

JOAQUIM XIRAU, MILITANT DU PERSONNALISME

Reine GUY

Près de quarante années après sa mort, le prestige de Joaquim Xirau (1895-1946) dans les milieux cultivés ne cesse de grandir; témoin authentique de l'esprit catalan, aux dimensions d'ailleurs universalistes, le célèbre doyen de la Faculté des Lettres de Barcelone — dont les Ed. Península (Barcelone) viennent de rééditer le chef-d'oeuvre *Amor y mundo* et trois autres travaux — fut un représentant tout à fait marquant du personalisme axiologique de l'entre-deux-guerres et des années 40. En particulier, pour nous Français qu'il fréquentait et aimait tant, sa mémoire restera chère entre toutes. Déjà, en 1975, à Lecce (Italie), lors de la fondation de la Société Méditerranéenne de Philosophie, le professeur Paul Vignaux (École des Hautes Études) me confiait le très grand souvenir qu'il gardait de Xirau, plusieurs fois rencontré et entendu par lui à Paris et notamment au début de son exil en 1939. Délégué de l'Espagne au Congrès Descartes (1937) et revenu souvent dans notre Capitale, Xirau était l'ami d'Émile Bréhier, de Jacques Maritain, de Léon Robin, d'Olivier Lacombe, d'Emmanuel Mounier, de Raymond Bayer, de Jacques Chevalier, de Georges Bastide, de Jean et Charlotte Piaget, etc. Il avait traduit Descartes, Bergson, Lachelier, Émile Meyerson...

On me permettra de rappeler que mon mari, Alain Guy, lui consacra, dès 1956, un chapitre de ses *Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, puis, en 1966, deux études: l'une dans les *Mélanges Jean Sarrailh* «La philosophie de l'amour selon J. Xirau», l'autre dans les Actes du Congrès des sociétés de philosophie de langue française sur *Le Langage*, tenu à Genève, la même année («La théorie du symbole chez J. Xirau»). J'ai moi-même soutenu, en 1974, devant l'Université de Toulouse (Le Mirail), une thèse de philosophie, intitulée *Axiologie et métaphysique selon J. Xirau: le personalisme contemporain de l'École de Barcelone*, éditée en 1976 par la dite Université; dans la copieuse recension que Jean Lacroix publia de cette thèse, dans *Le Monde* (27 mars, 1977), il avouait son enthousiasme pour la généreuse pensée de Xirau, qu'il venait ainsi de découvrir, et il ajoutait avec conviction ces mots bien typiques de sa sympathie pour le maître barcelonais: «nous ignorons trop un personalisme espagnol de tendance chrétienne, qui est

presque une tradition nationale latente sous le franquisme et qui réapparaît. L'école catalane joua et joue un grand rôle. L'un de ses penseurs les plus éminents fut Joaquim Xirau, qui prône un système ouvert».

D'autres Français ont répété cet hommage, depuis lors, dans des recensions: par exemple, Émile Namer, Robert Larrieu, Auguste Etcheverry, Dominique Quentin-Mauroy, Théodore Quoniam ou Yves Floucat... En vérité, on pourrait faire toute une abondante conférence sur «Xirau, vu par les Français». Il serait indispensable d'y préciser son influence pédagogique sur nos jeunes compatriotes; je n'en veux pour preuve — entre bien d'autres — que le choix caractéristique, fait par les étudiants de philosophie de mon mari, à l'Université de Toulouse (Le Mirail), comme thème d'examen, le mercredi 14 mai 1984: un beau texte de *Lo fugaz y lo eterno* (pp. 223-224 de la reed. de 1983), sur l'amour, diffusif de lui-même... Pour ma part, je voudrais ici retracer l'essentiel du message de Xirau, tel qu'il m'apparaît dans son rayonnement posthume.

