

comparaison que fait Mme Kourim de cette situation avec l'Espagne contemporaine des années 70 est suggestive (p. 153, note).

Lucienne Domergue nous révèle ensuite une curieuse figure: "Un hérétique: Juan Miguel Solano, curé d'Escó". Ce prêtre fut incarcéré en 1800 et mourut dans l'impénitence pour ses idées jansénistes, protestantisantes et anti-romaines. Le lecteur pourra réfléchir sur les vers que L. Domergue a placés en exergue de son étude, d'autant plus qu'ils se réfèrent à Spinoza (extraits de "La intolerancia", *Poética y Satiras*, de Manuel Pérez del Camino). La contribution se compose de deux parties, biographie intellectuelle du curé d'Escó et description du procès devant le Tribunal du Saint-Office. Sur de nombreux points de théorie et de pratique, le curé est jugé hérétique. Ce simple curé de campagne, certes, est un hérésiarque populaire plutôt qu'un "théologien patenté" (p. 175). "Solano reste pour l'essentiel janséniste d'aspirations, fervent du 'Dieu caché', nostalgique de la pureté de l'Eglise primitive, de sa rigueur, de sa pauvreté" (p. 175). Nous pensons que Mme Domergue a raison d'estimer que, sans rechercher le martyr pour lui-même, au contraire, il ne repoussait point, plus ou moins inconsciemment, "toute idée de persécution ou du moins de publicité par le truchement de persécutions inquisitoriales" (p. 187). En appendice, L. Domergue donne le témoignage de Jean Antoine Llorente, extrait d'*Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne, depuis l'époque de son établissement par Ferdinand V jusqu'au règne de Ferdinand VII, traduit de l'espagnol, sur le manuscrit et sous les yeux de l'auteur* par Alexis Pellier.

"Valeur métaphysique et poétique du krausisme espagnol", tel est le titre de la sixième contribution, due à Gilbert Azam. Cette contribution est constituée par une analyse de cette valeur du *krausisme*, courant hétérodoxe implanté en Espagne, chez le grand poète Juan Ramón Jiménez. L'analyse souligne le *modernisme* religieux qui oriente le poète de Moguer, le krausisme étant lui-même un *pré-modernisme*. Jiménez, "par les préoccupations métaphysiques qui sous-tendent son oeuvre et par la démarche intellectuelle qui le conduit à la création de son dieu, reçoit l'héritage du krausisme, dont il perçoit et prolonge toute la résonance à travers le courant moderniste, bien moins sur le plan de la sensibilité littéraire et esthétique que sur celui de la spiritualité et de la théologie..." (p. 200). G. Azam rappelle que Sanz del Río avait bien su choisir la "philosophie nouvelle", car l'oeuvre de Krause arrivait dans un milieu réceptif. G. Azam présente les grandes thèses du krausisme afin de mieux cerner la pensée de Jiménez. Il insiste notamment sur la tentative de conciliation entre immanence et transcendance. Le *panenthéisme*, que certains interprètes, tel Martial Gueroult, attribuent à

Spinoza, est une thèse de Krause que l'on retrouve transposée chez Jiménez. Ce que des commentateurs pensent aussi de la religion spinoziste, G. Azam le dit de Krause pour expliquer comment un esprit religieux, tel celui du jeune Jiménez, pouvait être séduit par la "philosophie nouvelle": "le panenthéisme de Krause est bien plus une religion qu'une philosophie, car il a l'ambition d'apporter aux hommes un ensemble de vérités, d'ordre religieux et moral..." (p. 210). Certes, les krausistes ont critiqué l'Eglise et ils ont lutté contre l'idéologie dominante, du moins partiellement car ils en récupéraient une partie sous la forme d'un substitut libéral. On comprendra à quel point l'Espagne avait besoin d'une "philosophie nouvelle" vers la moitié du XIX^e siècle en lisant *La filosofía "oficial" en la España del siglo XIX. 1800-1833*, d'Antonio Heredia-Soriano (Real Monasterio de El Escorial, 1959).

