

Célestin BOUGLÉ

sociologue français, [1870-1940]
professeur de philosophie sociale à la Faculté de lettres
de l'Université de Toulouse

(1938)

LES MAÎTRES
DE LA PHILOSOPHIE
UNIVERSITAIRE EN FRANCE

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec
[Page web](#). Courriel: rtoussaint@aei.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Réjeanne Toussaint, bénévole,
Courriel: rtoussaint@aei.ca

à partir de :

Célestin BOUGLÉ
sociologue français, [1870-1940]

Les maîtres de la philosophie universitaire en France.

Paris : Librairie Maloine, 1938, 113 pp.

Polices de caractères utilisée : Comic Sans, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

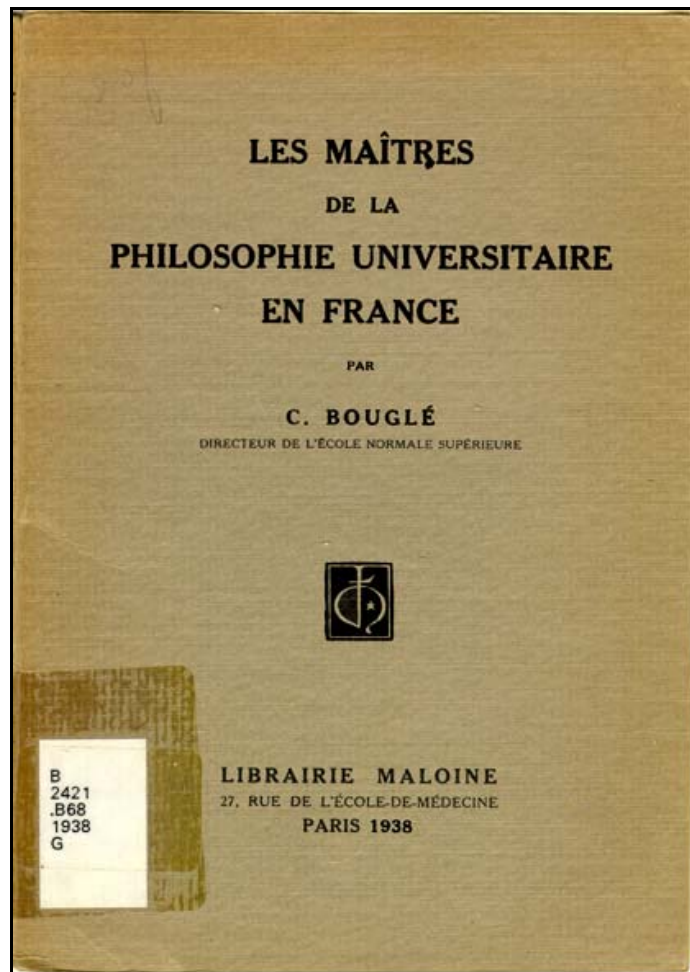
Édition numérique réalisée le 3 août 2011 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, Québec.



Célestin BOUGLÉ

sociologue français, [1870-1940]

**Les maîtres de la philosophie
universitaire en France.**



Paris : Librairie Maloine, 1938, 113 pp.

Du même auteur

- Leçons de Sociologie sur l'Évolution des Valeurs. (Armand Colin).
La Sociologie de Proudhon. (Armand Colin).
Les Idées Égalitaires. Étude sociologique. (Alcan).
La Démocratie devant la Science. Études critiques sur l'hérédité, la concurrence et la différenciation. (Alcan).
Essais sur le Régime des Castes. (Alcan).
Qu'est-ce que la Sociologie ? (Alcan).
Les Sciences Sociales en Allemagne. (Alcan).
Chez les Prophètes Socialistes. (Alcan).
De la Sociologie à l'Action Sociale. (Alcan).
Proudhon. Textes choisis, avec une introduction, dans la collection des Réformateurs Sociaux. (Alcan).
L'œuvre de Henri de Saint-Simon. Textes choisis. (Alcan).
Éléments de Sociologie, en collaboration avec M. Raffault. (Alcan).
Du Sage Antique au Citoyen Moderne (en collaboration avec MM. Bréhier, Delacroix, Parodi) (Armand Colin).
L'Éducateur laïque. (Rieder).
Solidarisme et Libéralisme. (Rieder),
Syndicalisme et Démocratie. (Rieder).
Vie Spirituelle et Action Sociale. (Rieder).
Le Solidarisme. (Giard).
Le Guide de l'Étudiant en Sociologie, en collaboration avec M. Déat. (Rivière).
Qu'est-ce que l'Esprit Français ? Vingt-cinq définitions, en collaboration avec P. Gastinel. (Rivière).
Le Guide de l'Étudiant en matière de Société des Nations (Rivière).
Socialismes français. Du « Socialisme utopique à la Démocratie industrielle. (Colin).
Bilan de la Sociologie française contemporaine. (Alcan).

[v]

Les maîtres
de la philosophie universitaire en France.
(1938)

Table des matières

Avant-propos

- I. Spiritualisme et Kantisme en France. - *Jules Lachelier*
- II. Le philosophe de l'Expérience morale. - *Frédéric Rauh*
- III. Une Philosophie de l'Assimilation. - *André Lalande*
- IV. Bergson, Blondel, Brunschvicg.
- V. Métaphysique et Morale. - *Xavier Léon*
- VI. Un essai de Philosophie première. - *Dominique Parodi*
- VII. Psychologie et Philosophie. - *Henri Delacroix*

[vii]

**Les maîtres
de la philosophie universitaire en France.
(1938)**

AVANT-PROPOS

Par Célestin Bouglé

[Retour à la table des matières](#)

Quelles sont les tendances qui dominent dans l'enseignement français de la philosophie ? On aimerait pouvoir donner une réponse précise à cette question. Nulle part la place de la philosophie dans l'enseignement n'est plus large qu'en France. Dès le lycée on fait défiler les grands systèmes devant les futurs bacheliers, on leur fournit des indications sur les principaux problèmes de la psychologie, de la logique, de la morale, on les incite à la réflexion personnelle qui permet de choisir entre les conceptions de la vie. Nul n'entrera dans notre enseignement supérieur, lui-même vestibule des carrières libérales, sans cette initiation préalable, véritable bain d'idées générales. On voudrait savoir quelle sorte de formation, tant morale qu'intellectuelle, les néophytes retirent de cette expérience, et d'abord vers quelle doctrine leurs maîtres les ont inclinés. Ce serait un moyen, un des moyens possibles, de caractériser l'état actuel de la culture française dont les jeunes « philosophes » d'aujourd'hui seront demain les représentants, et de pressentir l'orientation prochaine des élites nationales.

Si l'on menait, pour répondre à cette question, une enquête méthodique, il est malheureusement probable que les réponses manqueraient d'unité. Car au premier abord du moins, l'unité est ce qui manque le plus à l'enseignement philosophique français. On pourrait le prouver par bien des exemples. Dans ces Premières supérieures de nos lycées où se forment, comme candidats à l'École Normale Supérieure et aux Bourses de licence, la plupart des futurs professeurs de l'enseignement secondaire, des maîtres de tendances très diverses rivalisent. Au lycée Louis-le-Grand, M. André Cresson achevait naguère une carrière de professeur très écouté : ses livres - sur l'Espèce et son serviteur, [viii] sur les Systèmes philosophiques, sur la Perception - révèlent une inspiration nettement positiviste et naturaliste. Positivismisme et naturalisme paraissent avoir peu d'attrait pour M. René Le Senne, son collègue au même lycée : celui-ci est tout à fait à son aise dans l'atmosphère de « l'idéalisme concret ». Et sa thèse sur le Devoir montre qu'il est à ses yeux nécessaire de dépasser l'expérience par une dialectique constructive. De même au lycée Henri-IV, M. Chartier - qui connaît la gloire, sous le nom d'Alain, - et dont la méthode quasi-socratique a habitué tant de jeunes esprits à un rationalisme hypercritique, a été remplacé par M. Lavelle, qui, invitant ses disciples à se replier sur eux-mêmes, les prépare à ressaisir directement l'être pur, et à sentir le bienfait de la « présence totale ».

Diversités essentielles que nul ne songe aujourd'hui à réduire. On sait qu'il n'en fut pas toujours ainsi. Les souvenirs malicieux de Jules Simon sur Victor Cousin montrent celui-ci essayant de faire marcher ses philosophes comme un régiment pour la défense d'un spiritualisme éclectique. Plus tard, à l'École Normale Supérieure, Vacherot devait être dénoncé, et remercié, comme favorable au panthéisme, alors la bête noire de l'Église. Le triomphe des principes laïques dans tous les ordres d'enseignement a rendu de plus en plus difficile l'intervention des pouvoirs publics dans la philosophie. Nul ministre n'oserait aujourd'hui imposer, ou même suggérer une doctrine, d'État aux professeurs. On juge que la tactique la plus sage est de leur laisser la bride sur le cou...

D'ailleurs, si, en raison de cette liberté même, une assez grande variété de tendances doit se manifester dans l'enseignement, si l'on

paraît s'éloigner de plus en plus de l'idéal de la doctrine unique, est-ce si dangereux, après tout ? L'important, dans une République qui entend laisser sa porte ouverte aux possibilités de transformation sociale, c'est moins la doctrine que la méthode. Et si les jeunes esprits sortent du lycée préparés en effet à penser par eux-mêmes, que demander de plus ? Des régimes totalitaires pourraient s'en effrayer. Un régime libéral doit s'en réjouir.

[ix]

Il va de soi que si les conséquences de ce libéralisme devaient être poussées à l'extrême, s'il devait entraîner une sorte d'émiettement à l'infini des pensées personnelles, il en pourrait résulter de graves dommages, il s'ensuivrait une gêne pénible dans la vie intellectuelle et morale de la nation. Pratiquement, ces dangers ne sont pas imminents. Les pensées les plus personnelles, on le sait assez, gardent toujours, dans un même milieu, plus de points communs qu'elles n'imaginent elles-mêmes : l'absolu de l'originalité est chose irréalisable, pour ne pas dire impensable. Une conception de la vie s'établit toujours en fonction de traditions reçues, dont elle s'efforce de conserver les unes et de refouler les autres. Et ceux-là mêmes qui ont mission d'aider les jeunes à se choisir en connaissance de cause leur conception de la vie, les professeurs de philosophie, ne seraient ni capables, ni désireux « d'inventer » leur cours d'un bout à l'autre. Ils ont sous la main des stocks d'idées où puiser éventuellement. Professeurs des Facultés où ils se sont eux-mêmes formés, juges d'agrégation qui apprécient leurs épreuves tant orales qu'écrites, inspecteurs généraux qui les voient à l'œuvre, directeurs de revues appelant leur attention sur le mouvement des théories, représentent des tendances dont tient compte, plus ou moins directement, le maître dans sa classe. Ce sont les points d'appui qui lui manquent le moins.