* * *

Témoin de la première moitié du xxème siècle, Xirau a vécu les deux guerres mondiales et la guerre civile espagnole, ainsi que les diverses péripéties de la crise sociale internationale, dans nos sociétés capitalistes: ainsi sa réflexion est-elle d'abord un bilan très critique des systèmes philosophiques révolus (qui reflètent, plus ou moins, les désordres économicopolitiques du temps); c'est seulement ensuite qu'intervient l'exposé d'une philosophie régénératrice: le personalisme de l'Amour.

Dans son étiologie du chaos culturel et temporel de l'époque, Xirau remonte à trois millénaires en arrière, car seule une explication historique du long cheminement mental et social de l'Humanité lui semble éclairante pour comprendre notre présent. A cet égard, le philosophe catalan distingue trois grandes étapes: l'ontologisme antique et médiéval, le mathématisme de la Renaissance et de la Modernité, enfin le naturalisme contemporain.

Disciple (assez indépendant) d'Ortega y Gasset, Xirau estime, comme lui, que la philosophie a pour office de répondre à nos angoisses et à

nos problèmes quotidiens, en leur apportant quelques solutions —au moins, provisoires—; elle n'est donc pas une spéculation désintéressée et tout idéelle; sa motivation —comme son orientation— est pratique; il s'agit d'élaborer une conception du monde qui nous permette de constituer une sagesse. Selon cette perspective, la première tentative en Occident fut celle de l'ontologisme, où, devant la faillite du vieux polythéisme, les philosophes grecs inventent la rassurante notion d'Être, que les penseurs chrétiens prolongeront très ample-ment. Cette époque ontologique connaît elle-même trois phases. La première est celle des Pré-socratiques, où l'on s'abandonne à la fascination d'une *Physis* universelle, au sein de laquelle tous les Êtants sont immergés. Comme le dit l'article «Tres actitudes: poderío, magia e intelecto» (rééd. de 1983, p. 253), «il existe une réalité distincte de moi, au sein de laquelle nous naissons, vivons et mourons. Cette réalité immense, dont nous ne nous attardons pas précisément à penser les dimensions réelles et virtuelles, est constituée par un ensemble ordonné de choses». La seconde phase consacre le surgissement du rationalisme, après l'épuisement de la mentalité ingénue qui le précédait. On peut lire, dans «Filosofía y biología» (1927, p. 5) cette pertinente observation: «l'esprit scientifique naît, en Grèce, comme un désir insatiable d'absolue clarté. C'est l'esprit rationaliste. Pour le satisfaire, surgit la spéculation pure, qui est la création la plus haute du génie grec». Citons également cette formule, dans *Lo fugaz y lo eterno* (p. 177): «La vérité se constitue comme un bien en soi et elle acquiert même la catégorie de bien suprême. Pour parvenir jusqu'à elle, il n'y a pas d'autre remède que de réduire à la raison la totalité du système cosmique»; contre le dogmatisme, on examine tout, désormais, avec une certaine ironie, où point le doute; derrière le flux des apparences, on cherche le réel qui perdure; au-delà de la *génésis*, on devine les idées et les formes. La sophistique, poussant jusqu'à l'extrême limite l'analyse et la réduction rationaliste, en arrive, par ses fameux paradoxes, au relativisme, voire au scepticisme. Contre elle, la philosophie socratique du concept, découvre ce qu'il y a de stable et d'indépendant des subjectivismes: les Idées; alors, se constituent l'arithmétique et la

géométrie. En une troisième et ultime étape, les Pères de l'Eglise, s'inspirant de la philosophie hellénique, développent encore davantage la théorie de l'Être, en l'amalgamant avec le christianisme: tout le Moyen-Âge —de l'augustinisme au scotisme et au thomisme— émane de cette tradition puissante.