Anne Amalric scrute "Vie et immortalité chez Miguel de Unamuno aux chapitres III, IV, V, VI du *Sentiment tragique de la vie*". Nouvelle manière de commémorer Spinoza, "philosophe total" comme l'appelait le regretté Doyen Georges Bastide, car le chapitre III s'ouvre sur Spinoza: "Souvenons-nous avant tout et une fois de plus de ce mot de Spinoza selon lequel chaque être s'efforce de persévérer dans son être, que cet effort est son essence actuelle même et implique un temps indéfini; que l'âme enfin, soit dans ses idées claires et distinctes, soit dans ses idées confuses, tend à persévérer dans son être selon une durée indéfinie, et est consciente de cet effort" (cité, p. 214). Signalons la qualité de la traduction d'A. Amalric, alors que Marcel Faure-Beaulieu a commis deux fois une erreur dans ce passage en traduisant "temps infini" et "durée infinie". Or, Miguel de Unamuno a correctement traduit Spinoza qui avait employé le concept d'*indéfini* (*indefinitum*) et non pas celui d'*infini*. (La traduction de M. Faure-Beaulieu, *Le sentiment tragique de la vie*, a paru chez Gallimard depuis 1937; actuellement elle se trouve dans la collection "Idées"). Il n'empêche que le texte spinoziste des propositions 6-9 de la troisième partie de l'*Ethique* est interprété par Unamuno dans le sens de son désir d'immortalité, *substitut* non rationnel d'un impossible *immortalisme*. La lecture d'un grand philosophe par l'un de ses pairs est toujours suggestive et révélatrice, comme ici avec la lecture de Spinoza par Unamuno. Par opposition à une durée *intrinsèquement* limitée, l'auteur de l'*Ethique* tient que la persévération dans l'être n'enveloppe qu'un temps non défini dont la fermeture viendra de l'extériorité; et cela est vrai, non seulement de l'esprit humain, non seulement de l'homme d'Unamuno, mais encore de tout être (*res*). Il n'empêche qu'il y ait chez Spinoza une grande *idée-force* qui affecte Unamuno, à savoir qu'aucun être n'est intrinsèquement *être-pour-la-mort*, c'est-à-dire ne porte la mort inscrite en lui-même, mais que toute mort s'explique par le jeu des causes extérieures qui ne peuvent point

ne point nous submerger un jour, vu la disproportion entre un individu et la Nature entière à laquelle l'individu ne peut point d'ailleurs ne point participer. Pour mieux comprendre que Spinoza parle ici de temps *non défini* et non point de temps *infini* et pour constater que, comme le dit Anne Amalric, la rupture est consommée (p. 215) entre Unamuno et Spinoza, nous engageons le lecteur à relire la démonstration de la proposition 8 que nous ne pouvons rapporter faute de place. Rupture, car Spinoza disions-nous à propos de López de Vega, estime qu'est philosophe celui qui médite sur la vie sans regarder la mort. Il est vrai que, sur ce point comme sur les autres, Unamuno tientrait à avoir le dernier mot. Nous pensons que, foncièrement, Unamuno a besoin du rationalisme spinoziste comme d'un complément. Sa conscience philosophique et son inconscient ne peuvent se priver "de s'appuyer sur le système par excellence intellectuel et tragique: celui de Spinoza, système résumé en trois mots (Deus sive *Natura*)" (p. 214), sur ce système, fait remarquer Anne Amalric, qui se démontre géométriquement. Mais ce système, Unamuno le réduit à n'être qu'un vêtement qui cache le désespoir devant la mort. Nous invitons le lecteur à relire les textes d'Unamuno, dans les chapitres II et III, traduits par Alain Guy dans son bel ouvrage si bien titré *Unamuno et la soif d'éternité*, Seghers, 1964, pp. 116-118. (Nous essayons de montrer dans nos articles que Spinoza vide le concept d'éternité, comme bien d'autres, de son sens traditionnel, de la signification inculquée par l'idéologie dominante, pour le *naturaliser/rationaliser*).

