'est pas toute la raison. La raison, par-delà l'entendement, est la faculté de l'infini et relève de « ce qu'on a nommé l'ordre vital »⁹ — et sans doute s'agit-il ici d'une allusion à Guyau tout autant qu'à Bergson.

« La raison est une intuition qui perce l'enveloppe sensible et pénètre jusqu'au cœur des choses. »¹⁰ Kant n'a pas vu que la véritable intuition de la raison n'est pas l'intuition intellectuelle telle qu'il l'excluait, mais une intuition du noyau de vie et d'activité à l'intérieur du sensible, une intuition qui peut faire de la philosophie la conscience de l'univers en tant qu'activité.

Bien loin d'être féconde, la reconnaissance critique des limites est un obstacle à la réflexion et impose à la philosophie des détours inutiles et

⁶ Stuttgart, 1865.

⁷ « Le Savoir et la croyance dans la philosophie de Kant », dans *Etudes de philosophie morale*, p. 145-197.

⁸ Cf. *ibid.*, p. 207 : « l'entendement porte sur la chose en soi ».

⁹ *Ibid.*, notamment p. 175-177.

¹⁰ *Ibid.*, p. 176.

même néfastes. Ainsi, Kant aurait pu, partant d'une telle distinction de l'intériorité et de l'extériorité, conclure directement à l'existence de Dieu¹¹.

Cette certitude, Kant aurait pu l'atteindre comme il l'avait fait pour la liberté. Car Dieu est l'Intelligible, la liberté même, principe de la vie morale. Le monde intelligible de Kant a pour principe un absolu qui ne diffère pas de l'Un de Plotin, car l'universalité qui, selon Kant lui-même, caractérise l'action morale manifeste cette unité profonde: « La loi de la raison, par le fait qu'elle nous affranchit des limites de notre existence individuelle, révèle qu'elle a son origine dans la puissance même de l'Infini. » Ainsi, « l'esprit, la liberté ont leur racine en Dieu »¹² et l'expérience que nous faisons de la liberté dans notre action nous ouvre vers Dieu une voie toute droite.

Au contraire, Kant procède alors par un détour en séparant d'abord le bonheur de la vertu, du bien, de la moralité, pour postuler ensuite l'existence de Dieu comme le seul principe de leur union. Détour inutile et en lui-même contestable puisqu'il exclut l'eudémonisme, l'union fondamentale du bien et du bonheur. L'eudémonisme reste la vérité profonde et universelle parce que le bonheur n'est pas purement sensible: il implique au contraire que la raison demeure immanente au sentiment qui le produit.

Il ne faut pas davantage remettre à une immortalité indéfinie, à des conditions différentes de « celles qui nous sont faites »¹³, la continuation de notre perfectionnement, la réalisation de cette harmonie du bonheur et de la vertu: la condition du bonheur n'est pas la transformation de la nature, mais la transformation du cœur¹⁴.

Ces inconséquences et ces détours font apparaître dans la philosophie critique une fausse idée des « limites »: « Kant n'a pas eu assez de confiance dans l'esprit humain »¹⁵, dit Werner, « en voulant fonder la science, il est tombé dans le scepticisme. »

Certes, on pourra lire plus tard, dans *La philosophie moderne*, que « l'œuvre de Kant montre dans tous les ordres de l'esprit humain l'absolue puissance de la raison »; mais l'on voit bien que, dans le kantisme, l'idée de cette puissance reste contrariée par celle de ses limites puisque Kant la dit incapable de connaître le réel en soi et, alors que la tâche de la philosophie serait de pénétrer « l'intérieur de la réalité », la critique arrête la connaissance à l'extérieur, au phénomène. Il reste donc que dans la philosophie critique la raison a manqué de confiance en elle-même.

Pour Werner, la raison créatrice, la raison généreuse, la raison qui a confiance en la raison s'était sacrifiée, chez Kant, à la raison critique qui se mesure au contrôle qu'elle prétend garder d'elle-même. Cette idée critique,

¹¹ *Ibid.*, p. 161-163 et 173.

¹² *Ibid.*, p. 164; cf. p. 21.

¹³ *Ibid.*, p. 162.

