

Théorie et pratique dans l'évolution de la pensée occidentale

Autor(en): **Brunner, Fernand**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **21 (1971)**

Heft 3

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380968>

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.

THÉORIE ET PRATIQUE DANS L'ÉVOLUTION DE LA PENSÉE OCCIDENTALE

L'histoire des relations de la théorie et de la pratique en Occident est instructive. On peut dire en effet d'une manière schématique, mais véritable, qu'elle est l'histoire d'une dissociation progressive, si l'on entend par « pratique », non pas l'activité comme telle, mais l'activité morale ou l'activité de droit.

Pour Socrate, autant qu'on en peut juger, connaître la vertu, c'est être vertueux, car la connaissance véritable du courage, par exemple, est incompatible avec la couardise. Connaître le courage, c'est naître au courage, s'unir à lui et se changer en lui. La connaissance n'est donc pas ici un simple regard jeté sur un objet extérieur ; elle ne se réduit pas non plus à un jugement logique : elle implique une transformation intérieure à la mesure de son objet spirituel et possède une dimension éthique constitutive. Encore une fois, si connaître quelque chose, c'est être quelque chose, c'est qu'il ne s'agit pas de la perception d'une chose ou d'un concept, mais de l'acquisition d'un état de l'esprit.

Il faut comprendre la pensée de Platon d'une façon semblable, car l'âme, chez l'auteur du *Phédon*, ne connaît les Idées qu'au prix d'un devenir. Quand elle emploie le corps, elle est entraînée par lui, « la tête lui tourne, comme si elle était ivre ». Elle doit donc se détacher du corps et regarder par elle-même, car ce qui est pur n'est saisi que par ce qui est pur. L'âme connaît les Idées en devenant ce qu'elle est, à savoir pure, identique, immortelle, comme les Idées.

On soutient parfois que la connaissance des Idées relève de la théorie et que la considération du Bien appartient à l'ordre pratique. Non. Le Bien fait surgir les Idées, et les Idées donnent aux choses la

N. B. Version française d'une communication présentée à l'« International Seminar on World Philosophy », Université de Madras, le 12 décembre 1970, et texte de la conférence donnée à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran le 4 janvier 1971.

propriété d'être comme il est bon qu'elles soient : l'univers est tout entier sous l'empire du Bien. En sens inverse, l'homme s'élève aux Idées au prix d'une purification qui affecte son âme entière, et, par la médiation des Idées, il tend vers le Bien par un même mouvement théorique et pratique.

Il est certain que la pensée de Platon exprime une tradition religieuse : il suffit d'évoquer, pour s'en convaincre, le rôle de la prêtresse de Mantinée dans le *Banquet* ou les allusions du *Phédon* à l'« antique tradition ». Méconnaître cette vérité, c'est réduire les Idées à des notions logiques, et la pensée de Platon aux raisonnements dont les Dialogues sont remplis. Comment cette ignorance de la signification éthique et spirituelle de la philosophie de Platon est-elle possible ? Dans un livre intitulé *The Greek East and the Latin West*, Oxford, 1959, p. 5, Philip Sherrad donne la réponse suivante : « Platon se trouvait à la fin plutôt qu'au commencement d'une tradition de pensée religieuse et, de ce point de vue, son œuvre représente une tentative pour exprimer de la manière la plus complète possible en termes philosophiques des vérités qui sont en elles-mêmes au-delà d'une telle formulation. En d'autres mots, le danger est déjà implicite dans la méthode de Platon de voir falsifier les idées mêmes qu'il cherchait à exprimer ; ce qui arriva effectivement dès que la méthode platonicienne devint une fin en soi, et que les catégories de la pensée logique furent regardées comme capables d'embrasser le domaine entier de la vérité, le tout de la réalité. » Je partage ces vues de Philip Sherrad. Si la pensée de Platon est privée de sa dimension religieuse et mystique, elle devient une « philosophie » au sens étroit de ce mot, c'est-à-dire une entreprise de raisonnement et de démonstration. Mais en fait, chez Platon, la science est en même temps sagesse, la théorie est pratique et la connaissance un état spirituel.