Les philosophes auxquels j'ai consacré les études qui composent ce livre, - et que je remercie la Revue de Paris de m'avoir suggérées, - sont parmi ceux qui ont fourni, à la pensée de professeurs de notre temps, les points d'appui les plus accessibles. Universitaires, ou en relations étroites avec l'Université, leur influence a pu s'exercer directement sur l'esprit des jeunes gens en train d'acquérir le droit d'enseigner à leur tour. Leurs œuvres ont été longtemps, pour le maître qui

prépare sa classe avec le souci de se tenir au courant, des réservoirs tout proches. L'ensemble de ces études offre donc une image assez complète des problèmes qui se sont imposés à la philosophie universitaire des quarante dernières années, et des solutions qui y ont prévalu.

On remarquera aisément que, chez les penseurs que j'ai retenus dans cette série d'études, le problème capital reste [x] celui du rapport de l'esprit avec la nature, et qu'ils sont de ceux qui refusent résolument de considérer l'esprit comme un produit, les idées comme un reflet des choses. Les tendances matérialiste, naturaliste, empiriste sont prises les unes et les autres sous les feux convergents de leurs doctrines : pour la plupart ils restent fidèles à l'esprit cartésien, revu et corrigé par l'esprit kantien. Se plaçant d'emblée dans la pensée, ils considèrent que l'on ne peut rien saisir en dehors d'elle, ni autrement que sous ses formes. On constate d'ailleurs que pour combler l'abîme laissé ouvert, entre la pensée et l'étendue, par le dualisme cartésien, ou pour laisser de côté l'insaisissable noumène qui, dans le système kantien, reste le support des apparences, ils sont amenés à placer dans l'objet lui-même, dans la série des êtres qui sont la matière de la connaissance, un embryon d'esprit aspirant à se développer. Ainsi font-ils une part à la tradition leibnizienne, que l'influence de Maine de Biran devait contribuer à remettre chez nous en honneur. D'où une sorte de synthèse de rationalisme, d'idéalisme, et même de spiritualisme qu'on retrouve, sous des formes diverses, chez M. Parodi comme chez Lachelier, chez M. Delacroix comme chez Xavier Léon et ses amis.

À côté de cette tendance qui est restée longtemps maîtresse, en effet, dans notre enseignement, d'autres, très différentes, se sont dès longtemps fait jour.

Je ne fais pas allusion seulement à celle de notre école sociologique. J'ai essayé d'ailleurs, en dressant le Bilan de la Sociologie française contemporaine, d'analyser l'action stimulante et fécondante que l'entreprise de Durkheim et de ses collaborateurs a exercée sur les diverses études sociales. Chez la plupart de nos philosophes, on verra qu'elle a éveillé d'assez vives défiances : ils critiquent le « sociologisme » comme une forme nouvelle d'empirisme, impuissant à expliquer la raison comme à diriger la conscience.

Mais c'est dans le camp des philosophes proprement dits que le rationalisme et l'idéalisme ont rencontré d'ores et déjà des résistances. Les postulats classiques des deux doctrines ne seraient acceptés tels quels, pour des raisons d'ailleurs diverses, [xi] ni par un Bergson, ni par un Blondel ; F. Rauh ne paraissait-il pas de son côté en quête d'une forme nouvelle d'expérimentalisme ?

Chez des philosophes plus récents on sentirait - nous l'avons noté chemin faisant au cours de nos enquêtes - le désir d'aller « vers le concret », l'idée qu'on peut saisir directement les formes du réel, l'effort pour élever l'âme en même temps que la pensée vers l'Absolu, principe de toute intelligibilité comme de tout mystère, et aussi, sous des formes diverses, la préférence donnée à la Mystique sur la Critique...

Ceux-ci sans doute laisseraient volontiers entendre que les manières de philosopher que nous évoquons dans ce livre sont dès à présent dépassées, et que nos maîtres de la philosophie universitaire sont en train de devenir eux aussi des « maîtres d'autrefois ».

Le temps décidera. Si des équipes plus jeunes se révèlent capables de mettre sur pied un ensemble d'idées cohérent, auquel les professeurs et étudiants de demain puissent se référer, nous essaierons de comprendre leur système avec le même effort de sympathie dont nous avons fait preuve vis-à-vis de leurs devanciers. Il nous paraît hors de doute, en attendant, que sur plus d'un point la pensée de ceux-ci demeure vivante. Elle reste, en tout état de cause, caractéristique d'un moment de la recherche philosophique qui n'a pas été sans éclat pour la France.

C. B.

[1]

Les maîtres
de la philosophie universitaire en France.
(1938)

I

Spiritualisme et Kantisme en France

Jules Lachelier

[Retour à la table des matières](#)

Jules Lachelier était le plus modeste des hommes. Modestie à base de timidité, peut-être aussi à base de dédain : horreur de la publicité, conviction que le philosophe ne peut jamais être vraiment compris du grand nombre... Toujours est-il que lorsqu'on proposait, au soir de sa longue vie, d'organiser quelque réunion de philosophes en son honneur, - ou seulement de consacrer un livre à sa philosophie, il demandait grâce, il fuyait. Joignant ses mains derrière son large dos voûté, il partait en promenade solitaire. Il allait se cacher, eût-on dit, pour méditer, dans sa chère forêt de Fontainebleau

La notoriété pourtant est venue à son nom, comme malgré lui. Et le cercle s'élargit chaque jour de ceux qui le tiennent pour un des plus grands parmi les purs philosophes français. Dans son livre sur la *Philosophie contemporaine en France*, M. D. Parodi loue telle de ses œuvres comme « la plus hardiment métaphysique peut-être qu'ait produite la pensée française depuis Malebranche ». Après lui, M. Bréhier dans son

Histoire de la Philosophie, M. L. Benrubi dans *Les Sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, M. Léon Brunschvicg, au tome II du *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* ont noté, chacun à sa manière, que le silencieux effort de cet universitaire modèle, qui inspecta pendant tant d'années les professeurs de philosophie après avoir formé nombre d'entre eux à l'École Normale Supérieure, n'a pas seulement renouvelé l'atmosphère des classes, il a modifié les manières de penser, il a posé les antiques problèmes en termes nouveaux. À en [2] croire M. Brunschvicg, J. Lachelier aurait plus que tout autre contribué « à faire surgir l'événement décisif de la période contemporaine : la constitution d'une philosophie de la conscience pure ».

On vient justement de réunir en deux volumes les *Oeuvres de Jules Lachelier*. Aux deux petits livres classiques, qui furent comme les bréviaires d'une génération, *le Fondement de l'Induction, Psychologie et Métaphysique*, sont ajoutées des études sur *le Syllogisme*, sur *l'Observation de Platner*, sur *le Pari de Pascal*. On a eu l'heureuse idée d'annexer aux livres ou articles les notes que M. Lachelier adressait à son collègue Lalande pour la rédaction du *Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie*, et le compte rendu de ses interventions aux séances de la *Société française de Philosophie*, où Xavier Léon, chef d'orchestre incomparable, réussissait souvent à le faire parler. Enfin, un certain nombre de ses lettres, à son patron Félix Ravaisson ou à ses élèves, Boutroux, Séailles, Espinas, ont été recueillies et envoyées hors commerce à ses amis. Copie de toute la correspondance recueillie est d'ailleurs déposée à la Bibliothèque de l'Institut de France : dont avis aux futurs auteurs de thèses.

En attendant l'étude exhaustive que ces documents méritent, il nous est permis, dès maintenant, de mesurer ce qu'on doit à Jules Lachelier - en dépit de ses résistances, cette grande figure sort de l'ombre, cette belle figure à la fois ferme et douce de paysan robuste, au menton carré, aux yeux clairs, où cherchaient à lire tant de jeunes philosophes, respectueux et audacieux tout ensemble.



Si Jules Lachelier imprime au spiritualisme traditionnel un changement de direction, c'est, pour beaucoup, parce qu'il rencontre sur la route ce poteau indicateur qui s'appelle le Kantisme. La *Critique*, les trois *Critiques* - *Critique de la raison pure*, *Critique de la raison pure pratique*, *Critique du jugement* - l'avertissent : ici marais stagnant et là route [3] des cimes. Kant plus que tout autre l'aide à se libérer de Cousin. Que n'a-t-on pas dit de l'influence déformatrice que le vieux philosophe de Königsberg aurait exercée sur la pensée française ! Qu'on s'en félicite ou qu'on le déplore, il faut mettre cette conquête-ci à son actif : son influence aide le jeune normalien récalcitrant qu'était Lachelier à rompre les bandelettes où l'on voulait l'enserrer, à se redresser contre ses maîtres.

Des notes que M. Vessiot, directeur de l'École normale supérieure, a exhumées pour la *Société française de Philosophie*, il résulte que Jules Lachelier, entré premier à l'École en 1851, inspirait à ses maîtres à la fois admiration et méfiance. On le sentait renfermé, réticent, résistant. On l'accusait de « perdre son temps intérieurement ». « Quoique le croie savoir, ajoutait un des surveillants, que ses idées soient tournées à la liberté, la douceur naturelle de son caractère lui fait supporter sans trop de peine ce que son esprit absolu serait tenté de repousser énergiquement... » Ce qu'il eût repoussé énergiquement, c'était d'abord le régime, le régime de surveillance tracassière auquel on soumettait alors l'École, toujours suspecte aux gouvernants autoritaires, mais sans doute aussi la doctrine, ou du moins la méthode par laquelle on la prétendait démontrer : le spiritualisme éclectique sur lequel Victor Cousin avait compté d'abord, semble-t-il, pour affranchir l'Université, et plus tard pour l'assagir.

Chose curieuse, que M. Léon Brunschvicg a déjà signalée, il ne semble pas qu'en sa prime jeunesse de philosophe, Jules Lachelier eût beaucoup lu de Victor Cousin, ni même de ses disciples immédiats. Ni *le Vrai*, *le Beau*, *le Bien*, ni les *Fragments philosophiques* ne se trouvent parmi ses livres de chevet. Mais les idées que ces livres rassemblent - distinction des trois facultés, opposition entre la substance-âme et la

substance-matière, et Dieu saisi par une conscience qui s'épanouit en raison - ces idées étaient dans l'air. Et l'on voulait que l'Université continuât à s'en inspirer. Elles devaient créer l'atmosphère - une atmosphère pesante - du cours de Saisset à l'École ; comme de ceux de Caro à la [4] Sorbonne. Et fidèles à la tradition littéraire de leur maître, les continuateurs de Cousin se montraient capables de remplacer, trop souvent, la rigueur des démonstrations par le prestige de l'éloquence. C'est cela surtout qui devait déplaire au jeune humaniste dont la vocation de logicien se révélait irrésistible, et qui, comme l'observait le plus bienveillant de ses maîtres, Benoit, ne laissait jamais rien de vague et d'obscur derrière lui. On devine chez le Lachelier de cette époque la même horreur des choses vagues que professera avec éclat Paul Valéry. Et peut-être aussi eût-il souscrit, s'il l'avait pu connaître, au mot de Verlaine : « prends l'éloquence et tords-lui le cou ».