¹⁴ *Ibid.*, p. 163.

¹⁵ *Ibid.*, p. 169.

devait-il montrer, « exprime une tendance de l'humanisme nouveau à élever la moralité au-dessus de la spéculation » et, par là, pensait-il ouvrait déjà la voie à Nietzsche¹⁶.

En un mot, et contrairement à la célèbre déclaration de Kant, « la suppression du savoir n'est nullement nécessaire pour faire place à la croyance » et l'on ne doit renoncer à rien de ce qui constitue l'esprit humain.

Or Charles Werner jugeait que les néocriticistes, ses aînés et ses contemporains, sacrifiaient trop de l'esprit humain, et qu'avec eux la philosophie, devenue surtout constructive, manquait à sa tâche de saisir la totalité: « La philosophie, disait-il en 1915 devant la Société des sciences théologiques, doit se placer au point de vue de la raison, qui réunit toutes choses et s'élève à la notion de l'Être dans son unité et son infinité. M. Séailles a dit de la doctrine de Renouvier qu'elle était un sacrifice de la raison à l'entendement. C'est bien cela. Mais il faut entendre que par ce sacrifice Renouvier a tout sacrifié, tout ce qui fait la grandeur de la philosophie et la noblesse de sa mission et tout ce qui constitue le réel dans sa majesté souveraine. » Et de s'écrier:

« Qu'il est à plaindre, le philosophe incapable de s'élever à la notion de l'Infini et de l'Un! Il ne connaît que l'être dans sa fuyante dispersion: il ne voit que les individus, inexorablement séparés les uns des autres. Aveuglé par cette poussière de l'être, il ne discerne pas le principe universel qui se retrouve le même dans toutes les existences finies et constitue leur réalité. Il n'entend pas résonner à ses oreilles le chant de l'harmonie qui monte des profondeurs de l'être. Etranger à tout et à lui-même il reste, spectateur inerte, en dehors de l'existence. Les portes de la réalité sont fermées devant lui. Jamais il ne saisit le cœur vivant des choses, l'activité primordiale, l'Absolu, le Divin. »¹⁷

Cette affirmation de l'unité, Charles Werner en aurait sans doute plus tard nuancé l'expression, tempéré la véhémence, modifié aussi certains termes qui auraient pu prêter à méprise sur sa vraie doctrine de la transcendance. Et surtout, dans ses ouvrages ultérieurs, depuis les années trente, dans *L'Âme et la liberté* particulièrement et dans *l'Essai d'une nouvelle monadologie*¹⁸ — dont le titre pourtant renvoie encore à la fois et à Leibniz et à Renouvier —, il devait avec force exprimer la réalité des êtres créés, des personnes et de leur liberté qui participe à l'unité du principe divin.

¹⁶Cf. *La philosophie moderne*.

¹⁷ « Le néocriticisme de Renouvier et sa valeur religieuse », dans *Études de philosophie morale*, p. 227-228.

¹⁸ *L'Âme et la liberté, suivi d'un Essai d'une nouvelle monadologie*, 1960. Cet Essai d'une nouvelle monadologie avait été présenté deux ans plus tôt au XII^e Congrès international de philosophie, Venise 1958.

Nous devons respecter d'abord le droit d'une pensée à se recentrer: la pensée de Charles Werner métaphysicien ne serait pas complète sans l'évolution de sa réflexion de chrétien. Mais les pages citées des *Etudes de philosophie morale* doivent nous rappeler la jeunesse du philosophe et, par-delà l'équilibre de justice et de sagesse du maître, elles expriment avec vigueur certaines des aspirations constantes du métaphysicien.

Cette exigence d'unité et de totalité qui anime toute l'œuvre de Charles Werner, on en retrouve donc l'expression définitive, et la plus concise, dans les cinquante articles de son *Essai d'une nouvelle monadologie*, œuvre ultime en laquelle il résume toute sa pensée.