Avec la Renaissance, préparée par l'essor du nominalisme, la synthèse scolastique se brise. Sous l'influence des découvertes géographiques et des inventions techniques, la «nouvelle science» rompt le vieil équilibre mental, devenu sclérosé. L'Être est contesté, ainsi que le qualitatif. Le Nombre accède à la prépondérance complète: c'est, dorénavant, le triomphe du mathématisme intégral. «Voici que maintenant, tout soudain, l'expérience démontre que les choses sont des nombres» (*Lo fugaz y lo eterno*, p. 180). On peut lire, pareillement, dans la communication de Xirau au Congrès Descartes (1937), intitulée «Le problème de l'Être et l'autonomie des Valeurs» (p. 112), cette formule, qui résume le tournant de ce siècle décisif: «Il faut tout mesurer. *La mensura* est l'acte propre de la *mens*». Savants et philosophes (de Copernic et Galilée à Descartes, Viète, Bacon ou Newton) accomplissent «une transformation radicale de l'existence tout entière» (*Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, p. 11). Une émancipation radicale est revendiquée. Xirau a brillamment étudié cet effort des Modernes, chez Descartes, Locke, Leibniz, Hume, Berkeley, Mill et Kant: il montre l'aboutissement de cette tendance, dans le domaine de la spéculation politique, avec l'empirisme pseudo-réaliste de Hobbes, qui nous fait régresser finalement jusqu'à l'absolutisme...

Depuis le XIX^e siècle, une réaction contre le mathématisme et contre l'idéalisme se constate, de toutes parts. À l'encontre de la stabilité et de l'immutabilité des lois naturelles et des idées qui les informent, on souligne maintenant l'évolution incessante, le dynamisme inépuisable, le mouvement inlassable et insaisissable. Selon les propres termes de *Lo fugaz y lo eterno* (p. 182), «L'Univers entier apparaît comme le résultat, constamment transitoire, d'une évolution temporelle. Le rationalisme métaphysique ou physico-mathématique acquiert une forme biologique et historique». Le soi-disant éternel n'est plus qu'une manifestation —au sens phé-

noménologique du terme— du temporel. On se trouve en présence d'un naturalisme, volontiers irrationaliste et vitaliste. Par-delà le *struggle for life* de Darwin, la biologie se fait bientôt résolument matérialiste, en ramenant toujours le supérieur à l'inférieur. «Le monisme matérialiste prétend expliquer ainsi la vie universelle par les avatars aveugles de la substance originelle fondamentale, dont l'aboutissement ultime et suprême est l'homme» («Filosofia y biología», p. 24). Désormais, le vieux rationalisme est récusé, au profit d'un vitalisme, aux accents très variés (pragmatisme, fictionalisme, historicisme à la Spengler, etc.); les forces obscures (de l'inconscient ou du néant) passent au premier plan et sont considérées comme menant l'Univers (cf. «El sentit de la vida i el problema dels valors», p. 70).

* * *

Xirau va maintenant constituer et exposer ses propres options. Il commence par réfuter le relativisme et le subjectivisme. A ses yeux, on ne doit pas confondre les fatales limites de notre connaissance humaine avec une présomption d'agnosticisme intégral ou de nihilisme («Filosofia y biología», pp. 22-27, ou encore *El sentit de la veritat*, pp. 59-68). Certaines pages de «Consciència i realitat» (pp. 458-459) déplorent ce rabaissement systématique des êtres, des choses et des valeurs, que met en oeuvre le relativisme intégral. Déjà Kant restaurait la téléologie. Claude Bernard, Driesch, Pi-Sunyer, Ramón Turró et R. Jennings admettent une certaine finalité (*ibidem*). Les modèles physico-chimiques ne parviennent pas à expliquer totalement les phénomènes de la vie. En psychologie, l'associationnisme ou le Mécanisme extrême de la psychologie analytique ne peut rendre compte valablement du *stream of consciousness*; la nouvelle psychologie (fonctionnelle) de Brentano, Bergson, William James, Lipps, celle aussi des *Gestaltistes*, s'insurge contre Taine, Ribot et leurs émules. En histoire, les lois simplement générales ne suffisent plus, car l'imprévu y règne, à chaque pas; il faut les compléter par l'appel à des jugements axiologiques, qui nous font discerner, de l'accessoire ou du secondaire, l'essentiel et le permanent. La nouvelle physique dépasse le mathématisme rigide. Remarquons bien

que le philosophe catalan n'adopte, cependant, pas le pragmatisme (cf. *Lo fugaz y lo eterno*, pp. 201-209), jugé par lui comme fallacieux et même dangereux.