Anne Amalric comprend et expose fort justement le rapport d'Unamuno à Spinoza: "L'individualité propre à partir de laquelle Unamuno édifiait sa réflexion parvient ici à s'assurer du passé philosophique, à faire de l'histoire de la philosophie l'illustration de sa pensée" (p. 214). L'auteur montre, textes à l'appui, comment Unamuno et Spinoza sont éloignés l'un de l'autre au coeur de leur proximité même: "La rupture est consommée. Au tournant d'un même horizon de pensée, fondée sur la conception individuelle et sur l'effort de persévérance dans l'être, la rupture s'opère de la 'nature' à la vie ou à l'existence. [...] De la Nature à la vie, la différence est bien profonde, la première déterminant une dépendance réelle, logique et psychologique de l'individu, la seconde se percevant sans ordre" (p. 215). Anne Amalric juge à juste titre que l'auteur du *Sentiment tragique de la vie* ne s'approprie du spinozisme que l'idée-force des propositions 6 et 9 de la troisième partie de l'*Ethique* et qu'il n'adopte ni le sens de l'affection spinoziste ni la conception de l'esprit qui sous-tend ce sens (p. 215). Mais quand Unamuno s'écrie: Matérialisme? Pourquoi pas? (dans la suite du chapitre III, texte cité p. 216), il se trouve, en réalité, beaucoup plus proche de Spinoza qu'il ne le

croit et que ne le croient la plupart des commentateurs. Nous tenons Spinoza pour un philosophe matérialiste ou prématérialiste, encore empêtré dans de l'idéalisme, et pour un philosophe de l'individualité avec une "*ontologie à la fois individualiste et collectiviste*" (notre ouvrage consacré à Spinoza, tome II de *Liberté et raison*, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1972, p. 291). Ce qui fait pleinement écho à l'analyse fine et profonde d'Anne Amalric: "S'il faut faire appel au matérialisme, cette attitude philosophique ne peut être réelle que si elle tient compte de l'individualité. Le thème de l'individu devient en quelque sorte le 'réquisit' de la leçon spinoziste" (p. 216). Unamuno, au niveau du genre de connaissance rationnelle, nie —ou dénie— l'idée de l'immortalité de l'âme et l'immortalisme; mais, au niveau de la connaissance sensible, il accueille le désir d'immortalité. D'où *méthode des contradictions, doute agonique et foi agonique* (pour reprendre trois sous-titres du livre déjà cité d'Alain Guy). L'émouvant chapitre VI du *Sentiment tragique de la vie* "confronte magistralement le désespoir affectif et le scepticisme rationaliste" (A Guy, *Unamuno et la soif d'éternité, op. cit.*, p. 69, cité par Anne Amalric, p. 219). D'où la complémentarité inconciliable Spinoza/Hume. "Dès lors, la philosophie apparaît ici comme prolégomène à la critique de la vie future et du royaume de Dieu" (p. 221). D'où, selon Anne Amalric qui a bien raison, ce qu'a d'hétérodoxe la pensée unamunienne. "La méditation de l'être et de la mort s'inscrivant dans la matérialité de la vie, la religion ne peut se tisser dans le rationnel" (p. 221).

Antonio Machado, lui aussi, a su regarder la mort en face et la penser; mais lui était étrangère la tension agonique dont a souffert et vécu Unamuno, remarque Marie Laffranque dans sa contribution "Un philosophe en marge: Antonio Machado". En des pages denses, suggestives, alliant finesse et sympathie pour l'auteur à l'objectivité, Marie Laffranque prouve que, si Machado fut un grand poète, "autant et plus qu'un poète" (p. 223) il fut un philosophe, "philosophe discret mais de première grandeur" (*id.*); et un philosophe hétérodoxe. Dans l'histoire de la pensée espagnole, il "représente moins un courant d'idées que toute une façon d'être —sentir, se comporter, parler, penser, aimer—, donc de philosopher. S'il reste assez largement ignoré ou méconnu hors des pays de langue hispanique, c'est au moins autant pour cette raison que du fait des circonstances, du contexte personnel et socio-politique de sa vie" (pp. 223-224). Dans le premier volume collectif de l'équipe de M. Alain Guy, volume que nous avons mentionné vers le début de notre article, Marie Laffranque, qui est maître de recherches au C.N.R.S., avait déjà écrit sur Machado. Elle avait, en effet, présenté, traduit et richement annoté un texte de Pablo de A. Cobos, "Poétique et métaphysique du temps chez Antonio