Confrontons ici son attitude avec celle d'un de ses camarades qui sortait de l'École comme il y entrait : Hippolyte Taine, dont M. Maxime Leroy, après M. Chevrillon, s'efforçait récemment encore de préciser les tendances. Taine, qui lui aussi devint philosophe envers et contre l'Université de son temps, lui aussi affamé de vérités démontrables, a réagi, contre l'enseignement qu'il avait reçu, avec la véhémence que l'on sait. *Les Philosophes français classiques du XIXe siècle*, sont comme les *Provinciales* d'un étudiant agacé par une phraséologie qui ne sort pas du vague. Un monde sépare les deux travailleurs infatigables et solitaires, ces deux amis de la forêt que sont Taine et Lachelier. Rien de plus divergent bientôt que les sentiers où ils s'engagent. Et l'œuvre de Lachelier contribuera largement à la réaction contre Taine dont nous avons été témoins. Mais, à un moment du moins, leur geste est le même, ils éprouvent le besoin de secouer la poussière de leurs souliers sur le seuil de l'École, de dire adieu, de donner congé aux doctrines qu'on a voulu leur inculquer.

Taine, c'est du côté des « Idéologues » - à ses yeux les vrais représentants de la tradition française - qu'il va chercher, c'est-à-dire du côté du sensualisme, de l'empirisme, des doctrines qui partent de la sensation pour expliquer la genèse des idées. Lachelier, c'est le criticisme qui l'attirera et le régénérera. Or, le criticisme détourné précisément de [5] l'empirisme sensualiste qui séduisait Taine parce qu'il

ramène la réflexion sur l'esprit et les conditions qu'il impose à l'expérience. Mais le criticisme aussi interdit les spéculations faciles, sur les substances et les êtres en soi, où s'élançait le spiritualisme cousinien, en prenant son point de départ dans la psychologie : tremplin qui permettait, semblait-il penser, de bondir jusqu'aux étoiles.

Pour se délivrer définitivement de ces ambitions trop facilement satisfaites, J. Lachelier, lorsqu'il est nommé maître de conférences à l'École, en 1861, s'offre le luxe de « kantiser » comme il dit, à cœur joie. Boutroux - qui lui-même devait faire à l'École un peu plus tard des cours approfondis sur le Kantisme - racontait malicieusement que lorsqu'il allait voir Lachelier dans son bureau, il y trouvait la Critique de la Raison pure, ouverte toujours à la même page : celle où le « je pense » est présenté comme le fondement de toutes les catégories. En tout cas, dans tous ses cours, qu'il s'agît de logique, de psychologie et même de morale, J. Lachelier trouvait toujours moyen de revenir aux catégories kantiennes et de rappeler ce qui permettait comme ce qui interdisait leur usage : aptes à organiser l'expérience sensible, mais incapables de nous faire saisir directement l'absolu.

Longtemps à l'École on s'est passé, comme autant de lampes sacrées abritées par des mains pieuses, les notes de ces cours. Il nous est arrivé encore d'en prendre copie en 1890 pendant que nous écoutions d'une oreille - que leurs mânes nous pardonnent - tels maîtres de conférences moins prestigieux. Or, la principale leçon que retenaient ceux qui allaient avoir à enseigner la philosophie dans les lycées, c'est qu'un retour à Kant, s'il vous interdit toutes sortes de spéculations hasardeuses, vous garantit du coup les certitudes nécessaires à la pensée qui veut comprendre le monde et agir sur lui.

Victor Cousin croit nous sauver du scepticisme en dressant l'une en face de l'autre deux substances, comme deux colonnes, l'une qui porte le monde extérieur, l'autre le monde [6] intérieur. Au sein de celui-ci il saisit non seulement des facultés, mais des principes qui lui permettent de se prononcer sur le fond des choses et d'affirmer l'existence de Dieu : Dieu comme une arche jetée au-dessus des deux colonnes. Mais cette conception, outre quelle permet difficilement le rapport entre deux substances qui constituerait l'acte de connaissance, demande à notre conscience plus que celle-ci ne peut donner : nos maniè-

res de sentir et de penser, les formes de notre sensibilité, les catégories de notre entendement, bonnes pour mettre de l'ordre dans les faits d'expérience, ne nous autorisent nullement à bondir hors de leur cercle, à voler dans le vide, comme eût dit Kant. Ses réflexions ici, bien loin de nous abîmer dans le scepticisme, comme on l'a tant de fois répété, nous en garantissent de la plus sûre façon. C'est parce que les formes de la pensée s'imposent à l'univers qu'est possible le déterminisme qui est lui-même la condition de toute science. Un monde où les mêmes causes ne produiraient pas les mêmes effets, où les phénomènes ne formeraient pas des séries s'étalant dans l'espace et se déroulant dans le temps, selon des lois intelligibles, ne serait qu'une immense incohérence qui dissoudrait la pensée elle-même. Descartes avait dit : « je pense, donc je suis » et s'isolant dans sa pensée, il ne revenait au monde extérieur qu'après un dangereux détour. Kant lie plus strictement les deux termes. Il dirait volontiers : « je pense, donc le monde existe, ou du moins parce que je pense il existe. Et inversement, il faut qu'il existe pour que je pense. » En commentant ces attitudes, Lachelier en arrivait aux formules de la première partie du *Fondement de l'Induction* : formules brillantes et denses que nous ne nous lassions pas de méditer. « Par cela seul que les objets existent pour nous, ils doivent posséder une matière qui rende possible l'exercice de la pensée. » « Si les conditions de l'existence du phénomène sont les conditions mêmes de la possibilité de la pensée... nous pouvons déterminer ces conditions a priori, puisqu'elles résultent de la nature même de notre esprit ; et nous ne pouvons pas douter d'autre part qu'elles ne s'appliquent aux [7] objets de l'expérience, puisque, en dehors de ces conditions, il n'y a pour nous ni expérience, ni objet. » « Tous les phénomènes sont donc soumis à la loi des causes efficientes, parce que cette loi est le seul fondement que nous puissions assigner à l'Unité de l'univers et que cette unité est à son tour la condition suprême de la possibilité de la pensée. »

L'intelligibilité des phénomènes est précisément la même chose que leur existence objective. Nous ne savons ni ce que peut être l'existence d'une chose en soi, ni quelle conscience nous pourrions avoir de nous-même dans une autre vie ; mais dans ce monde de phénomènes, dont nous occupons le centre, la pensée et l'existence ne sont que deux noms de l'universelle et éternelle nécessité.

Doctriniste idéaliste, donc, puisqu'en dernière analyse, toute réalité est dans la pensée, mais d'un idéalisme que Lachelier aime à appeler objectif : il suppose l'existence d'une vérité qui soude étroitement l'un à l'autre le sujet et l'objet.

La pensée de Lachelier s'en tiendra-t-elle là ? Ce n'est qu'une première phase de son développement. Du plan de l'idéalisme objectif il s'élèvera au plan de ce qu'il nomme lui-même un réalisme spiritualiste. C'est dire qu'il nous montrera partout dans la nature - et non pas seulement dans un esprit contemplateur - de la spontanéité, de la finalité, des tendances qui aspirent à la conscience et sont capables en conséquence d'organiser la vie.

Déjà la réflexion sur la science et ses conditions devait à elle seule nous en avertir. Si les mêmes causes sont données, les mêmes effets se produisent ; tel est - nous l'avons remarqué - le postulat déterministe aussi indispensable au psychologue et au biologiste qu'au physicien et au chimiste. Mais qui nous dit que les mêmes causes réapparaîtront ? que les genres et espèces subsisteront ? que nous nous trouverons en présence de composés stables et non pas seulement d'une pluie d'atomes qui s'entrechoquent ? Pour comprendre les harmonies de la nature, sans lesquelles la pensée comme perdue ne saurait où se poser, force nous est donc de supposer l'existence de centres organisateurs, de tous dont l'idée commande [8] l'ordre des parties. Bref, sous le déterminisme, une finalité est à l'œuvre. Et comme la finalité, coordonnant les composants, donne aux composés une harmonie qui satisfait notre sensibilité supérieure, nous sommes amenés à dire que sous la science un art est en action dans les choses, et encore que la seule vérité solide et digne de ce nom c'est la beauté.

En s'élevant à ce nouveau point de vue, qui dépasse la *Critique de la raison pure*, Lachelier demeure-t-il dans la ligne de la pensée kantienne ? On pourrait le soutenir, car Kant a écrit aussi la *Critique de jugement*, et insisté du moins sur la valeur régulatrice de l'idée de finalité, sans laquelle harmonie et beauté sont inexplicables. Et son plus récent commentateur, M. Lachièze-Rey, dans sa thèse sur *l'Idéalisme kantien*, cherchait le noyau du kantisme dans « une doctrine de finalité interne, où l'idée du tout détermine nécessairement l'organisation des parties ».

Mais une autre influence est ici plus sensible, celle de Félix Ravaisson. Lorsque Lachelier revint à l'École Normale après avoir été reçu à l'agrégation des lettres, on lui donna comme directeur d'études, comme tuteur Félix Ravaisson. Et ce fut l'origine du commerce d'idées le plus intime, le plus fécond. Universitaire qui sort bientôt des cadres ordinaires, conservateur du Musée du Louvre et peintre lui-même, étendant une curiosité toujours en éveil d'Aristote à Léonard de Vinci, Ravaisson était un des mieux préparés à réconcilier vérité et beauté d'une part, d'autre part nature et esprit. Dans sa thèse sur *l'Habitude* - thèse menue que M. Baruzi a bien fait de rééditer : un monde d'idées en est sorti - il élargit le sentier ouvert par Maine de Biran, à qui ses réflexions sur l'effort, le dispensant de poser des principes a priori et d'affirmer l'existence de substances séparées, permettent de saisir directement, par une observation interne qui est en même temps une expérimentation, une activité du type de la volonté à la fois motrice et organisatrice. Ravaisson s'empare de ce butin et l'exploite. L'analyse de l'habitude et des effets qu'elle exerce sur l'activité créant des tendances qui continuent à poursuivre leur fin dans l'ombre de l'inconscient, lui [9] révèle, à mi-chemin entre la fatalité mécanique et la liberté réflexive, l'existence d'une spontanéité qui tend vers la pensée. Ainsi l'esprit serait la nature qui s'éveille et prend conscience de soi. La matière ce serait encore de l'esprit engourdi. De ces conceptions anti-dualistes - où l'on retrouve du Maine de Biran sous le Ravaisson et sans doute du Leibnitz Sous l'un et l'autre - ne subsiste-t-il pas beaucoup dans l'esprit de Lachelier lorsqu'il affirme par exemple que tout phénomène est le produit d'une spontanéité se dirigeant vers une fin, et encore que tout être est une force, toute force une pensée qui tend à la conscience d'elle-même ?