Quant à lui, Xirau se réclame d'un certain axiologisme et d'un certain personnalisme (bien au-dessus de celui de Renouvier, qu'il ne nomme d'ailleurs jamais). Ouvrons *Lo fugaz y lo eterno* (pp. 183-185); on y voit que l'évolution suit deux grandes directions: d'une part, la vie universelle —qui régit végétaux et animaux— se développe paisiblement, en circuit fermé, avec un étonnant équilibre des fonctions et une relative stabilité des milieux, selon les lois de l'adaptation et du déterminisme le plus strict; d'autre part, la vie humaine est travaillée d'inquiétudes et d'aspirations innombrables. L'homme est perpétuellement à la conquête des valeurs et son élan est inépuisable. «La vie humaine est essentiellement une vie déséquilibrée. Elle vit sans vivre en elle-même, en perpétuelle oblation d'elle-même. Elle renferme avec elle, dans sa limitation, implicitement, la présence entière de l'éternité» (p. 184).

L'homme est écartelé entre la spontanéité et un ordre idéal qu'il aspire à réaliser. Au-delà des qualités secondes, puis des qualités premières, il s'élève aux Valeurs. Très influencé par Max Scheler et par les autres défenseurs de la *Werthenphilosophie*, Xirau accuse les positivistes et les empiristes de ne pas se libérer d'un grossier naturalisme. *Lo fugaz y lo eterno* le proclame (p. 221): «Vivre, c'est se transcender, pénétrer dans la réalité plénière du monde qui nous entoure, incorporer le monde à notre propre expérience et remplir celle-ci de ses trésors inépuisables». La seule vie qui soit digne d'être vécue est celle de l'idéal; dans cette voie, la philosophie est susceptible de nous apporter une aide précieuse. C'est ainsi que «toute philosophie, de Platon jusqu'à Nietzsche, possède un contenu religieux» (p. 223), en ce sens qu'elle nous place en face du Sphinx de la Destinée et qu'elle transcende le quotidien par son assumption totale. Dans ce combat pour la Valeur, Xirau recourt à plusieurs intercesseurs: Descartes, Leibniz, Rousseau, Fichte, Bergson, Ortega y Gasset, les Krausistes, Husserl et son école, ainsi que les socialistes humanistes (Xirau appartenait à l'«Unió Socialista de Catalunya»).

Le centre de la Valeur ainsi convoitée est

l'Amour lui-même, qui constitue le nerf de tout le personnalisme philosophique. On trouve la synthèse de cette philosophie de l'Amour dans le chef-d'oeuvre du maître, *Amor y mundo* (1940: cité ici dans la rééd. de 1983). Il y a, en premier lieu, une véritable préhistoire de l'Amour, qu'on pourrait étudier dans la vaste aire culturelle indo-européenne, de l'Iran aux Celtes, sur un arrière-fond typique de religiosité, où transparait la lutte du jour et de la nuit, c'est-à-dire celle de l'esprit et de la chair. Mais il faut attendre les Grecs pour que l'Amour fasse l'objet d'une savante et captivante analyse. En liaison avec l'orphisme et le dionysisme, la quête de transcendance, à laquelle procède Platon, théorise magistralement l'Erôs, surtout dans le *Phèdre* et dans le *Banquet*. Entre l'Être parfait (L'Un) et le non-Être (le Multiple, toujours évanescant), l'homme est appelé à jouer sa partie. «N'est capable d'amour qu'un être qui, bien que d'une certaine manière seulement, est déjà quelque chose qui aspire à modifier son être et à se transformer en quelque chose de supérieur» (p. 23).

