

## LE NATURALISME DE GEORGE SANTAYANA

Daniel Pinkas  
Genève, Suisse

George Santayana était considéré dans l'entre-deux-guerres aux Etats-Unis comme un des penseurs les plus significatifs de l'époque, à telle enseigne qu'en 1940 l'importante *Library of Living Philosophers* dirigée par Paul Schilpp lui consacra son deuxième volume, après Dewey certes, mais avant Whitehead, Moore ou Russell. Mais qui lit Santayana aujourd'hui?

Dans un texte autobiographique, Santayana caractérise son naturalisme de la manière suivante:

Mon naturalisme ou matérialisme n'est pas une opinion de philosophie universitaire, [...] c'est une conviction quotidienne qui m'est venue de l'expérience et de l'observation du monde, et spécialement de mes sentiments et de mes passions. [...] Si un Démocrite, un Spinoza, un Darwin s'en tiennent à la nature telle qu'elle est et contribuent à éclairer quelque partie de cet objet familier, c'est là ce qui justifie l'attachement que j'ai pour eux, leur œuvre a la saveur de la vérité, mais ce qu'est la saveur de la vérité, je le sais très bien sans eux<sup>1</sup>.

En ce sens, le naturalisme de Santayana relève avant tout du sens commun et de ce que nous appelons conventionnellement la «santé mentale». Ce n'est pas une conclusion tirée de l'étude scientifique de la nature, mais au contraire la présupposition tacite de toute activité de ce genre. C'est ce que les premières lignes de *Scepticism and Animal Faith* expliquent de manière éloquente:

Voici encore un système de philosophie. Si le lecteur est tenté de sourire, je puis l'assurer que je souris avec lui, et que l'esprit et les prétentions de mon système diffèrent largement de ce que l'on désigne habituellement par ce terme. En premier lieu, mon système n'est pas mien, ni nouveau. Je ne fais qu'essayer d'exprimer pour le lecteur les principes auxquels il en appelle lorsqu'il sourit<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> G. Santayana, «A General Confession», dans P. A. Schilpp (éd.), *The Philosophy of George Santayana*, La Salle, Illinois, Open Court, 1951, p. 12-13.

<sup>2</sup> G. Santayana, *Scepticism and Animal Faith*, New York, Charles Scribner's Sons, 1923, p. 1.

Dans sa forme la plus brutale, un tel naturalisme est un matérialisme, et Santayana a toujours insisté sur le fait qu'il était un «matérialiste convaincu». Cependant, si un matérialiste est quelqu'un qui maintient qu'il n'y a rien en dehors de la matière et des événements se déployant dans l'espace-temps de la physique, Santayana n'en est pas un. Il se borne à affirmer que les propriétés et les faits physiques sont seuls suffisants causalement pour produire des mouvements physiques et des actions, autrement dit, que seule la matière fait quelque chose. Ce qu'on pourrait appeler «le problème de Santayana» est de savoir ce qui, des conceptions traditionnelles de l'esprit, de la religion, de l'art, est compatible avec ce matérialisme. Et la réponse de Santayana est: tout, pourvu que chaque chose soit prise pour ce qu'elle est. Le mot de Butler, «toute chose est ce qu'elle est, et non une autre chose», que Wittgenstein avait un moment pensé mettre en exergue de ses *Recherches philosophiques*, aurait pu servir de devise au naturalisme «riche», voire pléthorique, de Santayana.

Pourtant, la défense d'un matérialisme ouvert sans cesser d'être radical exigerait, pour être vraiment convaincante, que l'on élabore des généalogies détaillées et rigoureuses, par exemple en termes de la théorie de l'évolution darwinienne, des aspects non matériels que l'on est censé pouvoir accrocher à l'armature matérielle. C'est ici que se situent les principales limites et difficultés de la pensée de Santayana. Il soutient par exemple une conception épiphénoménaliste de l'esprit d'après laquelle celui-ci ne possède aucune efficacité causale et n'est que la fonction ou la «fruition» de l'opération du corps. Mais comment concilier en l'occurrence l'«ouverture» du système, qui implique qu'il accueille la possibilité d'une vie morale, et sa radicalité qui exclut la causalité de l'esprit?

Le naturalisme de Santayana entretient un lien original avec la notion de «sens topographique». Santayana introduit cette notion dans le contexte d'une discussion de la fonction de la poésie. Le paysage visible, dit-il, n'est pas un objet adéquat de la poésie. Mais «il y a une sorte de paysage plus vaste que le visible, qui échappe à la synthèse de l'œil; il est présent à ce sens topographique par lequel nous vivons toujours dans la conscience qu'il y a la mer, qu'il y a des montagnes, que le ciel est au-dessus de nous, même lorsque nous ne le voyons pas, et que les tribus des hommes, avec leurs différents degrés d'innocence, sont éparpillées sur l'amplitude de la terre»<sup>3</sup>. C'est cet arrière-plan «cosmique» qui serait l'objet adéquat de la poésie.