Il était beau de recueillir le fruit de ces méditations de Lachelier au milieu des arbres ses amis, j'allais dire ses modèles. On le voyait se planter devant eux, penchant la tête, les toisant de ses yeux bleus, non pas seulement pour les admirer, mais pour les pénétrer, pour s'identifier avec leur être. M. Léon Brunschvicg a cité déjà ce propos, à l'Institut, une bien curieuse page :

« Il me semble, quand je suis à Fontainebleau, que je sympathise de toutes mes forces avec la vitalité puissante des arbres qui m'entourent. Quant à reproduire jusqu'à leur forme, je suis sans doute trop encroûté dans la mienne pour cela ; mais, en y réfléchissant bien, il ne me paraît pas déraisonnable de supposer que toutes les formes de l'existence dorment plus ou moins profondément ensevelies au fond de chaque être ; car sous les traits bien arrêtés de la forme humaine dont je suis revêtu, un œil un peu perçant doit reconnaître sans peine le contour plus vague de l'animalité, qui voile à son tour la forme encore plus flottante et plus indécise de la simple organisation : or, l'une des déterminations possibles de l'organisation est l'arboréité, qui engendre à son tour la chênéité. Donc la chênéité est cachée quelque part dans mon fond, et peut être quelquefois tentée d'en sortir et de paraître à son tour *dias in luminis oras*, bien que l'humanité, qui a pris les devants sur elle, le lui défende, et lui barre le chemin. »

Je ne puis relire ces lignes sans évoquer un souvenir personnel. [10] Les hasards d'une villégiature avaient amené M. Lachelier dans un petit pays que je connais bien, non loin de Saint-Brieuc où il était venu inspecter ma classe. Il m'avait fait l'honneur de me prendre pour guide en quelques promenades. Je le vois encore s'arrêtant devant un chêne pour m'expliquer sa doctrine : « La beauté est signe de vérité. Voyez cet arbre, sa beauté et sa raison d'être sont inséparables : c'est qu'il accomplit la loi de son genre ». Le philosophe ajoutait que la structure même de l'arbre ne pouvait s'expliquer sans la présence d'une sorte de vouloir-vivre tendant à réaliser une idée.

Était-ce donc à un naturalisme nouveau qu'il aboutissait ? Du moins allait-il incliner son intellectualisme devant ces philosophies de la volonté et de l'inconscient que le succès de Schopenhauer et de Hartmann avait remis à la mode ? Par mes questions indiscretes - quand nous arpentions les grèves, le long de la mouvante frange si merveilleusement décrite dans Eupalinos - je m'efforçais de l'acculer à cet aveu. Mais lui s'évadait avec aisance, faisant observer que le vouloir n'est jamais déterminant que si on lui oppose un but, c'est-à-dire une idée,

et ajoutant d'ailleurs qu'en un sens supérieur la pensée est antérieure à tout : « je distingue trois stades dans l'être : la pensée, le vouloir-vivre, le mécanisme. Qui est-ce qui est premier ? La pensée, il n'y a pas de doute, non dans l'ordre de l'apparition chronologique, mais dans l'ordre de la dignité ontologique... Au fond ce qu'il importe de comprendre pour philosopher, c'est toujours que la réalité est raison ».

L'argumentation, justificatrice de ces hiérarchies, à laquelle le « père Lachelier », comme nous disions, faisait allusion dans ces promenades, nous la connaissions bien. Et nous ne la comprenions pas toujours, il faut l'avouer. C'est elle qui est ramassée en quelques pages si denses, dans la conclusion de l'article fameux « Psychologie et métaphysique ». On y assiste à une déduction, ou production des formes du monde en partant des exigences de la pensée devenue « dialectique vivante ». Pour que celle-ci puisse se développer dans l'existence, ne lui faut-il pas, non seulement des milieux [11] homogènes et continus comme l'espace et le temps, mais des êtres concrets, à la fois divers et analogues, centres organisateurs de sensations diverses qu'elle ne se donne que pour les coordonner ? De ce point de vue, l'expérience n'apparaît plus comme un donné inintelligible. Elle est en dernière analyse un produit de la raison qui ne la comprend que parce qu'elle la crée, et qui se prouve à soi-même sa propre liberté en organisant son cosmos.

Constructions aussi audacieuses, en leur modèle réduit, que les amples philosophies de l'esprit, de la nature, de l'histoire, chères aux philosophes post-kantiens. Lorsqu'on a ses conclusions sous les yeux, on comprend que Lachelier ait pu laisser entendre que le meilleur Kant, à ces yeux, c'est ce Fichte dont Xavier Léon nous a expliqué, avec tant de sympathie lucide, la vie et la pensée. Arrivé à ce point, Lachelier dépasse Kant comme il dépasse Cousin. Et il croit nécessaire de s'élever jusqu'à ces hauteurs pour pouvoir justifier, enfin, comme il le désire, les positions du spiritualisme classique : « Spiritualité et liberté en nous, raison en nous et hors de nous », c'étaient les thèses que défendait Victor Cousin et ce sont celles aussi que J. Lachelier veut maintenir contre quiconque, égaré par une science mal comprise, ne verrait plus dans le monde « ni raison, ni liberté, ni esprit ». Mais ces conclusions spiritualistes, justes en elles-mêmes, Cousin les démon-

trait par une méthode inopérante, il accordait trop, en pareille matière, à l'observation, à l'induction, à l'empirisme encore. Au fond on ne comprend la réalité de l'esprit que par une analyse réflexive, analogue à celle dont Kant a usé dans la critique de nos connaissances. Seulement il importe de compléter cette analyse par une synthèse productive. On saisit alors la lumière à sa source, et on s'aperçoit bien là que si elle vient plaquer ses rayons sur des objets préexistants, ces objets eux-mêmes ne sont que ses projections.



Quelle attitude un spiritualisme ainsi épuré, et comme régénéré par le bain qu'il a pris en traversant l'idéalisme [12] critique, nous dicterait-il vis-à-vis des problèmes pratiques ? et d'abord vis-à-vis de ces croyances religieuses qui continuent à faire le pont, pour beaucoup d'esprits, entre consignes et connaissances, entre pratiques et théories ?

C'est ici surtout que le commentateur s'embarrasse. Car la pensée de Lachelier, quelque effort qu'il se soit imposé pour la porter à la parfaite clarté du cristal, s'obscurcit pour nous aux moments décisifs, lorsqu'elle aborde les plus hauts problèmes, lorsqu'il s'agit de savoir si la croyance religieuse est elle aussi affaire de raison, ou s'il y faut l'intervention d'autres puissances. Lachelier distingue soigneusement - rappelant en ceci encore Maine de Biran - entre les trois étages de la vie : vie animale, qui n'est qu'une continuation d'affections confuses, - vie humaine qui donne leur réalité, par l'effort organisateur de la pensée, à la fois au monde extérieur et à la personnalité - vie divine enfin qui, nous libérant de ce qu'il y a en nous de particulier et d'individuel, nous met en communication avec la réalité pure qui est l'Esprit dans sa liberté. Mais encore une fois, qui commande ici ? Sur ces sommets, qui a le dernier mot ? Est-ce encore la raison, la même raison qui nous a obligés à affirmer le mécanisme d'abord, la finalité ensuite ? Nous voyons bien que Lachelier se sert de ses exigences pour ruiner les arguments classiques par lesquels on admettrait l'existence de Dieu :

preuve par l'idée de parfait, ou par l'ordre du monde. Nous voyons aussi qu'une fois ces arguments abattus, Lachelier cherche à en garder le plus qu'il peut ; en faisant remarquer que dans la pensée, sans avoir besoin de poser une substance qui lui resterait extérieure, nous saisissons par l'analyse réflexive la source de toute réalité comme le principe de tout ordre. Mais de là à affirmer l'existence d'un Dieu personnel que nous pouvons espérer fléchir par nos prières et dont il est permis d'escompter l'intervention, de là à retrouver en un mot le Dieu de la tradition chrétienne, il y a un abîme. Qui nous donne des ailes pour le franchir ? Peut-être, comme semble l'accorder Lachelier à la fin de ses notes sur le *Pari de Pascal*, peut-être y fait-il une sorte de coup d'état de la [13] volonté. La question la plus haute de la philosophie, plus religieuse déjà peut-être que philosophique, est le passage de l'absolu formel à l'absolu réel et vivant, de l'idée de Dieu à Dieu. Si le syllogisme y échoue, que la foi en coure le risque ; que l'argument ontologique cède la place au pari.

Le même article contient une remarque grosse de conséquences : il est possible que nos facultés supérieures soient destinées à trouver, dans un autre ordre d'existence, un objet adéquat à elles et qu'elles soient ici-bas dans un état d'attente et d'inutilité provisoire, comme les organes de la respiration pendant la vie intra-utérine.

Mais alors, voici jetées bas les barrières dressées par le kantisme pour nous avertir que nos facultés, même supérieures, ne sont bonnes qu'à organiser la compréhension de l'expérience ?

En tout cas, que pour saisir l'essentiel de la religion, il faille une opération tout intime et personnelle, une sorte de dialogue solitaire avec l'Absolu, c'est ce que maintient Lachelier avec fermeté. D'où une espèce d'horreur sacrée qu'il paraît éprouver à l'égard de quiconque prétend expliquer par le dehors, et notamment par l'action de la société, la formation des croyances proprement religieuses. Il s'engagea à ce propos à la *Société française de Philosophie*, entre lui et Durkheim, auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, une discussion palpitante, dramatique, dont certaines formules sont restées fameuses.

M. Durkheim : « Je ne sache pas que jamais les dieux, j'entends ceux qui ont vécu d'une vie historique, soient nés dans la solitude. Toujours ils sont nés pour incarner de grands idéaux collectifs, et ils sont morts quand les groupes humains se sont tournés vers des idéaux différents.

M. Lachelier : Le dieu auquel je pense n'est pas celui qui naît et qu'on adore dans les carrefours, et la religion dont je parle ignore les cultes auxquels vous faites allusion.

M. Durkheim : Mais ces dieux des carrefours que vous écartez avec quelque dédain, ce sont des dieux pourtant ; ce sont même des dieux qui ont de tout temps aidé, console, [14] soutenu les hommes. Il paraît difficilement admissible que l'on puisse mettre leur culte en dehors de la religion.

M. Lachelier : Je vois bien que la société obtient de nous obéissance et assentiment, qu'elle nous persuade et nous entraîne, qu'elle soulève parfois en nous un véritable enthousiasme. Mais cela n'a rien de commun avec la religion proprement dite. La religion ignore et contredit le groupe : elle est un effort intérieur et par suite solitaire. » ¹

À insister sur le caractère « individuel et solitaire » de l'effort de l'âme dans la vie religieuse, Lachelier se rapprocherait-il donc de l'individualisme ? Il est bien loin d'y songer lorsque parlant ici avec le ton

¹ Combien d'ailleurs toute tentative d'explication historico-sociologique, appliquée, non seulement aux croyances mais aux institutions, eut répugné à Lachelier, on le voit par ce curieux passage d'une lettre à E. Boutroux (1876) :
« Vous avez dû lire dans la dite Revue (la Revue philosophique) un très curieux article de Marion sur la famille préhistorique : Tout cela comme je le lui ai dit hier soir, est effrayant, et quand cela serait réellement arrivé, il faudrait dire, plus que jamais, que cela n'est pas arrivé, que l'histoire est une illusion, et le passé, une projection, et qu'il n'y a de vrai que l'idéal et l'absolu ; là est peut-être la solution de la question du miracle ; c'est la légende qui est vraie, et l'histoire qui est fausse. »

d'un De Bonald, il dénonce dans le protestantisme libéral « tout simplement une forme de l'esprit révolutionnaire, c'est-à-dire de l'esprit de négation et de destruction universelle ». Ce qui reste c'est que, comme a le droit de le remarquer M. Ed. Le Roy, on sent ici l'action d'une sorte de mysticisme décidé à dépasser le rationalisme pour se rattacher à une tradition qu'il juge bienfaisante.