Selon cette vue, «l'amour est la force dialectique» (*loc. cit.*); c'est une folie (*mania*) ou, plutôt, un enthousiasme (*enthusiasma*), c'est-à-dire la présence même en nous du divin. Cet Erôs va toujours de l'inférieur au supérieur; il passe des beaux corps individuels à la Beauté corporelle en soi, générale et abstraite, puis aux belles âmes, ensuite à la Beauté spirituelle et enfin à la Beauté éternelle, dépassant corps et âmes. Avec Aristote, l'attirance érotique s'insère dans la trame cosmogonique et se trouve à la source du mobilisme universel; à travers le mouvement de la puissance à l'acte, tout existant se hausse vers la catégorie d'être qui lui est immédiatement supérieure et, en fin de compte, vers le Premier Moteur: l'Erôs est un *daimon*, au service du *Logos*. Dieu lui-même n'éprouve pas d'amour: il se borne à le susciter et à se laisser aimer par les autres êtres.

Lorsque le christianisme apparaît, l'Amour acquiert une tout autre dimension, infiniment plus riche. L'*agapè* de l'Évangile et de saint Paul désigne aussi bien l'amour du supérieur envers l'inférieur que celui de l'inférieur à l'égard du supérieur; il s'agit de cette *caritas* universelle, omni-présente, qui introduit en nous l'intériorité ou, plutôt, l'intimité. Au lieu de la

vision extérioriste et objectiviste du paganisme antique —même le plus élevé et le plus affiné—, où il n'était question que de refléter passivement l'harmonie du cosmos, la religion chrétienne propose une vision personnaliste, spirituelle et incarnée à la fois, où l'on fait appel davantage à l'initiative des sujets et à l'invention sans limite des nouvelles valeurs, à base de générosité de don et de subjectivité pleinement assumée. L'idéal n'est plus l'universalité abstraite, mais bien plutôt la personnalité concrète. «La vertu ne consiste pas à se limiter, mais à accéder à l'enrichissement spirituel» (p. 34). Ici, Dieu lui-même est une Personne et le Verbe s'est fait chair. Tout est liberté et libération, pure grâce et pur don; tout devient communion. Comme le dira Pascal, le *coeur* donne la clef ce dynamisme impérissable.

Malheureusement, avec la Renaissance et le XVII^e siècle, on s'est artificiellement mis à *intellectualiser l'amour*. Spinoza est le représentant le plus caractéristique de cette tendance: il veut réduire toutes nos passions à la raison géométrique; chez lui, «l'amour perd tout sens ou acquiert un sens subordonné et subalterne» (p. 57). Tout devient impassible et glacé. L'amour se réduit à l'effort que nous effectuons pour nier notre individualité empirique, afin d'adhérer à l'universalité de l'intellect, qui est la Nature même —ou, si l'on préfère, Dieu. Tel est l'*amor intellectualis Dei*.

Mais le travail de sape ainsi mené contre l'amour a été plus loin encore, à partir du XVIII^e siècle, où a triomphé la philosophie des Lumières. La *dissolution* de l'amour, opérée par le naturalisme intégral, sous l'empire d'un hyperintellectualisme, a conduit les philosophes à faire de lui la simple résultante d'une foule de composantes élémentaires, d'ordre mécanique. De nos jours, la psychanalyse a surenchéri, en expliquant l'amour par une somme confuse de pulsions, qui émanent de notre structure la plus inférieure. De même que la physique réduit tout à des électrons et que la biologie ne voit partout que des cellules, la plupart des psychologues actuels nous considèrent comme de vulgaires «marionnettes» (p. 66). «Le Royaume des Ténèbres s'est installé au centre du monde» (p. 68).

Une fois ainsi déblayé énergiquement le terrain, Xirau dégage le sens profond de l'Amour.