Comment comprendre la multiplicité, la diversité de notre expérience, sa richesse et, à la fois, son désordre? Le spiritualisme leibnitzien, cartésien, augustinien, platonicien apporte ici, comme d'une autre manière chez Bergson, la clarté de l'analyse dans la métaphysique de Schelling grâce à la distinction, essentielle, de l'intériorité et de l'extériorité. Cette distinction n'est pas de point de vue seulement, encore que Werner use parfois de cette formule, mais proprement à la manière de Leibniz. L'intériorité, dans la tradition de Descartes et de Leibniz, et avant tout de Platon, n'est nullement une « formule spatiale » — contrairement à ce qu'Adrien Naville avait, curieusement, relevé¹⁹ —, car si l'espace se définit bien, géométriquement, comme extériorité pure, l'intériorité ne peut être précisément que non spatiale. On peut donc suivre, dans l'*Essai d'une nouvelle monadologie*, la manière dont une pensée inspirée d'Aristote et des néoplatoniciens corrige l'un par l'autre et unit le spiritualisme de Bergson et celui de Leibniz: la vie est intériorité, effort de l'âme pour rassembler en elle-même toute chose, effort qui n'est cependant encore qu'une exigence et non une réelle possession.

Cette exigence est le Désir. Considérant les degrés de l'activité, de l'âme ou de la monade, à la manière d'Aristote et plus encore de Leibniz, Werner montre que la sensation déjà est une intériorisation active des choses sur lesquelles doit porter l'action, car l'âme n'est pas une table rase mais contient toutes choses à l'état de virtualité. Or, tandis que le désir soumet l'animal à la particularité des choses, l'homme, par le travail de l'imagination, puis par l'intelligence, enfin par l'activité artistique, se dégage de la fascination des objets; en l'homme, le désir se libère de l'emprise et de la particularité des choses, la conscience de soi se concentre. L'expression caractéristique de cette intériorité, c'est le pouvoir de synthèse formateur de concepts. Ce pouvoir s'exerce d'une part comme entendement et intelligence discursive capable, par l'analyse, de saisir l'extériorité dans l'ordre de

¹⁹ ADRIEN NAVILLE, « La philosophie et la religion selon M. Charles Werner », dans *Journal de Genève*, 22 avril 1917 (article rendant compte des *Etudes de philosophie morale*).

la nécessité mécaniste. D'autre part, comme intelligence intuitive, il pénètre l'intérieur des choses et le principe d'activité qui les anime.

C'est par cette intelligence intuitive que l'homme participe à la créativité et peut participer à Dieu. Dieu est puissance créatrice, intelligence de vérité, Amour enfin par le lien qui l'unit à ses créatures. En Dieu, ces pouvoirs sont unis et sans défaut, mais dans la créature ils se divisent. La puissance, séparée, devient un Désir irrationnel, à la fois source du mal dans son déchaînement et tendance au bien par son énergie, principe de l'évolution qui doit aboutir à reproduire la totalité de l'essence divine. La liberté de l'homme est ainsi à la fois participation à l'activité divine comme puissance du bien — et risque d'un refus du lien et de l'harmonie de cette participation. Puissance du bien, enfin, lorsqu'elle réalise l'action bonne, la liberté de l'individu n'est plus séparée et éprouve l'action secourable de la grâce; elle est alors d'autant plus libre qu'elle est plus ouverte à cette grâce et mieux prête à participer à la joie de l'activité divine.

Dans cette distinction de l'intériorité et de l'extériorité, comme dans son exigence de totalité, la pensée de Werner paraît accomplir le mouvement de la *Logique* de Hegel, où l'essence est la manifestation, l'extériorisation de l'être. Mais cette universalité doit pour lui être réelle aussi et déjà dans l'activité, dans la vie et dans l'amour de l'individu réel, et c'est là l'un des points essentiels sur lesquels il se sépare de Hegel. Aussi le rapport entre l'extériorité et l'intériorité sera-t-il mieux exprimé par la formule de Leibniz: «les composés symbolisent avec les simples».

Charles Werner saluait le renouveau de la métaphysique au tournant du siècle, d'abord dans l'œuvre de Bergson. Non seulement contre le criticisme, mais contre le scepticisme, le dilettantisme et l'individualisme des décadents.