Que cet au-delà doive en tout cas jouer un grand rôle dans l'en-deçà, c'est ce que prouveraient les idées de J. Lachelier sur la morale elle-même. Il n'arrive pas à la dissocier de la religion. Il suspend tous les devoirs au Devoir suprême, qui est le maintien et le perfectionnement de la vie spirituelle. Or, la vie spirituelle telle que nous la connaissons, n'est que préface et prélude pour la vie éternelle. N'écrivait-il pas à Félix Ravaisson, son tuteur et confident : « La morale, comme la religion dont elle ne la sépare pas, me paraît essentiellement la science de l'immortalité » ? Il y aurait sans doute ici des [15] plans et des phases à distinguer pour le développement de la pensée de Lachelier. Gabriel Séailles y fait allusion dans l'excellent petit livre qu'il a consacré à *la Philosophie de Jules Lachelier* en utilisant les notes conservées à l'École. « Bien que le maître rappelât d'abord qu'il faut mourir pour vivre, et que le mérite essentiel c'est d'ajourner le bonheur, il admettait une sorte de symbolique du devoir, qui nous autorisait à nous inspirer du modèle éternel pour organiser harmonieusement notre vie personnelle et la vie des hommes en société. Et dans cette symbolique, l'esthétique trouverait sa place. » Dans un des cours de l'École Normale - que nous avons entre les mains, une leçon sur les « Déductions morales », rédigée par E. Rabier - nous relevons nous-même la note suivante : « la beauté est en définitive le dernier mot de la moralité ». Mot d'ordre que Séailles ne devait pas oublier, et qui permettait à beaucoup de ne pas réduire toute la moralité humaine au respect du suprasensible. Mais, en ce qui concerne Lachelier lui-même, il semble bien que tous les événements dont il était témoin conspiraient pour l'inciter à se retirer dans son sanctuaire, à se détacher du monde. Faut-il aller jusqu'à dire qu'il l'abandonnerait volontiers à son malheureux sort ? Il écrit à L. Liard en 1873 : « Je suis bien d'avis qu'il faut toujours faire son devoir, voter et monter sa garde au besoin, mais le crois que le moment est venu, pour tous ceux qui sont capables de penser, de se tirer de cette cohue, et de s'enfermer plus

étroitement que jamais dans la double enceinte de la vie privée et de la philosophie ». Il est vrai qu'il ajoute : « Hors de là nous n'empêcherons pas le mal tandis que là nous pouvons faire beaucoup de bien, et un bien qui tournera toujours, en définitive, au profit de notre pays ». Et c'est tout de même une manière de justifier l'effort du travail sur la terre et de rouvrir l'espérance au progrès.

En tout cas, ce qu'on avait coutume d'appeler progrès répugnait profondément à Lachelier, et non pas seulement les triomphes de l'industrie mais les conquêtes de la démocratie. Il s'en est expliqué avec la plus grande netteté dans [16] une autre séance fameuse de la *Société française de philosophie*, celle où il discute la thèse de M. Victor Basch sur la Démocratie. Son idéal à lui est aristocratique, précisément parce qu'il veut une société orientée vers la plus haute culture, et gouvernée par les représentants de cette culture. Or à cette culture, indispensable au Gouvernement, impliquant en même temps la compréhension et la capacité de s'y dévouer, il est impossible que la masse accède : elle n'en a ni le temps, ni les moyens. Impossible, selon la formule qu'employait naguère M. Paul Bourget que l'arbre tout entier devienne fleur. Reste donc à souhaiter que, selon le vœu suprême de la charité, l'aristocratie se dévoue au peuple, comme le peuple se dévoue à l'aristocratie.

À cette conception pessimiste, faut-il dire que les faits donnent raison en tout et pour tout ? Il y a du moins une grande expérience qui aurait pu adoucir les sévérités d'aristocrate intellectuel dont Jules Lachelier, plus platonicien ce jour-là que chrétien, avait fait preuve en traitant de la démocratie : c'est l'expérience même de la grande guerre. Jules Lachelier y a perdu son petit-fils bien-aimé François, sur la tête de qui il avait placé tant d'espérances. Or, François Lachelier écrivait dans une dernière lettre à sa mère ces lignes qui, faisant écho aux préoccupations de l'aïeul, apportaient en même temps de quoi en limiter le scepticisme. « C'est la gloire de l'époque moderne d'avoir pu amener librement tant de millions de gens à se sacrifier complètement à une idée, et pour elle, à se soumettre à l'esclavage le plus rude et le plus exclusif qui soit. Mais la vraie liberté consiste à se soumettre et à se résigner à ce que l'on a jugé inévitable, à consentir qu'on n'est qu'une pièce du mécanisme dont on aurait pu être l'ingénieur. Autre-

fois, on menait les gens au feu à coup de fouet ou de pique, comme sous Louis XIV ; seule une petite élite aristocratique avait le monopole du courage ; le reste, racolé de force, se battait sans souci d'un idéal supérieur, par amour du pillage et crainte de châtement terrible. Maintenant tous participent à ce monopole aristocratique et toute l'armée est une aristocratie ».

[17]

Bien peu, parmi ceux qui ont pu directement ou indirectement recevoir l'enseignement de Jules Lachelier se sont arrêtés à ce pessimisme social, qui les eût assez logiquement détournés de la vie et paralysé en eux l'espoir d'améliorer ici-bas la condition des hommes, M. Gabriel Séailles, développant les *Affirmations de la conscience moderne*, rappelle qu'elle exige non seulement plus de liberté, mais plus d'égalité. Frédéric Rauh, s'appuyant sur *l'Expérience morale* et répudiant tout appel au transcendant, donne son adhésion au mouvement d'idées qui prépare l'organisation de la justice sociale. Gustave Belot retient le rationalisme moral, mais pour l'adapter à l'utilitarisme, et oppose au culte intérieur le souci des obligations professionnelles. Espinas et Durkheim se réclament aussi de la Raison, mais pour qu'elle puisse prononcer sur la pratique, ils la veulent informée, non par la métaphysique chère à Lachelier, mais par la science positive : et celui-la, dans les *Sociétés animales* demande à la biologie ses directions, celui-ci dans la *Division du travail ou l'Éducation morale* les demande à une sociologie qui remplirait, en usant de méthodes plus précises, le programme d'Auguste Comte.

Mais nous retournons-nous vers les purs philosophes, vers ceux qui continuent à s'interroger sur les rapports de la Pensée avec l'Être, alors il est évident que pour beaucoup d'entre eux, Lachelier est l'initiateur, Il reste le maître. Peu à vrai dire osent le suivre dans son effort suprême pour construire le monde en partant de la pensée. Son véritable continuateur sur ce terrain de la dialectique productrice, ce serait O. Hamelin, l'auteur des *Éléments principaux de la représentation* qui subit d'abord l'ascendant de Renouvier.

E. Boutroux, en raison même de la place plus large qu'il accordait à la *Contingence des lois de la nature*, eût difficilement admis de pareilles déductions ; mais il aimait lui aussi à rapprocher la raison de la vie

et nous montrait dans le monde une pensée organisatrice à l'œuvre. M. Léon Brunschvicg, s'il croit encore moins que la métaphysique puisse construire les lois des choses et s'il rappelle le philosophe à la [18] modestie intellectuelle en l'invitant à suivre avant tout le mouvement des sciences mathématiques et positives (V. les *Étapes de la philosophie mathématique, ou l'Expérience humaine et la causalité physique*) loue et remercie Jules Lachelier d'avoir démontré le prix de l'analyse réflexive qui nous permet de saisir, au-dessus comme au-dessous de tout, l'action de la conscience, dont le progrès est suivant lui la principale conquête de la philosophie occidentale.

M. D. Parodi, défenseur encore plus net des positions du rationalisme, s'efforce de prouver que la philosophie contemporaine dont il est l'observateur le plus attentif retrouve à travers les tentations du positivisme les thèses chères à l'idéalisme : ce qui est encore une façon de nous avertir que la doctrine kantienne, revue et complétée par Lachelier est toujours vivante. Est-il besoin enfin de rappeler que Jules Lagneau suspend, fidèle ici à la manière de Lachelier, la réalité à la pensée et la pensée à la liberté ? Or la philosophie de Lagneau (*V. Écrits de Jules Lagneau et souvenirs*) c'est, comme celui-ci se plaît à le proclamer, le noyau solide des divers essais et propos d'Alain, qui attirent si vivement dit-on, une bonne partie de la jeunesse philosophique.

Mais d'autres voix, en même temps, n'appellent-elles pas cette jeunesse vers des perspectives toutes différentes ? M. H. Bergson a rendu à Jules Lachelier un magnifique hommage. Il voit dans *le Fondement de l'Induction* la meilleure introduction à la philosophie pure.

« Si notre philosophie s'est dégagée de la rhétorique, si elle s'est mise à l'étude serrée et approfondie des philosophes anciens et modernes, si elle est redevenue, en France, recherche vivante et active créatrice, c'est à Lachelier en grande partie que nous le devons ».

Mais l'appel à l'intuition révélatrice, la négation de tout déterminisme appliqué aux choses de l'esprit, la marge laissée au pragmatisme

dénoncé par M. René Berthelot eussent peut-être inquiète aussi Jules Lachelier. Devant les assauts que tels penseurs menaient contre la raison, comme devant toute théorie tendant à donner le primat à la volonté [19] (voir sa lettre à M. Maurice Blondel, rénovateur de l'apologétique chrétienne par ses réflexions sur *l'Action*) Lachelier se proclamait volontiers un vieil intellectualiste obstiné.

Mais voici une autre équipe de croyants qui ne lui reprochera pas son intellectualisme, ou du moins son rationalisme. Les néo-thomistes prétendent concilier foi et raison : c'est un catholicisme rationaliste qu'ils veulent restaurer. Mais justement ce qu'ils reprochent à Lachelier, c'est d'être encore resté prisonnier de Kant, ce qui lui interdirait le retour à Saint-Thomas. Pour eux la raison doit pouvoir saisir directement les essences, poser les substances, sinon même démontrer l'existence des anges.

Autre tendance encore, qui serait plus directement contraire à la tradition de Lachelier : celle des néo-réalistes. Impatients de voir on ne sait quel rideau de concepts s'interposer entre eux et les formes du réel ils prétendent saisir celles-ci et comme les toucher directement. Les promoteurs de *Recherches philosophiques* par exemple ont soif d'expériences immédiates et de présences sensibles. *Vers le Concret*, c'est le mot d'ordre que leur donne M. Wahl. Et dans la mesure où il est permis d'apprécier les tendances d'une philosophie qui n'a pas encore atteint sa forme systématique, il semble bien qu'elle jetterait par-dessus bord, en premier lieu, l'idéalisme critique cher à Lachelier.

De quelle fécondité ces doctrines ou ces méthodes sont-elles capables ? L'avenir le dira et peut-être ramènera-t-il à Lachelier les philosophes qui, las des effusions, garderaient le goût des démonstrations précises et rigoureuses. En tout cas pendant un long laps de temps la philosophie de Jules Lachelier aura dominé la pensée universitaire française. La sève dût-elle manquer désormais à telle ou telle de ses branches, le vieux chêne solitaire reste debout sur notre horizon.