Il refuse, d'abord la tentation de recourir à la fonction fabulatrice, qui, faisant fi des acquêts des sciences, se réfugierait dans une construction *a priori* et tout onirique. «La raison, bien que froide et grise, reste la raison et il n'est pas possible qu'un être rationnel renonce à elle» (p. 69). Il est donc rigoureusement interdit de s'enfuir dans l'irrationnel —comme le font hélas! trop de nos contemporains et Unamuno lui-même! Toutefois, la grille scientifique demeure insuffisante. En effet, expliquer n'est pas comprendre (*cf.* Dilthey). Par son unilatéralisme et par son «abstraction délimitante», (p. 82), le scientisme a supprimé le monde réel, en n'en retenant qu'un squelette logico-scientifique. En outre, serait-il légitime de réduire la «surnature» à la nature? (*cf.* p. 83). Il faut respecter la spécificité de chaque plan de la réalité.

A ce niveau, Xirau énumère et commente les divers *réquisits* de la *conscience amoureuse*, quelles que soient ses formes, de la plus basse *libido* à la haute mystique, en passant par l'amour filial, maternel, paternel, conjugal, fraternel, par l'amour du prochain, par l'amour des sciences, des lettres ou des arts, et enfin par l'amour de Dieu. Quand on analyse cette «attitude radicale de conscience» (p. 90), qui ne doit jamais être confondue avec un simple processus empirique, on s'aperçoit qu'elle est, en premier lieu, marquée par «la plénitude spirituelle» (p. 94); l'erreur de Nietzsche fut, précisément, de s'imaginer que l'amour était le propre des faibles et de le confondre avec la simple contagion émotive: tout au contraire, l'amour est la vertu des forts. L'amour est surabondance et action: il tend à se diffuser, du fait de sa richesse elle-même. «Une âme vigoureuse recueille en son sein la totalité des choses» (p. 97). L'amour est centrifuge et créateur.

En second lieu, on constate dans l'amour une «projection idéalisante» (p. 98). Au lieu de se contenter d'une vision neutre et platement objective du monde, l'amour en suit toutes les richesses et virtualités à venir; il l'interprète de façon optimiste. «Il projette sur la personne aimée un halo lumineux qui l'élève et qui la hausse à sa pureté intacte» (p. 103). Moyennant un processus d'ascension, il *irréalise* peut-être le réel; mais le mythe dont il se sert possède une capacité authentiquement créatrice: il ne dégénère pas en illusion, car, tout à l'inverse,

il pressent le vrai visage des êtres, fidèles à leur plus pure vocation, loin de toute bassesse. Le regard amoureux rend plus digne tout ce sur quoi il se pose, à l'inverse du regard haineux, qui rapetisse, dégrade et déprécie tout. Lyrisme, chevalerie et romantisme sont des visions plus ennoblissantes qu'un pseudo-naturalisme falsifié ou qu'un certain existentialisme morbide et macabre.

Enfin, l'amour se manifeste par la *réciprocité*: l'union des êtres qui s'aiment ne se confond pas avec une fusion qui abolirait chaque moi; elle est plutôt une participation réciproque au moi d'autrui; désormais, «deux mondes ne font plus qu'un et ils illuminent par leur action réciproque les recoins les plus cachés de leur intimité personnelle» (p. 109). L'amour conduit à la perfection réciproque des amants, qui se communiquent mutuellement ce qu'ils ont de plus noble en eux-mêmes.

Il s'ensuit que l'amour transcende la sexualité —quoiqu'il l'intègre souvent—, le désir, le plaisir et l'utilité; il suppose le respect d'autrui et la délicatesse. En résumé, il présente une grande pluralité de formes; mais celles-ci ont toutes un dénominateur commun: le don de soi, sans qu'il y ait nécessairement esprit de retour.