Certes, là encore, l'analyse pourrait, elle aussi, susciter la liberté, relever que celle-ci ne peut se confondre ni avec quelque singularité individuelle, ni avec quelque idée qui, selon le mot de Bergson lui-même, se serait «emparée de l'âme tout entière». Ni cette singularité, ni cette fascination ne sont la véritable liberté, observait Werner. Du moins pouvait-il, dans des cours dont nous nous souvenons, montrer avec Bergson — et après Schelling — l'activité au cœur du réel; avec Maine de Biran, l'activité dans la réalité de l'âme²⁰.

Ces quelques points offrent par eux-mêmes assez matière à réflexion, et sans doute à discussion. Ils ne suffisent pourtant pas à donner l'idée de la précision des analyses, de la méthode des exposés, de la richesse d'une pensée que plus de quarante générations d'étudiants ont pu voir se déve-

²⁰Cf. *La philosophie moderne, L'âme et la liberté*, ainsi que le compte rendu de l'exposé que Charles Werner avait présenté des *Deux Sources de la morale et de la religion* de Bergson lors de la séance annuelle de Rolle, 1932 (Rapport sur l'activité de la Société romande de philosophie) dans *RThPh*, 1933.

lopper, et cela d'autant moins que nous ne pouvions ici entrer dans le détail ni de la pensée de l'historien — particulièrement du spécialiste de la philosophie grecque — ni de la conception très nuancée des rapports entre philosophie et religion. Du moins les quelques thèmes relevés peuvent-ils bien faire comprendre que la pensée du philosophe ne s'est point arrêtée et que, malgré des thèses fermement posées — sur le problème du mal, sur la philosophie critique, sur l'histoire de la pensée, sur les rapports entre philosophie, science et religion — et bien plutôt à cause de ces thèses, elle comprenait sans compromis des conceptions toutes différentes. Dans *La philosophie moderne*, par exemple, ceux qui avaient pendant un semestre vu Charles Werner diriger fermement une lecture du *Monde comme Volonté et comme Représentation* ont pu retrouver une compréhension pénétrante — mais non schopenhauerienne — de la pensée de Schopenhauer, aussi bien que de Kierkegaard et de Nietzsche. Mais cette compréhension n'empêchait pas le philosophe d'en revenir constamment aux thèses qu'il jugeait essentielles.

Or, on aura pu le remarquer à propos des quelques points ici relevés de l'interprétation de Kant: lorsque le conférencier avait autrefois avancé que Kant avait manqué de confiance en l'esprit humain — et, par là aussi, en la raison — il ne s'était point interrogé sur les conditions de cette attitude. On pourrait certes observer qu'en cette fin du XVIII^e siècle la raison, chez Kant aussi, non seulement avait affirmé sa puissance critique mais s'était montrée intrépide, contre les pouvoirs trop humains et contre la *Schwärmerei* autant que contre ses propres illusions.

Mais ce genre de considérations, justifiées sans doute pour restituer concrètement une situation historique, devait, malgré son importance, le céder à la seule véritable tâche du philosophe, du métaphysicien: suivre et faire suivre inlassablement la vie de l'esprit, revenir toujours à sa condition profonde, demeurer ce chercheur qui suit son itinéraire dans la conscience du but qui l'éclaire, tâcher à réunir le désir et l'intelligence divisés en lui comme en toute créature. Alors, l'homme ne méprise pas, n'ignore pas la raison, sa plus haute puissance qui éclaire son désir. Le désir, si menacé qu'il demeure par sa propre puissance, est conscient de sa fin dans le bien et c'est pourquoi il cherche et crée non dans l'angoisse mais dans la joie.

Comme la vie divine, la vraie recherche qui tente de la suivre s'accomplit dans la joie. Car c'est la liberté de l'âme, activité et joie créatrice, qui exprime le désir, mais un désir que la raison, l'universel, a fait clairvoyant, affranchi des éléments extérieurs, et qui dépasse l'individualité: « C'est l'élément universel contenu dans la liberté qui produit ce qu'on appelle en nous la personnalité. » Alors, « quand le désir, transfiguré par la liberté, devient amour, il s'épanouit dans la joie et dans la vie éternelle. » Telle est la leçon que Werner aimait à résumer par le mot de saint Augustin: « Aimez et faites ce que vous voulez. »