Cette dimension pratique de la connaissance apparaît bien dans la conclusion du mythe de la caverne : quand l'homme a parcouru jusqu'au bout la voie qui mène au Bien, il doit faire profiter autrui de sa sagesse et s'engager dans la vie administrative et politique. La *praxis* privée de purification et de transformation intérieure n'exclut pas la *praxis* publique dans la cité ; elle en est la condition. En d'autres termes, Platon ne pense pas qu'il faille changer le monde avant de s'être changé soi-même.

Aristote représente déjà une autre tendance doctrinale, comme on le voit aux critiques qu'il adresse à la thèse socratique : connaître la vertu, dit-il, n'est pas la posséder ; la connaissance de la vertu n'a pas rang de fin ; ou encore, il est vrai que la vertu s'accompagne de la raison, mais il est faux qu'elle ne soit constituée que de raison. Voilà qui implique que, pour le Stagirite, la connaissance n'a pas la plénitude que Platon lui attribuait. La question se pose alors de savoir

comment on acquiert la vertu et non seulement comment on la connaît.

La critique aristotélicienne de la théorie des Idées montre aussi que la connaissance n'a pas, au Lycée, la même signification morale et spirituelle que chez Platon. L'idée ou l'essence d'un être sensible, enseigne le Stagirite, ne peut se trouver en dehors de cet être ; elle est réellement dans le sensible et conceptuellement dans notre esprit. Mais Aristote ne voit pas que si l'essence d'une chose sensible est en dehors de cette chose, c'est qu'il s'agit d'expliquer non pas la transmission d'une forme d'un être de la nature à un autre, mais la présence même de la forme au plan de la nature. La connaissance de l'essence, chez Aristote, n'est donc plus celle des principes transcendants des choses, qui exige du philosophe une élévation spirituelle pour s'unir à ces principes ; elle est une connaissance de plain pied, celle du concept que nous pouvons former à propos du sensible. Aristote situe donc l'intelligence à un autre niveau que Platon ; on a dit, au Moyen Age, que Platon avait les yeux fixés au ciel, tandis qu'Aristote demeurait en contact avec la terre. Les philosophes musulmans ont surmonté cette opposition en montrant qu'elle peut s'intégrer dans un seul et même système, et Albert le Grand les a suivis en distinguant les universaux *ante rem*, *in re* et *post rem*, c'est-à-dire l'Idée platonicienne transcendante, puis l'essence aristotélicienne immanente à la chose, mais conçue comme l'effet de l'Idée, et enfin le concept aristotélicien. Mais cette opposition n'en indique pas moins deux tendances de l'intellectualisme, l'une qu'on peut appeler mystique, et l'autre rationaliste. Pour la première, l'intellection appartient à l'ordre du pratique, alors qu'il en va autrement pour la seconde.

La doctrine d'Aristote implique donc la distinction de la métaphysique et de l'éthique et la distinction de l'intellect et de la volonté. Ces analyses sont utiles, sans doute, et constituent un progrès s'il s'agit de décrire l'homme de tous les jours. Mais elles représentent aussi un recul par rapport au but final de l'esprit, qui est d'éprouver l'unité de ses pouvoirs dans l'union avec le vrai et le bien. Le souvenir de cette unité ne laisse pas d'être présent chez Aristote, en particulier dans le passage célèbre de l'*Ethique à Nicomaque* où il vante le caractère divin, la joie et l'autosuffisance de la contemplation.

La pensée grecque n'a pas achevé son cours avec Aristote. Plus tard, le stoïcisme, par exemple, est venu proposer une vision du monde qui est en même temps un chemin spirituel. Car si nous comprenons effectivement qu'une raison universelle est la loi de tous les événements, qui sont liés entre eux comme causes et effets, et si nous savons vraiment que la raison de tout être humain est une partie de la raison universelle, nous tenons aussi bien la règle de l'action que la