Machado", extrait de l'ouvrage *Humour et pensée de Antonio Machado dans la métaphysique poétique* (1963). Dans ses notes, Mlle Laffranque commentait les implications philosophiques, notamment leibniziennes, de Machado. Il est vrai que Machado est un grand philosophe, comme Unamuno et Ortega y Gasset, et qu'il permet de mieux comprendre, de l'intérieur, un philosophe comme Leibnitz. Et pourtant, malgré sa grande culture et sa formation philosophiques — ou plutôt, en réalité, en raison d'elles — Machado prend discrètement congé des grandes philosophies de l'Antiquité à son temps. C'est ainsi que la construction spinoziste est "poussée jusqu'à de si extrêmes conséquences qu'elle devient comme la forme en creux d'un 'tragique érotisme'" (p. 236). Selon Marie Laffranque, Machado aime mieux se retrouver dans la pensée des premiers grecs et dans la méditation des orientaux, plus précisément dans la sagesse d'origine bouddhique (p. 238). L'auteur a commencé son essai en citant un texte où Machado dit s'intéresser avant tout au contenu du langage (p. 223). Pour Machado, toute œuvre poétique recèle une métaphysique implicite et, d'autre part, "toute vraie méditation est, au sens propre du mot, poétique" (p. 231); et, plus que tout autre, Machado a réussi à être à la fois poète et métaphysicien. Or, ici, Marie Laffranque a le mérite de nous présenter la noble et belle pensée du poète républicain et de dégager son message pacifiste et laïque. La richesse de cette contribution est telle que nous contenterons de glaner quelques épis.

L'éloge de la philosophie est sceptique et quasi-apocryphe. "Tout système philosophique est un édifice humain, inventé, fabriqué, caduc, susceptible, par suite, d'erreur et de fausseté" (p. 263). Aussi le philosophe ne peut-il point se prendre intégralement, s'il est intègre, au sérieux, d'autant plus qu'il ne reste point immobile/immuable dans la durée. C'est pourquoi le poète-métaphysicien crée, subdélègue et subroge, à sa place, ses deux doubles successifs, Abel Martin et Juan de Mairena. Cela même qui invite à réviser la conception de la philosophie engage aussi à corriger la notion de Dieu. La philosophie et Dieu coulent de source, bergsonnément: "Machado s'inscrit fermement parmi les adeptes, irrationalistes en un sens, de la philosophie conçue comme le fruit d'une intuition initiale; vision, poème sont le plus souvent à sa source, et tout l'édifice de la plus savante logique conspire seulement à les développer" (p. 263). Quant au Dieu de la "Métaphysique de poète" (cité p. 263), c'est un Dieu présent en l'homme et qui reste toujours à inventer. "S'il a un sens, c'est celui, positif, d'une harmonie vitale du monde, active et perçue dans chaque conscience" (p. 280). Cette "grande plénitude ou conscience intégrale" (cité, p. 280); pour employer les images abstraites d'Abel Martin lui-même, relie les consciences. Ce Dieu s'inscrit dans le *penenthéisme* des krausistes dont nous avons parlé — mais

s'y inscrit originalement et discrètement, dans les dernières années de A. Machado (p. 255). Si Dieu était Raison, le Christ serait "Ange rebelle révolté au nom de cette autre raison que la Raison ne connaît pas" (p. 278), car l'homme a besoin de dialogue et d'amour. "Autrement dit, le Christ fut un homme qui se fit Dieu pour expier sur la Croix le grand péché de la Divinité" (cité, p. 279). Mais Machado n'a point "d'inclination pour l'amour platonicien, dont l'homophilie est la forme la plus parfaite" (p. 283), amour qui se projette dans le Bien platonicien et dans l'Un plotinien. Machado préfère l'amour dans la différence des sexes, car cet amour révèle *L'essentielle hétérogénéité de l'être*, pour reprendre un titre d'ouvrage. L'unité non homogène de l'être, l'unité dans la différence, cela évoque Leibnitz. Nous renvoyons aussi le lecteur aux belles pages contre la guerre.