Santayana revient sur cette notion d'arrière-plan pour contester à Dewey le droit de se réclamer pleinement du naturalisme et indiquer, par la même occasion, la raison profonde de son opposition à la métaphysique<sup>4</sup>. Santayana reproche à Dewey d'être resté empêtré dans ce qu'il nomme

<sup>3</sup> G. Santayana, *Interpretations of Poetry and Religion*, Cambridge, Mass., Londres, MIT Press, 1989, p. 163.

<sup>4</sup> Cf. G. Santayana, «Dewey's Naturalistic Metaphysics», *The Journal of Philosophy*, 21/1 (1925).

«la prédominance du premier plan». En l'occurrence, la prédominance dont Dewey n'aurait pas réussi à se dépêtrer est celle du plan de l'expérience. Cette prédominance génère une sorte d'illusion globale de perspective où se reflète ce qui est aux yeux de Santayana le motif métaphysique primordial: l'«égotisme», qui consiste «à imposer ses propres catégories et normes particulières, en tant que seules correctes ou possibles, à l'ensemble de l'humanité, ou même à Dieu et à la nature»<sup>5</sup>. Or «il n'y a dans la nature ni premier plan, ni arrière-plan; [...] Qu'un premier plan vienne à prédominer dans une philosophie, c'en est fait du naturalisme. [...] Cette prédominance du premier plan a toujours été la source de la métaphysique»<sup>6</sup>.

En ce sens, le naturalisme et l'égotisme sont des termes directement opposés: l'égotisme est l'incapacité de prendre au sérieux l'indomptable altérité de la nature, sa réalité indépendante des désirs et des plans humains. Il s'agit d'une non-reconnaissance des limites, y compris des limites épistémiques, que notre situation objective dans la nature nous impose. Le Faust de Goethe, rêvant d'un monde dans lequel le désir de toute-puissance ne rencontre pas d'obstacle et abandonnant la science pour la magie, est l'archétype de ce déni.

Si l'égotisme est la source intarissable de la métaphysique, le naturalisme de Santayana fait figure d'antimétaphysique puisant son inspiration dans le sentiment que «le grand processus de la nature est aussi minutieusement fertile et rempli de profusion qu'il est vaste et monumental»<sup>7</sup>. Nous ne sommes pas loin du naturalisme d'un Luçrèce. Comme chez ce dernier, l'imagination «topographique» est, si l'on peut dire, l'organe du naturalisme.

Puisque mon but ici n'est que d'évoquer un tempérament philosophique, j'aimerais rapporter *in extenso* une allégorie de Santayana qui l'exprime assez bien.

On raconte qu'autrefois le monde entier était un jardin dans lequel un tendre enfant aux cheveux blonds, dont le nom était Autologos, jouait et babillait tout seul. Il y avait bien une vieille qui s'occupait du jardin, une déesse déguisée; mais elle vivait dans une grotte et ne sortait que la nuit, lorsque l'enfant dormait, car comme la chauve-souris et l'astronome, elle y voyait plus clair dans l'obscurité. Avec un outil à lame tranchante au bout d'une très longue perche, elle émondait silencieusement chaque arbre et arbuste du jardin, même les plus hautes branches, coupant les brindilles mortes et faisant tomber en pluie les feuilles jaunies; et souvent, marmonnant des paroles sombres et inintelligibles, elle coupait aussi quelque fleur ou quelque bourgeon, de sorte que l'enfant, à son réveil, en regrettait l'absence et ne pouvait s'imaginer ce qu'ils étaient devenus. Or l'enfant dans son

<sup>5</sup> G. Santayana, «Apologia pro Mente Sua», dans P. A. Schilpp (éd.), *op. cit.*, p. 561.

<sup>6</sup> G. Santayana, *Obiter Scripta*, New York, Charles Scribner's Sons, 1936, p. 167.