force d'agir. Nous devenons capables d'accepter tous les événements indépendants de nous comme étant voulus par Dieu, et la peur, le désir, le regret, n'ont plus de place en nous. Mais malgré la diversité des courants philosophiques anciens, l'opposition Platon-Aristote domine encore pour longtemps la pensée occidentale, c'est-à-dire l'opposition d'une théorie conçue comme une voie spirituelle, parce qu'elle assume une tradition religieuse de béatitude et de salut, et une métaphysique qui est une spéculation de l'homme intelligent qui reste à son niveau d'homme. L'un des termes de l'opposition, le platonisme, a été renforcé à l'époque hellénistique ; en effet, pour le néoplatonisme, la théorie appartient à l'ordre du pratique ; connaître la source première de l'univers, c'est en même temps devenir ce que nous sommes vraiment, et l'action extérieure, dépendant de la contemplation, en est comme l'ombre.

Cette opposition se retrouve donc chez les auteurs chrétiens. La doctrine des Pères grecs et encore la doctrine de saint Augustin sont analogues à celle de Platon, tandis que la pensée de saint Thomas d'Aquin rappelle à certains égards celle d'Aristote. Dans l'enseignement d'Origène et des Cappadociens, comme dans celui de Denys ou de Maxime le Confesseur plusieurs siècles plus tard, la contemplation, qui peut s'élever jusqu'à l'*agnôsia*, l'ignorance mystique, va de pair avec la purification et consiste dans la restauration en l'homme de l'image de Dieu. « Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit fait Dieu » : voilà la formule dans laquelle s'exprime la théologie grecque jusque chez les Latins qui lui doivent le plus, tel Jean Scot au IX^e siècle. La spéculation, chez ces auteurs, étant contemplation de Dieu, est contemplation divine ; elle est déification (*théôsis*) ; elle est de l'ordre de l'événement, donc du pratique autant que du théorique. C'est pourquoi elle peut engendrer et régler l'action extérieure à laquelle elle communique sa perfection. Il y a sans doute, dans les Ecritures chrétiennes, des commandements moraux, ceux de l'Ancienne ou de la Nouvelle Loi, mais ils n'apparaissent pas au sage comme des ordres venus de l'extérieur ; ils sont considérés dans leur origine et saisis comme contenus dans la Vérité et le Bien qui sont les objets de la connaissance spirituelle et mystique.

Saint Thomas vise lui aussi la restauration de l'image divine en nous. Pour lui, l'image de Dieu est déjà présente en quelque façon dans l'homme du seul fait qu'il existe (*imago creationis*) ; elle est présente chez les justes à un degré supérieur en vertu de la grâce qui les illumine (*imago recreationis*), et elle est parfaite chez les bienheureux (*imago similitudinis*). L'itinéraire spirituel qu'il décrit conduit donc à la béatitude céleste par le chemin des sacrements de l'Eglise. Mais ce but est atteint après un effort ici-bas de théologie « naturelle » ou scientifique : la théologie, pour saint Thomas, se

situé au niveau de l'homme considéré en tant que simple existant ; elle n'est pas l'œuvre du contemplatif divinisé comme chez Denys. La théologie est l'ouvrage du savant qui enquête sur Dieu autant qu'il est possible à la raison humaine. Elle est donc un savoir objectif qui n'engage pas la vie entière de l'homme, et nous assistons de nouveau à une certaine dissociation du théorique et du pratique. Pour une telle théologie, l'intellect se distingue de l'amour, et cède le pas à l'amour, s'il s'agit d'atteindre Dieu.

Il n'en demeure pas moins que le thomisme est un intellectualisme, car il admet que la vision claire de la fin dernière entraîne nécessairement la volition, alors que l'école franciscaine postérieure enseigne l'autonomie de la volonté par rapport à l'intellect. De sorte que nous pouvons résumer comme suit l'évolution doctrinale que nous décrivons : en platonisme, l'intellection concentre en elle toutes les forces de l'âme ; en aristotélisme, l'intellection se distingue de l'acte volontaire, mais en principe le domine ; tandis que chez les franciscains l'intellect éclaire l'acte volontaire sans le causer. Ainsi, l'intellection perd progressivement sa plénitude spirituelle, et une doctrine apparaît qu'on peut déjà nommer un volontarisme.