«L'amour est la source et l'origine de toute valeur» (p. 121); il existe ainsi un véritable «Ordre de l'Amour», où les contradictions logiques se trouvent surmontées, grâce à une fine dialectique d'intégration (p. 146). Cela tient à ce que le monde —contrairement à ce que croyaient les Anciens— n'est pas fait de compartiments étanches, de *Monadés* fermées hermétiquement l'une à l'autre, mais qu'il est bien plutôt un milieu de convergence ou de confluence. «Rien n'existe exclusivement en soi. Rien n'existe exclusivement dans autre chose» (p. 128). Chacun de nous a le choix entre se contracter sur soi-même et se dilater, en s'ouvrant à autrui. Tout est doué d'une certaine ubiquité. «Toute réalité est immanente, mais la structure intime de l'immanence se trouve dans la capacité de *se transcender*» (p. 133). Par-delà le vieux concept de substantialité, qu'il convient d'évacuer définitivement, le spiritualisme tel que le conçoit Xirau regarde la conscience comme «aspiration infinie et délimitation transitoire» (p. 135). La conscience doit s'approfondir toujours davantage et enrichir perpétuellement sa

vie intérieure. Le progrès spirituel doit s'émanciper des vieux schèmes conceptuels —notamment, des métaphores spatiales— «afin que nous vivions à la fois en nous et hors de nous» (*ibidem*). «La réalité, sans cesser d'être la même, se fait autre; [...] elle se fond avec nous par l'amour» (*Lo fugaz y lo eterno*, p. 212). L'amour est le moteur de toute l'activité humaine. Il faut répéter le mot de saint Augustin: «ama et fac quod vis!» («aime et fais ce que tu voudras!»), parce que l'être amoureux ne peut vouloir que le Bien.

* * *

Le génie de Xirau s'est également manifesté par plusieurs analyses phénoménologiques des plus remarquables. C'est ainsi qu'il a étudié, de façon bien novatrice, le *comique*. («Del concepte del còmic», 1919. Cf., pp. 189-203 de ma thèse.) D'après lui, il ne faut pas restreindre cette expérience psychique au rire —qui relève surtout de la psycho-physiologie élémentaire; le comique, lui, fait intervenir directement le sens axiologique et les essences. Schopenhauer, qui voit dans la contradiction la cause du comique, se trompe gravement. Pascal, qui l'explique par une disproportion entre ce que l'on attend et ce qui survient, n'a pas raison, lui non plus. Il en va de même pour Kant, qui invoque le contraste entre l'imprévu et ce à quoi on est habitué. Quant à Hobbes, qui prétend déceler, dans le comique, la conscience d'une infériorité dans le non-moi, avec un effet de surprise, il a tort, car il lie le contraste avec le sentiment de futilité que suscite en nous l'objet ou la situation comique. Penjon, qui fait référence à l'impression de liberté, ne se trouve pas sur un meilleur chemin. En revanche, Bergson, qui interprète le comique comme «du mécanique plaqué sur du vivant», est beaucoup plus près de la vérité. Cependant, il n'est pas à l'abri de toute critique. En premier lieu, le penseur français réduit à tort le comique au rire; en outre, il n'envisage pas les cas de comique chez des animaux (le singe, par exemple); en troisième lieu, l'absence d'émotion grave et d'intérêt n'est pas une condition du comique (on peut avoir envie de rire, au cours d'un enterrement!); en quatrième lieu, le comique peut être éprouvé dans la solitude; enfin, il n'est pas du tout pro-

uvé que ce soit un châtement social. S'interrogeant, enfin, lui-même, sur une interprétation pour laquelle il opterait, Xirau énonce ce qu'on pourrait appeler les conditions de possibilité du comique; il rattache cet état d'âme au domaine des valeurs *esthétiques*; c'est dans l'objet idéal —et non pas dans l'objet physique— que réside la comicité, car celle-ci relève du sens des valeurs et de l'idéal.