[21]

Les maîtres
de la philosophie universitaire en France.
(1938)

II

Le Philosophe de l'Expérience morale

Frédéric Rauh

[Retour à la table des matières](#)

Il faut se réjouir de voir paraître une édition nouvelle de *l'Expérience morale* de Frédéric Rauh. Une des œuvres de la France de 1900 qui méritent de rester. Les jeunes gens d'aujourd'hui en dégageront peut-être une méthode qui les aiderait à sortir de leurs angoisses ; ils y trouveront en tout cas des formules, denses et brillantes, qui ont orienté la pensée et la vie de nombre de leurs aînés.

L'autre année, lors du 25^e anniversaire de la mort de Frédéric Rauh, la *Société française de Philosophie* (V. Bulletin de la Société française de philosophie de mars-avril 1934) avait tenu une séance, à l'École Normale Supérieure, où il fut maître de conférences, pour honorer sa mémoire. Et par le témoignage de ses collègues ou de ses anciens élèves, devenus à leur tour des maîtres, on avait pu mesurer la profondeur de l'influence qu'il avait exercée sur les âmes.

Un pêcheur d'âmes, comme répétaient les saint-simoniens, un convertisseur, le moins dogmatique de tous, certes, mais le plus pressant, le plus bouleversant, le plus capable de préparer, d'exciter les jeunes gens à l'effort personnel de rénovation intérieure, tel était le tempérament de Frédéric Rauh. M. Halbwachs nous a rapporté qu'un jour, dans une promenade à Toulouse où ils enseignaient tous les deux, Jaurès aurait dit plaisamment à Rauh : « Dans la grande église du socialisme, je tiendrai l'orgue : mais vous, vous serez au confessionnal ». L'action intime et comme magnétique de la personne sur la personne, c'était son privilège. Dans ses cours, qui étaient le plus souvent comme des conversations continuées, il menait, eût-on dit, un perpétuel [22] examen de conscience. Un examen de conscience passionné, où l'on sentait les vibrations de l'inquiétude, celle aussi de la colère contre les phraseurs insincères. On a évoqué à son propos l'image qui fut appliquée à Lamennais : une flamme agile, allant et venant sur tout le domaine des théories et des expériences.

Ce qu'il y a de meilleur en des éducateurs de cette trempe s'évapore sans doute lorsqu'ils disparaissent, lorsqu'on ne peut plus entendre leur voix, saisir leur regard. Rauh a trouvé pourtant moyen, tout en se dépensant sans compter dans l'œuvre d'enseignement, d'écrire quelques livres qui marquent les étapes de sa pensée mobile : *L'Expérience morale* avait été précédée de la *Méthode dans la psychologie des sentiments*, suivant elle-même sa thèse, *Essai sur les Fondements métaphysiques de la morale*. D'autre part, la piété de ses élèves a recueilli, pour les publier, quelques-uns de ses cours sous le titre : *Études de morale*. Ainsi ceux-la mêmes qui n'ont pas eu le privilège d'être des auditeurs de F. Rauh peuvent se faire un idée de la voie dans laquelle il eût voulu engager la pensée française.

Quelle voie ? Faut-il dire celle de l'empirisme ? Le dernier biographe de notre auteur, M. Robert Junod dans l'ouvrage intitulé : *Frédéric Rauh, Essai de biographie intellectuelle*, serait volontiers de cet avis. Lorsqu'il veut dégager les tendances générales de l'œuvre dont il a si soigneusement décrit les formes et distingué les phases il parle d'un « nouvel empirisme », d'un empirisme renouvelé par le souci de l'action, et principalement de l'action morale. M. Benrubi de son côté, dans son travail sur *les Sources et les courants de la philosophie*

contemporaine en France, remarque que F. Rauh finit par être hostile à toute métaphysique : il aurait été comme « fasciné par l'expérimentalisme du XIXe siècle. » Il serait devenu un « représentant du courant positiviste d'origine comtienne. » Ainsi l'espèce de rationalisme idéaliste vers lequel inclinèrent alors la plupart des philosophes universitaires, ses maîtres ou ses confrères, aurait trouvé chez lui une ferme résistance.

[23]

Les dernières manifestations de la pensée de Rauh semblent appuyer cette Interprétation. Les thèses qu'il alla, malgré la fatigue qui s'aggravait chez lui, défendre au Congrès international de Philosophie de Heidelberg portent sur *l'Idée d'Expérience*. Et malgré l'obscurité sibylline dont elles restent enveloppées (il les présentait surtout comme l'embryon d'un grand travail qu'il espérait alors mener à bonne fin) on y voit assez clairement qu'à ses yeux les métaphysiques constructives sont décidément fallacieuses, que de la raison posée a priori, on ne peut tirer aucune conclusion universellement valable pour la réalité, qu'à cet égard le monde idéal, qui n'est rien qu'un ensemble d'images et de sentiments internes, ne jouit d'aucun privilège par rapport au monde extérieur. Dans un cas comme dans l'autre, on n'est jamais informé que par l'expérience, qui oppose à notre esprit des faits résistants, devant lesquels il n'y a qu'à s'incliner. Seulement il y a lieu de distinguer des plans d'expérience, correspondant à des ordres de réalités. Et il n'est pas sûr que ce qui est vrai d'un point de vue le soit d'un autre. Rien de plus dangereux que ces transpositions.

La vérité du savant n'est pas celle de l'artiste, ni celle du moraliste. Bien plus, les méthodes qui conviennent au physicien ne sont pas forcément celles qui conviennent au chimiste, au biologiste, au sociologue. A chaque science de se forger sa technique, d'élaborer ses formules en regardant en face le type de réalité auquel elle a à faire. Toute connaissance, donc, est expérimentale. Partout et toujours il est nécessaire de mettre les idées à l'épreuve des faits. Mais les formes de la mise à l'épreuve varient avec les faits eux-mêmes. Nécessité de l'expérience, mais spécification des expériences, c'est à l'aide de ce double précepte que Rauh pense libérer la pensée philosophique de tant de préjugés stérilisants.

Il généralise ici les résultats auxquels il pense être arrivé dans ses réflexions sur la manière dont se forme, chez l'honnête homme digne de ce nom, une conviction morale.

Est-ce à la cohérence d'une théorie, à la rigueur d'une déduction qu'il la doit ? Non pas. Mais il a cherché de toutes [24] les façons à éclairer son sentiment. Pour éprouver sa solidité, il l'a confronté avec celui des consciences qui comptent. Il l'a mis en contact avec le milieu social de son temps. Il a multiplié les informations, les enquêtes, les épreuves. Et au bout du compte, après une série d'observations actives qui sont aussi des expérimentations, s'il est contraint de déclarer : « Je ne puis autrement » il a découvert son devoir. Par des procédés, par des tâtonnements analogues, toutes choses égales d'ailleurs, les vérités se découvrent au savant. C'est par son expérience de moraliste que Rauh a été amené à mieux comprendre, pense-t-il, l'attitude technique des sciences elles-mêmes.

*
* *

Le métaphysicien qui s'agitait en lui aurait donc finalement brûlé ce qu'il avait adoré, et inversement ? Lui aussi, à en croire M. Benrubi, il aurait suivi à rebours la loi des trois états de Comte : de l'état religieux et métaphysique, il serait arrivé à l'état positif ? Il aurait jeté aux orties la robe blanche du pur philosophe, qu'il avait revêtue avec enthousiasme au sortir de l'École.

Il n'est pas sûr qu'il y ait ici contradiction véritable. C'est plutôt sans doute de dépassement qu'il faudrait parler. Dans la phase ultérieure de sa pensée, Rauh s'appuie encore sur des pierres qu'il a taillées et posées dès la phase première.

Que le jeune moraliste veuille découvrir un « fondement métaphysique » pour la morale, cela n'est pas douteux. Le titre même de sa thèse l'indique, et le contenu de divers chapitres le prouve assez : il y reconstitue, pour voir ce qu'il en peut retenir comme justification et orientation de l'action morale, les grandes doctrines typiques. Il loue l'évolutionnisme de montrer que la nature tend à la moralité. Mais sur-

tout il loue Kant d'avoir placé la raison pratique au-dessus de la raison théorique. Il voudrait seulement pour sa part résorber ce dualisme lui-même, et, en approfondissant la notion de vérité, rappelant que toute pensée est d'abord [25] un acte créateur il s'efforce d'édifier un « système de la liberté et de la moralité ». Système où il synthétise, comme il l'indique lui-même, le meilleur de l'héritage des maîtres de la philosophie universitaire de son jeune temps : Boutroux, Lachelier, Ravaisson. Ravaisson, au cœur même de la nature, montre au travail une spontanéité organisatrice. Boutroux décèle dans l'édifice du déterminisme toutes sortes de fissures par où peut s'introduire la contingence. Lachelier utilise et surmonte le kantisme en retrouvant, en nous comme hors de nous, raison et liberté : tous trois travaillent à desserrer les mailles des chaînes de fer dont un Taine, positiviste spinosiste, paraissait vouloir envelopper le monde et le moi.

Mais lui aussi, dès ce moment, Rauh surmonte ce qu'il utilise. Il parle le langage de la tradition philosophique avec un accent nouveau. Et c'est bien l'accent de l'homme d'action, du moraliste pratiquant qui accorde peu de prix, dès ce moment, aux constructions métaphysiques : il a plus de confiance dans les puissances obscures du cœur que dans les déductions de l'intelligence discursive. Il préfère le témoignage de l'homme vertueux le plus humble aux conclusions les mieux tramées des spécialistes. Il entreprend de réconcilier les deux puissants dieux que Kant laissait en puissance : raison théorique et raison pratique. Mais s'il donne finalement la préférence à celle-ci, racine des choses comme du moi, ce n'est pas en insistant sur l'universalité des formes qu'elle imposerait à tout objet : il voit moins en elle la catégorie universelle qu'une sorte de sentiment irrésistible. Et s'il se rattache encore à « notre père Kant » comme disait Lachelier dans une lettre dont copie a été retrouvée dans les papiers de Rauh, c'est dans la mesure où Kant se rattache lui-même à Rousseau, vantant la vertu comme la science sublime des âmes simples, et rappelant aux raisonnateurs que l'homme de devoir, même ignorant, est au-dessus de tout.

Mais convient-il de s'arrêter à Rousseau ? C'est plus haut qu'il faut remonter, plus près des cimes de la foi, où Rauh rencontre Pascal. L'article qu'il avait consacré à celui-ci dès 1892 complète et éclaire sa thèse de la plus précieuse [26] façon. Il disait dans sa thèse : « Le

Bien est plus intelligible que le Vrai, ou plutôt non pas le Bien ou je ne sais quel idéal extérieur de perfection en vue duquel l'homme ne serait qu'un moyen, mais le devoir ».

Dans l'article sur la philosophie de Pascal il montre, en suivant pas à pas son auteur sur les chemins de l'angoisse et de la résignation, que le cœur n'est pas seulement le guide le plus « raisonnable » dans la vie, il est « fondement, soutien et terme de la connaissance elle-même ». D'où une sorte de préférence accordée à ceux qui aiment sur ceux qui savent ou croient savoir. D'où un respect quasi tolstoïen pour les humbles, nos vrais maîtres de morale. M. Junod n'a pas tort d'intituler le chapitre où il résume la première thèse de Rauh : « Heureux les humbles ». On pourrait presque dire : *Peati pauperes spiritu*. La métaphysique à laquelle songe F. Rauh dès ce temps là pour justifier la morale n'est pas celle que les rationalistes construisent : c'est celle qui s'apprécie par la vie, qui n'est autre que la vie même. Affaire d'intuition, de croyance, d'expérience enfin, plus que d'intelligence.