Le courant issu du platonisme et des Pères grecs a subsisté après saint Thomas d'Aquin ; le nom de Maître Eckhart suffirait à le rappeler. Mais la philosophie postérieure a souvent accentué la tendance rationaliste propre à l'aristotélisme et s'explique aussi dans une large mesure par l'évacuation de l'aspect spirituel et mystique du platonisme ou par la réduction de celui-ci à sa structure systématique. Descartes reprend les thèmes platoniciens ou augustiniens du refus des sens, de l'innéisme, de l'âme première connue et de Dieu mieux connu que le corps. Mais chez Descartes Dieu n'est plus que le garant de la certitude de la connaissance ; il n'est pas son objet ni sa fin. Les mathématiques, qui fournissent l'idéal du savoir, sont débarrassées de toute spéculation pythagoricienne ou kabbaliste : la connaissance qui habite l'âme cartésienne se veut purement scientifique et humaine. Le philosophe n'en espère pas moins déduire de cette science les règles de la morale, mais comme cette science est inachevée, il formule une morale provisoire.

Leibniz, lui, fait de Dieu la clé de voûte de son explication du monde, et sa pensée est moins repliée sur l'homme que celle de Descartes. Mais l'intelligence qui est au travail chez lui n'est pas l'intelligence mystique des Pères grecs : Leibniz appartient déjà au rationalisme dogmatique dont on peut se demander s'il n'élève pas trop haut l'ambition de la connaissance humaine. Comme chez tant de platoniciens, le bien est le principe de la philosophie leibnizienne : Dieu est bon, donc son action est bonne, et le monde qu'il choisit parmi l'infinité des mondes possibles est le meilleur. L'homme compris dans

ce meilleur monde agit aussi selon la loi du meilleur, avec cette différence qu'il peut choisir le meilleur apparent, alors que le choix de Dieu ne se porte que sur le meilleur véritable. Mais peu importe ; quelles que soient les erreurs des hommes, leurs actions seront toujours comprises dans le meilleur monde possible. Comparé aux doctrines antiques et médiévales dans lesquelles la pensée est contemplation divine, le système de Leibniz apparaît comme une construction de la pensée rationnelle moderne. La volonté de rendre compte rationnellement de l'action de Dieu tend à y effacer le sentiment du mystère divin. La théorie n'a donc plus la même portée spirituelle et morale qu'auparavant.

Le cas de Kant est particulièrement instructif pour nous. D'une science qui ne concerne que les phénomènes, Kant ne peut tirer les principes de la vie pratique. Le philosophe de Königsberg a donc mieux compris que Descartes la nature de l'intellectualité moderne : liée à l'expérimentation et à la déduction, elle n'a pas de portée pratique ; le commandement moral appartient à une autre sphère. Ainsi se précise l'opposition entre la connaissance et l'action, la nature et la morale, qui est si caractéristique de la pensée moderne et que d'aucuns considèrent comme définitive, alors qu'elle ne se situe qu'à un certain stade de l'histoire de la pensée occidentale. Si la théorie est la connaissance scientifique, il est évident que la théorie est étrangère à la pratique, car la science est toujours incomplète et ne peut régler l'action humaine avec l'autorité d'un législateur absolu. L'absolu se déplace ainsi du théorique au pratique, comme on le voit de diverses façons chez Fichte, Kierkegaard, Marx ou Nietzsche.

Certains modernes, cependant, ont tenté de restaurer l'intellectualité occidentale dans sa richesse et son autosuffisance passées. C'est le cas de Hegel pour qui la raison absolue est en même temps la réalité absolue. Comme on le sait, le philosophe allemand enseigne que la raison absolue se réalise elle-même dans la nature et dans l'esprit selon un processus dialectique et engendre au cours de l'histoire les institutions sociales qui règlent le comportement des individus. Le développement de la raison, de l'esprit subjectif ou individu à l'esprit objectif ou société, est donc le développement même de la vie pratique. A la fin, quand la raison se possède elle-même parfaitement dans l'esprit absolu, elle est parfaite liberté.