<sup>7</sup> G. Santayana, *Dominations and Powers*, New York, Charles Scribner's Sons, 1951, p. 668.

jeu donnait des noms à tout ce qu'il aimait ou détestait, et il appela la rose Beauté, et le jasmin Plaisir, et la jacinthe Douceur, et la violette Tristesse, et le chardon Douleur, et l'olivier Mérite, et le laurier Triomphe, et la vigne Inspiration. Il était hautement satisfait de tous ces noms, et ceux-ci lui rendaient ces fleurs et plantes tellement plus intéressantes, qu'il pensa que ces noms étaient leur âme. Mais un jour, s'étant piqué avec les épines d'une rose, il changea son nom et l'appela Amour; et cela fit qu'il se demanda pourquoi il avait donné aux choses tels noms particuliers plutôt que tels autres noms tout différents; et l'enfant commença à se sentir plus vieux. Comme il était assis à méditer cette question, car il avait cessé de jouer, un homme en toge noire, qui était un botaniste, entra dans le jardin, et dit: «Peu importe quel nom tu donnes aux fleurs car elles ont déjà leur nom scientifique qui indique leur véritable genre et espèce; la rose n'est qu'une rose, et n'est ni Beauté ni Amour; et il en va de même pour les autres fleurs. Ce sont simplement des fleurs et des plantes, et elles n'ont pas d'âme.» Entendant cela, l'enfant se mit à pleurer, au grand déplaisir du botaniste qui, en homme affairé, n'appréciait pas les émotions. «Tout compte fait», ajouta-t-il, «tes noms à toi ne feront pas de mal, et tu peux continuer à les employer si tu le désires; car ils sont plus jolis que ceux qui décrivent véritablement les fleurs, et bien plus courts; et si le mot âme t'est particulièrement précieux, tu peux même dire que les plantes et les fleurs en ont une: mais si tu veux être un homme et pas éternellement un enfant, tu dois comprendre que l'âme de chaque fleur n'est qu'un nom pour sa forme de vie, indiquant comment elle déroule ses pétales le matin et peut-être les referme la nuit, comme tu fais de tes yeux. Tu ne dois jamais supposer que, parce que la fleur a une âme, cette âme fait autre chose que ce que tu constates que la fleur fait.» Mais l'enfant ne fut pas réconforté, et lorsque le vent eut séché ses larmes, il répondit: «Si je ne peux donner aux fleurs des noms qui soient beaux et qui soient vraiment leur âme, et si je ne peux me raconter des histoires vraies à leur sujet, je ne jouerai plus dans le jardin. Il est tout à vous, vous pouvez y herboriser, mais je vous déteste.» Et c'est agité et furieux que l'enfant alla se coucher cette nuit-là. Alors, aussi silencieusement que le clair de lune, la vieille se glissa hors de sa grotte et se rendit directement à l'endroit où l'enfant dormait, et d'un grand coup d'émondoir elle lui trancha la tête; et elle l'amena dans sa grotte et l'enterra sous les feuilles qui étaient abondamment tombées cette nuit-là. Lorsque le botaniste revint le lendemain et ne trouva pas l'enfant, il en fut désespéré. «A qui, se demanda-t-il, enseignerai-je à présent la botanique? Plus personne ne se soucie des fleurs à présent, car je ne suis qu'un professeur, et s'il n'y a personne à qui je puisse enseigner le vrai nom des fleurs, à quoi les fleurs peuvent-elles bien me servir?» Cette pensée oppressa le pauvre homme à tel point qu'il s'effondra complètement, et comme il était déjà passablement desséché, il se réduisit bientôt à quelques os et tendons rigides, comme les nervures d'une feuille morte; et même ces lambeaux eurent vite fait de se désagréger, et il s'évapora tout à fait. Seule demeura la toge noire pour réjouir le chiffonnier. Mais la déesse déguisée en vieille

continua d'émonder le jardin, et cela ne changeait apparemment rien à ses habitudes que l'enfant et le botaniste fussent morts<sup>8</sup>.

Le symbolisme de cette histoire n'exige sans doute pas une exégèse détaillée: la déesse serait l'ordre indifférent de l'univers physique, l'enfant représenterait d'une part l'imagination créatrice de signification et de valeur et d'autre part la puérilité de ceux qui se désespèrent en pensant que l'œuvre de l'imagination est une pure illusion parce qu'elle ne fournit pas une description littérale de faits naturels; le botaniste symboliserait l'identification appauvrissante de la raison à la science et de la réalité à l'objectivité. J'aimerais par contre attirer l'attention sur l'humble personnage du chiffonnier qui intervient à la fin de cette allégorie un peu comme l'autoportrait de l'artiste dans les tableaux de la Renaissance. Contrairement au philosophe, à l'artiste ou au savant, le chiffonnier a peu de chances et de raisons de céder à la plus indéradicable des illusions de l'esprit, à savoir l'illusion de sa propre importance, que Santayana appelle «égotisme». Dans cette perspective la philosophie de Santayana est bel et bien la recherche d'«une philosophie de la modestie», dans laquelle la finitude ne serait pas un motif d'angoisse, ni la désillusion un motif d'impiété.

---

<sup>8</sup> G. Santayana, *Dialogues in Limbo*, Londres, Constable, 1925, p. 51-54.