Faut-il voir dans cette attitude cette sorte de nostalgie de la foi dont beaucoup d'intellectuels, à la recherche du « devoir présent » furent atteints à cette même époque ? Peut-être. Mais ce qu'il y a de sûr pour Rauh, c'est qu'il ne devait pas s'en tenir longtemps à cette position. Il gardera la confiance dans l'expérience révélatrice, sans aucun doute. Mais il insistera de plus en plus sur les précautions qu'il convient de prendre contre soi-même, si l'on veut - danger prévu par Pascal tout le premier - que les intuitions, les sentiments ne se transforment pas en fantaisies arbitraires. Et en face de l'humble qui ne réfléchit pas, qui fait profession de ne pas réfléchir - le jardinier de couvent cher à Huysmans - il dressera la figure de l'honnête homme qui considère l'esprit critique comme un devoir, et sait prendre, en matière de morale aussi, une attitude de savant.

Deux séries de réflexions ont amené, pensons-nous, notre collègue à faire une place de plus en plus large à cette valeur : [27] les unes suscitées par la croissance de ce que M. Bachelard a appelé depuis le « nouvel esprit scientifique » ; les autres par une crise morale, politique et sociale d'une intensité sans précédent, la « révolution dreyfusienne ».

On a souvent signalé le caractère « littéraire » qu'a longtemps conservé la philosophie universitaire en France. Nourris aux lettres dès leur enfance - pour reprendre l'expression cartésienne - et souvent humanistes excellents, nos professeurs qui pourtant avaient à faire réfléchir leurs élèves sur les résultats et les méthodes des sciences positives, en étaient pour la plupart assez mal informés. En tout cas l'atmosphère des laboratoires leur était peu familière. Beaucoup de jeunes philosophes aux environs de 1900 s'inquiétaient, souffraient de cette lacune. On s'employa de plusieurs manières à la combler. Pendant que des « scientifiques » d'origine, un G. Milhaud, un E. Leroy se taillaient leur place dans l'enseignement supérieur de la philosophie, des « littéraires » comme L. Couturat se mettaient résolument à l'école des mathématiques. De divers côtés on s'efforçait d'initier plus sérieusement aux méthodes des sciences positives les candidats à l'agrégation de philosophie. Rauh à Toulouse, où il fréquentait Bouasse, physicien suggestif et combatif entre tous, aborda ce mouvement avec l'ardeur de néophyte qui lui était coutumière. A propos d'une copie d'agrégation sur le « relativisme », j'ai été témoin personnellement de l'indignation qu'il manifestait, à constater que le candidat, assez bien au courant des théories philosophiques traditionnelles, semblait incapable de sortir de ce cercle magique, et ne songeait pas à utiliser les dernières nouvelles du monde des savants pratiquants.

Justement, dans le monde des savants à la fois pratiquants et philosophe, certaines notions gagnaient du terrain qui étaient de nature à attirer la sympathique curiosité de Rauh. On n'attendait plus du progrès des sciences ce que beaucoup avaient paru en attendre au beau temps de l'évolutionnisme et du positivisme ; un système aux lignes nettement arrêtées, un ensemble fortement lié de théories s'appliquant [28] au réel, et l'expliquant tout entier. La grande espérance de Taine - une gerbe lumineuse de lois universelles d'où les vérités particulières descendraient en nappes - était décidément abandonnée. Ceux qui avaient mis la main à la pâte montraient une croissante défiance à l'égard des généralités synthétiques. Après Poincaré, Bouasse et Duhem, Milhaud et Le Roy insistaient chacun à leur façon, - les uns plus, les autres moins « sceptiques » - sur le caractère approximatif, hypothétique, conventionnel des théories. Si l'on voulait faire avancer la

science, ne fallait-il pas d'abord se montrer plus modeste, se placer en face des faits, varier suivant les formes de la réalité les méthodes d'approche, laisser enfin parler l'expérience ? Telle fut du moins la leçon que retint Rauh et qu'il allait dès lors commenter de vingt manières. Pour la santé de la pensée et pour sa fécondité, il convient selon lui de se mettre en tout à l'école de la science, mais d'une science elle-même gouvernée par l'esprit expérimental. « La certitude de fait, devait-il écrire - que le fait soit d'ailleurs externe ou interne - est le terme et le but de toute recherche scientifique. L'esprit scientifique consiste à s'adapter à l'expérience immédiate. Il est l'opposé de l'esprit de système ».

C'est dans le livre intitulé de *la Méthode dans la psychologie des sentiments* que Rauh se donne à lui-même ce précepte. Et c'est à l'étude des choses de l'âme les plus intimes qu'il s'efforce de l'appliquer, s'en servant d'abord pour balayer sa route et se débarrasser d'un certain nombre de théories qui lui paraissaient étroitement grossières. Lui si attentif aux nuances de la vie sentimentale, grand amateur de Racine qu'il citait si volontiers, il souffrait de voir que la psychologie « scientifique » méconnaissait, effaçait ces nuances, froissait, eût-on dit, les ailes du papillon en les prenant entre ses pinces d'acier. Appliquées aux états affectifs, ou aux tendances, les méthodes physiques, physico-mécaniques, physico-chimiques, ne saisissent en eux que leur aspect organique ou leur forme intellectuelle : leur originalité s'évanouit. On pourrait essayer de conserver celle-ci dans les analyses, [29] les classifications, les explications mêmes si l'on se souciait moins en psychologie d'imiter les aînées, les sciences antérieurement construites, si l'on comprenait mieux d'ailleurs qu'elles-mêmes n'ont progressé qu'en limitant, en refoulant l'esprit de généralisation simpliste. La psychologie doit enfin « être modeste, libre, simple, ondoyante, peu abstraite et point pédantesque ». A cette condition seulement, de philosophique qu'elle est trop souvent restée, elle deviendrait maintenant scientifique.

On a plus d'une fois noté - M. Gurvitch entre autres, dans ses études sur les *Tendances actuelles de la philosophie allemande* - que, par ses réflexions sur la nécessité des expériences particulières nous mettant directement en contact avec telle ou telle forme du réel, la

pensée de Rauh faisait prévoir sur plus d'un point celle des adeptes de la philosophie nouvelle qui a obtenu grand succès en Allemagne et qu'on appelle la phénoménologie : les Husserl, les Scheler, les Heidegger.

Ce qui est plus remarquable encore, c'est que les défenseurs de la psychologie expérimentale chez nous expriment encore aujourd'hui leur reconnaissance à Rauh pour l'orientation nouvelle qu'il s'efforçait d'imprimer à leurs études. M. Wallon par exemple dans la séance de la *Société française de philosophie* que nous avons rappelée, nous faisait observer que son ancien maître, s'il s'est montré un peu sévère parfois pour la psychologie de tendance physiologique, à la manière de Ribot, ouvrait du moins les voies, par certains côtés, aux recherches des psycho-techniciens. Les efforts de ceux-ci pour mesurer les aptitudes par des tests, l'usage qu'ils font des statistiques et du calcul des probabilités, la place de plus en plus large qu'ils accordent à la notion du devenir, autant de traits qui s'harmonisent fort bien, pense-t-il, avec les conceptions de Rauh. Et c'est pourquoi, sur le terrain de la psychologie scientifique telle qu'on la comprend aujourd'hui, sa pensée demeure singulièrement actuelle.



[30]

Mais plus encore que la psychologie, c'est la morale que Rauh entend régénérer et comme sauver, sauver du déluge des théories qui la submerge. C'est là surtout que son tempérament, nourri des remarques que la vie de tous les jours lui suggère, donne sa pleine mesure. C'est là aussi que l'on voit le plus clairement l'influence exercée sur le passé par les événements dont il a été le témoin, où il a joué, *pro virili parte*, son rôle d'homme d'action. Au premier plan, l'affaire Dreyfus. Du grand livre de Rauh sur *l'Expérience morale* - livre profondément pathétique pour qui sait lire entre les lignes - nous oserions dire qu'il est en effet, avant tout, un examen de conscience, l'examen de conscience d'un intellectuel dreyfusard. Il faut avoir vu Rauh à Toulouse à cette époque, dans le tumulte des réunions publiques, comme dans

l'ardeur des discussions privées, pour savoir à quelle profondeur son âme fut remuée par les secousses de l'Affaire. Une poignée d'intellectuels protestant d'abord contre l'illégalité dont son coreligionnaire le capitaine Dreyfus avait été victime, puis établissant par une critique méthodique l'inanité des pièces sur la foi desquelles on l'avait condamné, les masses populaires entraînées par Jaurès, pressentant l'enjeu social de la partie et venant à la rescousse, l'Église au contraire semblant se ranger du côté de l'État-Major et le couvrir de ses bannières, ce spectacle dramatique incite Rauh lui aussi à une révision de sa table des valeurs. Sur certains points, l'événement confirme, sur d'autres il contrarie les tendances qui lui étaient chères. Il avait écrit naguère à un de ses amis, à propos de la tradition chrétienne qu'il fallait « s'en servir sans se laisser entamer ». - « Oui, mais j'ai constaté qu'impossible de s'en servir », note-t-il en marge du brouillon de la lettre retrouvée. Et il se sent plus « laïque » que jamais. D'autre part il est affermi dans l'idée que le peuple est « plus apte aux grands élans que les classes mondaines ». Et toute tendance morale qui ne vise pas d'abord au salut du peuple lui devient de plus en plus suspecte : le voici prêt à chercher des guides parmi les militants qu'il a vus à l'œuvre. Enfin il constate que les premiers, [31] pour résister aux coups d'autorité comme au poids des traditions invoquées, des savants maniant l'esprit critique comme une arme se sont jetés dans la mêlée. Son respect pour l'attitude scientifique en est accru. Et l'honnête homme dont il va esquisser le portrait - très différent en ceci de l'humble dont l'apologie était la conclusion de sa thèse - devra, pour mériter de compter parmi ces compétences devant lesquelles on s'incline, sauvegarder en lui cet esprit critique qui le laisse capable des enquêtes impartiales toujours nécessaires.