En un sens, on retrouve ici le schéma des anciennes philosophies : le vrai et le bien ne font qu'un, de sorte que penser le vrai, c'est le devenir. Mais en vérité nous sommes fort éloignés des anciennes doctrines, et la philosophie de Hegel est à cet égard une des plus fallacieuses qui soient, car elle divinise l'histoire et le temps. L'absolu ne s'atteint plus en sortant de l'histoire pour donner un sens à l'histoire, mais il se découvre au sein de l'histoire dont il est le sens. Le danger

est donc de justifier les événements qui se passent ici-bas en vertu du seul fait qu'ils se passent. Si tout est un moment du développement de l'absolu, il n'y a plus de critère en dehors de l'histoire pour juger l'histoire, et la raison se dissout dans l'objet qu'elle devait régler.

Nous rencontrons le même type de pensée dans le marxisme qui, lui aussi, voit dans les événements historiques le développement de la réalité, laquelle, bien entendu, est matérielle et non spirituelle. Dans cette perspective, le primat de l'action est évident, puisque l'action assure la progression dans laquelle la vérité se réalise. La condamnation qui s'ensuit de la philosophie théorique est légitime dans la mesure où la philosophie est conçue comme une connaissance objective et formelle sans dimension pratique. Mais dans ses origines grecques ou chrétiennes, la théorie n'avait pas ce caractère, puisqu'elle impliquait l'acquisition d'un état spirituel et d'une conduite nouvelle.

Malgré la tentative hégélienne, la pensée, au XX^e siècle, s'est repliée sur une conception étroite de la raison et de l'intelligible. Le platonisme de Husserl ne retient rien de l'aspect métaphysique et mystique de l'original ; c'est pourquoi le philosophe allemand peut placer sa pensée sous le patronage de Descartes. Quant à l'antiplatonisme de Nietzsche, il se retrouve d'une certaine manière chez Heidegger qui projette sur la théorie platonicienne de la connaissance une conception étriquée du savoir en réduisant celui-ci à la simple vision de quelque chose. Quant aux néopositivistes et à leurs successeurs, ils vont jusqu'à ramener la pensée au langage ou aux opérations qu'une machine peut exécuter.

C'est ainsi qu'il est devenu de plus en plus difficile de comprendre la nature de l'intelligence dont parlent les auteurs de la tradition platonicienne païenne ou chrétienne, et la traduction de leurs textes dans les langues occidentales modernes s'en est trouvée à peu près impossible. Quand saint Augustin, par exemple, traite de la connaissance de Dieu, que faut-il entendre par là ? S'agit-il de connaissance déductive ou de connaissance empirique ? Ni l'une ni l'autre évidemment. La traduction des textes orientaux présente les mêmes difficultés : comment rendre le terme *buddhi*, par exemple ? Au moment de traduire ce mot en anglais, Gangânâtha Jhâ nous révèle son embarras : *intellect* lui paraît insuffisant ; il propose *will*, et, commentant la propriété *jnâna* de *Buddhi*, il ajoute : « Attribuer la propriété de sagesse à *Buddhi*, c'est lui donner le double caractère d'intelligence et de volonté. »¹ Voilà des précisions qui ne peuvent guère satisfaire

¹ *The Tattwa-Kaumudî*, translated into English by Mahâmahopâdhyâya Ganganath Jhâ, Poona, 1965, third ed., p. 35.

le lecteur moderne et qui, il y a quelques siècles, eussent été inutiles.

La dissociation du théorique et du pratique va donc de pair avec un changement dans le sens du mot « théorie ». Au début, il s'agit d'un acte de la conscience intelligente, enveloppant tous les pouvoirs de l'âme : raison, affectivité, volonté, foi, énergie... ; la théorie est un comportement intérieur dont découle l'œuvre extérieure. A la fin, la théorie est le pur logique, considéré en lui-même ou comme système d'interprétation des faits empiriques. Quand on y réfléchit, l'évolution du sens de cette notion est proprement stupéfiante.