Il serait également intéressant de résumer la conception originale du Temps, que propose Xirau (cf. le chapitre de ma thèse que je lui ai consacré et aussi mon étude dans le volume collectif de notre «Centre de philosophie ibérique», *Penseurs hétérodoxes du monde hispanique*). Alors que les Anciens ramenaient le Temps au présent, les Modernes l'ont réduit au passé et notre époque au futur; mais les uns et les autres se sont mépris. Le Temps n'est pas une série unidimensionnelle, mais bien plutôt une *totalité concrète*. «La temporalité pure n'a, pour ainsi dire, ni corps ni âme; elle n'est qu'une pure abstraction» («Las dimensiones del tiempo», dans la rééd. de 1983 d'*Amor y mundo y otros escritos*, p. 234); l'expérience de la durée est celle d'«une temporalité douée de volume» (*ibidem*), où foisonnent plusieurs situations vitales à la fois, qui s'entremêlent. Le temps est d'ordre spirituel et axiologique: «il inclut la dimension perpendiculaire de l'esprit» (*ibidem*).

Comment oublier aussi la délicate analyse du *symbole*, à laquelle s'est appliqué Xirau, dans «Tres actitudes: poderío, magia e intelecto»? Je renvoie là-aussi à la communication de mon mari au Congrès de Genève (1966) et au chapitre de ma thèse (pp. 218-235). A l'action directe et à la démarche logique, le philosophe catalan oppose l'action symbolique, capable d'agir à distance; ou, plutôt, il exige une interpénétration des trois attitudes, avec prédominance du symbolisme, qui se trouve en étroite connexion avec le monde des Valeurs. C'est grâce au langage symbolique que «le monde se hausse au statut de Cosmos» (*Amor y mundo y otros escritos*, p. 275).

Pour finir, il ne serait pas inutile d'insister sur l'enseignement pédagogique que nous a laissé Xirau. On sait quel rénovateur incomparable du professorat et de l'institutorat, à tous les degrés, il fut, notamment sous la République, de 1931 à 1939. J'en ai moi-même longuement trai-

té dans ma thèse (pp. 237-275) et, plus récemment, au Colloque sur le Krausisme tenu à Hoffgeismar (en Allemagne) en 1981 (cf. mon article de la *Revue de l'Enseignement philosophique*, Paris, «Présence de Krause dans la pédagogie de Xirau», 1981). Selon Xirau, là-encore, l'impératif de l'enseignant ne doit pas être un extrinsécisme froid et disciplinaire, mais l'amour des élèves. Les sources de l'inspiration de Xirau, en l'occurrence, sont l'Institución Libre de Enseñanza (surtout à travers Cossío) —à base de krausisme éthique et de libéralisme— et le magistère de Fichte, apôtre de la formation du caractère et de la volonté, sans parler de Rousseau et des autres maîtres modernes de la pédagogie.

* * *

Dans sa «Justificación» à la réédition récente d'*Amor y mundo y otros escritos*, Jordi Maragall nous décrit, de façon émouvante, tout l'impact de la pensée et du verbe de Xirau à Barcelone sur ses étudiants, sur ses lecteurs et sur ses collègues, dans ces si riches années 20 et 30 et

il définit son message par ces quelques lignes très opportunes: «Socialisme humaniste et universaliste, catalanisme spontané et vital, culturalisme progressiste, avec des teintes de libéralisme à la façon de l'*Institución* à la mode castillane ou andalouse selon la perspective utilisée, et, finalement, un spiritualisme de racine chrétienne qui transparaisait dans sa conversation personnelle, dans son respect envers nos croyances et dans ses exaltations singulières qui exhalaient une forte dose d'élévation morale» (p. 9). On ne saurait mieux dire. Je veux seulement témoigner, pour conclure, de l'impact que l'oeuvre de Xirau est capable d'exercer en dehors des frontières de la Péninsule; héritières de Lulle et de Vives, continuatrices de Balmes, de Llorens ou de Serra Hunter, les leçons métaphysiques et éthiques de Xirau méritent d'être largement écoutées au loin; en notre fin de siècle, où rares sont les authentiques maîtres à penser, Xirau, avec sa sagesse vibrante, est pleinement digne d'être une de nos références doctrinales les plus sûres et les plus exaltantes; je puis, d'ores-et-déjà attester qu'en France ses idées sont méditées avec une ferveur chaque jour croissante.