Il est heureux que le directeur du volume, M. Alain Guy, ait placé l'un à la suite de l'autre les articles consacrés aux deux poètes philosophes ou métaphysiciens poètes, tous les deux *suscitateurs* et *créateurs*, pour reprendre des termes de M. Laffranque. Il est également bien venu de placer l'un à la suite de l'autre les articles sur Antonio Machado et sur Joaquim Xirau, deux fervents républicains. C'est Reine Guy, spécialiste de J. Xirau, qui est l'auteur de la contribution "La théorie non-conformiste du temps chez Joaquim Xirau". Dans son ouvrage déjà cité, *Axiologie et métaphysique selon Joaquim Xirau*, l'auteur a exposé magistralement le bilan des philosophies révolues selon Xirau, la richesse symphonique de sa philosophie, son personnalisme axiologique, sa métaphysique de l'amour, sa psychologie du concret, sa doctrine et son action pédagogiques. Dans sa vie comme dans sa philosophie, Xirau fut un non-conformiste et Mme Guy est le premier auteur à avoir remarqué que la théorie du temps se situe au cœur de ce non-conformisme. Intransigeante, la théorie du temps de Xirau "s'inscrit en rupture de ban, tout à fait délibérée, avec toutes celles qui ont été proposées au cours de l'histoire de la psychologie et de la philosophie" (p. 292). Cette théorie novatrice présente le double mérite de récapituler significativement l'histoire de la philosophie et d'offrir un retentissement psychologique et métaphysique. Cette conception est exposée dans un article, "Le Temps et ses dimensions", qui a paru en 1946, année de la mort accidentelle de Xirau, exilé à Mexico. Alain Guy caractérisait ainsi le philosophe de Barcelone: "Cet homme de gauche, constamment dévoué à la cause du peuple, se rattachait à un spiritualisme original, dans le droit fil de Platon, de saint Augustin, de Descartes, de Husserl et de Scheler, qui visait à dépasser, à la fois, un intellectualisme desséchant, un naturalisme grossier et aussi l'équivoque vitalisme" ("La philosophie de l'amour selon Joaquim Xirau", *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh*, Paris, Centre de Recherches de l'Institut d'Etudes Hispa-

niques, 1966, p. 426). Ces théories à dépasser, de même que les théories fausses telles que les relativismes, résultent, au fond, d'une "outrecuidante promotion du temps" (p. 205) par la majorité des philosophes, promotion qui appauvrit le réel et annihile l'Être: "En faisant du temps pur l'élément essentiel de la vertébration de l'Être et en le réduisant à un écoulement gratuit, sans référence à aucune transcendance, les divers relativismes ont fini par dissoudre aussi bien l'existence que l'Être" (p. 205). Détruire le réel et l'Être, c'est, d'ailleurs, annihiler le temps lui-même. Xirau estime que l'existentialisme, notamment allemand, représente l'une des plus graves formes de relativisme sceptique. "Sans qu'il se trouve prononcé, le grand nom de Heidegger, estimé avec raison Reine Guy, est constamment ici sous-jacent à la méditation de Xirau, comme celui de son adversaire par excellence; c'est, en effet, le philosophe de Messkirch qui a, le plus complètement sans doute, dissous l'Être au sein du flux temporel des étants, ainsi qu'on s'en aperçoit aisément dans *Sein und Zeit*" (pp. 205-206). Xirau diagnostique une différence de gravité entre les relativismes antérieurs à notre époque, comme l'empirisme classique, et le triomphe contemporain du négativisme; les relativismes antérieurs "se bornaient à refuser la transcendance, pour déboucher humblement dans l'agnosticisme ou dans le scepticisme" (p. 206). Dans le nihilisme contemporain, le mal est plus profond, car tout n'est qu'évanescence temporelle. "Ce nihilisme sans faille semble être le produit surprenant des deux tentatives les plus remarquables qui aient été, de nos jours, entreprises pour reconstruire la philosophie, à savoir: le bergsonisme, d'une part, et le husserlisme, de l'autre" (p. 207). Xirau explique cela d'une manière étonnante, imprévue, en montrant que Bergson et Husserl ont été amenés à réintroduire la notion de *néant* "comme une présence positive et active" (cité, p. 207).