Dans ces conditions, la question du fondement des propositions éthiques prend de nos jours un relief saisissant. Le pur logique n'ayant aucune portée morale, ce n'est pas en lui qu'on trouvera ce fondement. L'hétérogénéité des propositions scientifiques et des propositions éthiques est très souvent reconnue : énoncer une conséquence, un fait ou une loi naturelle est une chose, formuler une règle morale en est une autre, de sorte qu'on ne peut déduire une proposition éthique d'une vérité scientifique. Hume le savait déjà quand il remarquait la différence qui sépare les propositions dans lesquelles « est » ou « n'est pas » constitue la copule et celles où apparaissent les mots « doit » ou « ne doit pas », et quand il soulignait l'impuissance de la raison en matière de conduite humaine.

Le fondement objectif de la morale, que la théorie ne pouvait plus lui fournir, Kant l'a trouvé dans le commandement et le devoir, mais ce faisant il ne surmontait pas la dissociation moderne de la connaissance et de l'action, mais la consacrait. D'autres après lui ont cru trouver ce fondement dans les valeurs, créant ainsi l'éthique « matérielle » dont René Le Senne a donné une version française aux caractéristiques propres. Mais la vérité comme valeur n'est pas la vérité comme telle. La première stimule la recherche qui porte sur les objets réels ou mentaux des sciences modernes, tandis que la seconde est en elle-même la fin de la recherche, où théorie et pratique ne font qu'un.

Les philosophes qui admettent le caractère *sui generis* des propositions morales et qui désespèrent de leur trouver un fondement objectif, rattachent ces propositions au domaine de la subjectivité contingente, soit qu'ils le fassent comme J.-P. Sartre dans *L'Être et le Néant* au nom d'un existentialisme qui ne conçoit la liberté que dans le rejet de toute norme préexistant à l'action, soit qu'ils se contentent, comme Ch. L. Stevenson et A. J. Ayer, de relever le caractère non descriptif des propositions éthiques et de les concevoir comme l'expression d'émotions.

La pensée contemporaine est donc en plein désarroi devant la question du fondement de la morale et la tentation la guette de se replier sur un naturalisme psychologique, sociologique ou économique.

Il est séduisant d'expliquer le comportement des hommes en le ramenant à ses conditions naturelles : on se livre ainsi, semble-t-il, à une entreprise scientifique. Mais a-t-on prouvé que ces conditions nécessaires soient suffisantes ? Le déterminisme que l'on suppose détruit la dignité de l'action humaine, comme celle de la pensée, et anéantit la morale, puisque l'action n'est plus qu'un effet de causes naturelles. L'homme n'est plus un sujet responsable, mais un objet qu'on rattache à sa cause.

Comment surmonter ce désarroi ? Comment éviter le désespoir, la violence ou simplement l'opportunisme dans le désert spirituel où nous laissent la science, la technique et l'économie ? Le retour à une sagesse humaine, cartésienne ou aristotélicienne, serait la bienvenue, mais l'œuvre de Descartes marque la scission entre la connaissance et la morale, et celle d'Aristote inaugure leur distinction. Nous ne pouvons trouver de réponse satisfaisante à cette question que dans la redécouverte du point de vue supérieur qui est à l'origine de l'évolution que nous avons décrite. Au terme de son voyage, après toutes les expériences de distinction et de séparation, la pensée revient naturellement à son point de départ, qui est la pure unité.

Où la « théorie » platonicienne et chrétienne est-elle aujourd'hui, je ne dis pas réalisée, mais seulement conçue comme possible et enseignée ? Elle l'est en quelques hauts lieux de la religion, dans quelques groupes d'hommes de bonne volonté et dans l'œuvre d'un petit nombre d'auteurs qui l'ont rappelée à la mémoire de ceux qui ont des oreilles pour entendre. Mais ce ne sont que des braises dans le foyer.

C'est pourquoi il faut que les pays d'Orient où brille encore cette flamme suprême de l'esprit — le pays de Râmakrishna, de Vivekânanda, de Ramana Maharshi et de Swâmi Râmdâs, ou celui de l'Islam chi'ite et du soufisme — aident l'Occident à la maintenir et à la ranimer selon son génie propre, puisque c'est à vivre avec elle et par elle, dans l'unité du savoir et de l'agir, qu'aspirent finalement tous les hommes.

FERNAND BRUNNER.