Après avoir présenté le problème du temps et repoussé les fausses solutions, Xirau pose l'hypothèse que chacun des trois cycles de l'Occident a privilégié une dimension du temps et il démontre sa thèse, qui s'avère très suggestive et très éclairante. Nous engageons le lecteur à se reporter à l'exposé lumineux de Mme Guy pour voir le temps ramené au présent par l'Antiquité et le Moyen Age; ramené au passé par la Renaissance et les Modernes; ramené au futur par les XIX^e et XX^e siècles. Il y a là bien des analyses justes. Il est exact que les diverses écoles de l'antiquité ont privilégié le présent et que le concept d'éternité, dominant au Moyen Age chrétien, est "corrélatif de celui de présent" (p. 209). Nous n'avons pas la place de nous étendre, car il importe d'insister sur la critique de Xirau à l'égard de ces trois façons, dans l'histoire, de se centrer sur l'une des trois dimensions temporelles. Ces trois visions du temps en arrivent à le détruire, ce qui est très net pour la science mécaniste et la mathématique au XVII^e siècle. Les trois visions du temps *unidimensionnel*

"commettent l'erreur majeure de courir après un phantasme; celui d'un temps pur, dépouillé de toutes ses dimensions non-temporelles, réduit à une sèche abstraction. Il faut, au contraire, restituer au temps toutes ses connexions extra-temporelles" (p. 213). Critiquant les autres conceptions du temps, Xirau présente, en effet, la sienne: le temps comme totalité concrète, comme déploiement *multidimensionnel* de nombreux rythmes. "Ce qui est directement perçu ou saisi, c'est une expérience de volume, celle d'un volume gonflé de profondeurs et de distances" (pp. 213-214). Les rythmes sont très divers, sans plan d'ensemble et sans unité de direction. "Xirau insiste longuement et brillamment sur cette perpétuelle interférence, sur ce constant entrecroisement des expériences temporelles, des situations et des visées, des projets et des *vivences* (pour employer un terme ortéguien)" (p. 215). "L'expérience de la durée est celle d'un entremêlement intime des diverses dimensions et situations, au sein de la concrétude" (p. 216). Tout en reconnaissant la puissance et la pénétration des conceptions de Xirau, nous esquisserons une réserve sans avoir la place de la développer. Les critiques de Xirau sont pertinentes contre les métaphysiques, mais, à notre avis, elles ne portent nullement contre le matérialisme historique et dialectique. Quant à la théorie de Xirau, elle est valable à un niveau subjectif, mais il faudrait la resituer et la compléter, notamment à l'aide de l'histoire. La façon dont Lucien Sève utilise la notion d'*emploi du temps*, dans *Marxisme et théorie de la personnalité* (Paris, Ed. Sociales, 3^e éd. avec deux postfaces, 1974) permettrait aussi de corriger scientifiquement le subjectivisme de Xirau.

Après Xirau, militant socialiste qui, souscrivant à la fusion avec les communistes, rejoignit le Parti Socialiste Unifié de Catalogne, vient Gustavo Bueno, remarquable et original penseur socialiste. Professeur à l'Université d'Oviedo, G. Bueno se détache et s'impose dans la *production* philosophique espagnole contemporaine par la vigueur et la rigueur de sa puissante pensée. Récupérer l'ontologie de Wolff au profit du matérialisme dans une perspective marxiste, c'est là une grande entreprise. Et l'on salue avec intérêt que ce soit le directeur de l'équipe et de ce volume, comme des volumes précédents, qui ait tenu à présenter lui-même "Le matérialisme critique et socialiste de Gustavo Bueno". Le philosophe d'Oviedo se déclare matérialiste à part entière: "En una filosofía materialista, fuera de la Materia, no hay nada" (cité, p. 328); ainsi lit-on dans *Ensayos materialistas* (p. 62), ouvrage de 1972 et le plus copieux des ouvrages de G. Bueno. Celui-ci, en second lieu, se déclare socialiste; autrement dit, il lutte pour substituer le socialisme au capitalisme. En troisième lieu, il se réclame du matérialisme historique et dialectique, mais pour reconstituer une nouvelle métaphysique. Disons, pour schématiser les grands principes et les orientations directrices, que, en