Cet honnête homme qui ne ressemble guère au type classique du lettré délicat à qui le commerce avec les grands auteurs donne des clartés de tout, il apparaît bien dans l'œuvre de Rauh comme une sorte de portrait composite des deux personnages qu'il a vus à l'œuvre près de lui, dans le « tumulte français » dont parlait Barrès : le savant et le militant. Comme celui-ci, il importe que l'honnête homme se mêle à l'action, qu'il sente le feu des polémiques quotidiennes, qu'il se plonge même dans les remous des réunions publiques. Car « les grandes idées sociales paraissent dans les assemblées au contact même de la foule

qui les agite confusément ». Qu'il se garde pourtant de se laisser entraîner comme fétu de paille au fil d'un courant torrentueux. C'est une enquête impartiale qu'il doit mener méthodiquement. Et il faut qu'il ait entendu tous les sons de cloche, pesé le pour et le contre, traversé des milieux divers avant d'opter en connaissance de cause. Lorsque sa conscience mise ainsi à l'épreuve des faits aura prononcé, peu importe qu'il trouve ou non, pour justifier sa façon de comprendre le devoir, une théorie bien construite. Bonnes peut-être pour plaider, pour suggérer, pour discourir, les théories n'ont jamais fondé une croyance agissante. Trop souvent verbales et livresques, elles n'aboutissent qu'à des généralités qui endorment. Contre ceux qui s'en repaissent, Rauh prodigue - étudiant déçu - des ironies vengeresses. Il les plaint d'imaginer les principes « comme des momies royales silencieusement préparées dans les sanctuaires des cabinets d'études ». Il s'écrie : « Ne confondons pas avec le [32] savant - un homme d'action lui aussi - le professeur disert qui expose derrière une vitrine bien nette les doctrines bien étiquetées et soigneusement brossées de façon qu'il n'y reste pas un grain de cette poussière que soulève toute bataille... »

Un certain nombre d'élèves de Rauh, qui ne furent pas déçus, eux, mais bientôt subjugués par sa manière si personnelle, sincère et vibrante, ont eu l'heureuse idée de se réunir pour publier quelques-uns des cours où F. Rauh éprouvait, en des exemples choisis, la méthode qu'il préconisait. Le cours sur la *Patrie* et le cours sur la *Justice* nous montrent donc, travaillant sur les questions les plus brûlantes du moment, sa pensée en pleine action, dans le vif de la chasse qu'il menait avec tant d'ardeur. Dénonçant à coup de faits historiques le vide des « déductions nationalistes », il rappelle qu'on ne saurait fonder ni sur l'unité ethnique, ni sur une croyance religieuse, ni sur la puissance de l'État le sentiment national tel qu'il s'impose en fait à nos consciences. Des déductions internationalistes seraient d'ailleurs aussi inefficaces si elles voulaient, partant de la nature de l'homme en général, justifier une forme d'association entre les nations plutôt qu'une autre. En réalité pour savoir où on en est, pour mesurer le nécessaire et le possible, il importe de constater l'état et les tendances des sentiments sociaux : 1° dans les gestes inconscients de la société, les institutions par lesquelles une société se révèle à elle-même ; 2° dans les

manifestations conscientes de la croyance collective, dans les paroles des foules, au moment où le sentiment patriotique est menacé. On sera amené ainsi à conclure qu'en France du moins, pour se conformer tant aux traditions dominantes du pays qu'aux aspirations maîtresses de la masse, il convient de faire vivre une forme de patriotisme ouverte à l'avenir, c'est-à-dire rendant possible le progrès des organisations internationales.

Pour la justice sociale vaudra un raisonnement de même ordre. Nous serons dûment avertis que toutes les conceptions statiques de l'idée de justice aboutissent à des sophismes ou à des erreurs : « l'idée de justice en réalité est sociale [33] et historique ». Le moraliste doit d'abord chercher à savoir où on en est, et par quel courant sont portés ceux qui revendiquent plus de justice entre patrons et ouvriers. Il constatera que dans les institutions, tant philanthropiques que socialistes, et aussi bien dans les institutions d'État que dans les institutions privées, un effort s'accomplit pour entamer la lutte contre l'état de misère et de dépendance où vivent trop de travailleurs. Ceux qui demandent qu'on aille dans cette voie plus vite et plus loin peuvent alléguer qu'ils ont pour eux des sentiments de plus en plus puissants, et dont la pression se manifeste jusque dans l'orientation des doctrines. C'est un fait que les préoccupations sociales tendent à dominer les consciences modernes et qu'une meilleure répartition des biens tend à se réaliser dans les institutions. C'est un fait que notre morale, tout entière terrestre, tient avant tout dans le devoir de vivre et de faire vivre. C'est un fait que nous refusons d'admettre l'entière dépendance d'un homme vis-à-vis d'un autre, au point de vue économique.

Conclusion qu'il faut citer tout entière, tant elle est caractéristique de la manière et de la méthode de Rauh : « la conscience qui s'est rendu compte de l'oppression économique en veut la disparition. Une telle conscience s'éclaire en vivant de la vie ouvrière, en se pénétrant des aspirations de son milieu et de son temps, en recueillant l'avis des hommes compétents, de ceux qui éprouvent leurs croyances au contact des courants sociaux. Or, nous constatons qu'à propos de la justice il y a accord entre les hommes d'action et les critiques, entre les intellectuels et les ouvriers. Cet accord est caractéristique et servira de

confirmation à notre impression individuelle. Ainsi notre conscience, pour affirmer sa foi, s'inspirera de la réalité et de l'expérience - elles lui fourniront les principes d'action non plus absolus comme ceux de la métaphysique, mais vivants et concrets et qui, suivant le postulat moral que nous avons admis, l'orienteront toujours de préférence vers la vie qui commence. »



[34]

On pressent par là les sentiments complexes que va éveiller dans l'esprit de Rauh le succès d'une école qui grandit au moment même où lui-même poursuit ses réflexions de psychologue et de technicien de la moralité : l'école de *l'Année sociologique*. Elle aussi, sur les choses de la morale, elle a son mot à dire. En les présentant comme des sortes d'émanations de la vie sociale, elle pense fonder les consignes proposées à la conscience autant et mieux que par les morales théoriques dont Durkheim et Lévy-Bruhl s'accordent à dénoncer l'équivoque et l'inefficace. On sait quelle résistance cette ambition devait rencontrer chez les défenseurs de la métaphysique spiritualiste ou chez ceux du rationalisme kantien : ils accusaient les sociologues, parce que ceux-ci ne suspendaient leurs inductions à aucun système, et ne posaient aucun principe a priori, d'être enfermés dans le fait, de n'en pouvoir faire jaillir aucun idéal. Rauh fera-t-il chorus avec eux ? Non sans doute. Il est aussi sévère que Durkheim et Lévy-Bruhl pour les théories en l'air, pour les a priori arbitraires. Il renvoie la conscience inquiète, d'abord, à l'étude impartiale du fait. En ce sens il ne peut que se féliciter des informations que la sociologie rassemble et nous invite à multiplier sur les institutions sociales et les représentations collectives. En fait, une notable partie de son cours sur la *Justice* et la *Patrie* consiste en une enquête méthodique sur les tendances actuelles de ce que Durkheim eût appelé « conscience collective », enquête qu'un collaborateur de *l'Année sociologique* ne désavouerait pas. Mais si Rauh consent à faire un assez long chemin avec les sociologues, il en-

tend aller plus loin qu'eux. Il s'appuie sur eux, mais il les dépasse, et de diverses façons.

D'abord s'il les loue d'avoir insisté d'une façon générale sur le caractère social de la moralité - bonne façon de réagir contre cette « morale de la vie intérieure du salut par la pureté ou même la méditation » qu'on a trop longtemps prêchée, et que Rauh a maintes fois dénoncée aussi vivement que Belot, l'auteur des *Études de morale positive* - il ne veut pourtant pas admettre que tout devoir, sans exceptions, se subordonne aux intérêts ou à l'idéal du groupe. Soucieux [35] comme il l'est de s'incliner devant les faits actuels, il constate expérimentalement que certains hommes révèrent des valeurs qui se présentent à leurs yeux comme extra ou suprasociales. Telles la science et l'art. Ni le savant, ni l'artiste ne font passer au premier plan dans leurs préoccupations les conséquences pratiques possibles de leurs idées. Tout intérieur, leur devoir n'en est pas moins un impératif catégorique. Laissera-t-on entendre que ces nobles tiges, pour parler comme Kant, plongent des racines profondes dans un lointain passé social ? Il est possible. Mais cette démonstration, si on la pouvait mener à bien, n'altérerait en rien la puissance du sentiment actuel, avec lequel une conscience enquêteuse doit compter.

Cette intervention, cette épreuve de la conscience habilitée à décider finalement du devoir qui lui paraît primer à l'heure qu'il est, voilà ce que Rauh ne veut à aucun prix abandonner. Et c'est pour cela qu'il refuse de se borner, en matière pratique, aux constatations de la sociologie. Celle-ci ne risquerait-elle pas de rester abusivement conservatrice ? N'apprendrait-elle pas surtout, à l'humanité, à baisser la trace de ses pas ? Le penseur éveillé par la révolution dreyfusienne craint avant tout le poids des traditions opprimantes. Il veut laisser la porte ouverte à l'avenir. Il sait qu'il faut prendre la file sans doute, mais sans s'interdire les bonds en avant. Et c'est pourquoi il lui paraît indispensable de compléter les inductions sociologiques par une technique expérimentale ajoutant à la considération de l'extensif celle de l'intensif, et permettant à la conscience informée de choisir entre les divers possibles. Survivance du kantisme sans doute ? L'auteur parle lui-même du kantisme modernisé qu'il s'efforce de mettre sur pied. Mais il est bien entendu que la règle à laquelle nous nous arrêtons

après réflexion ne vaut pas forcément par son caractère universalisable. On resterait incapable de la démontrer en la rattachant à une loi plus générale qu'elle garderait toute sa valeur si la conscience impartiale après enquête méthodique déclare en effet : « je ne puis autrement ». L'invincibilité ici pèse autant et plus que l'universalité. Et Rauh revient par là à sa thèse préférée : en morale [36] comme en science les expériences sont plus révélatrices que les systèmes, le vécu prime le construit.

Rauh évite-t-il ici d'en revenir aux intuitions indémonstrables du sentiment, avec tout ce qu'elles impliquent d'arbitraire personnel ? Dans quelle mesure les expérimentations tâtonnantes de l'honnête homme conservent-elles comme il paraît le vouloir un caractère de rationalité ? On en discutera longtemps. Dialecticiens rationalistes d'un côté, scientifiques sociologues de l'autre pourront croiser leurs feux contre cette philosophie qui se moque de toute philosophie et ne semble faire crédit à la science que si celle-ci finit par faire appel au cœur. Il n'en restera pas moins que, par tant de problèmes renouvelés, par tant d'idoles abattues, par tant d'enquêtes et de méditations suggérées, Frédéric Rauh aura été non seulement un lanceur de formules, mais un éveilleur de consciences incomparable.

[37]

Les maîtres
de la philosophie universitaire en France.
(1938)

III

Une Philosophie de l'Assimilation

André Lalande

[Retour à la table des matières](#)

La *Société Française de Philosophie*, créée il y a plus de trente ans par Xavier Léon et ses amis, filiale de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, a beaucoup contribué à entretenir en France le feu sacré de la spéculation. Un feu sacré qui est une veilleuse : il ne jette pas un grand éclat. Et ce ne sont pas des foules qui se pressent aux entretiens de la *Société*. Toutefois, la plupart des théories devenues fameuses, et qui de proche en proche ont trouvé une assez large audience, sont venues chercher une sorte de consécration dans ce cénacle : *Science et Religion*, les critiques dressées par M. H. Bergson contre le Parallélisme psycho-physique, les définitions du fait moral proposées par E. Durkheim, les rapports entre Identité et Réalité, d'après M. Meyerson, les vues de M. Léon Brunschvicg sur les Progrès de la conscience et celles de M. L. Lévy-Bruhl sur l'Âme primitive.

L'une des séances récentes a présenté un intérêt particulier.

M. André Lalande, secrétaire général de la *Société*, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne, s'est prêté avec bonne grâce à l'organisation d'une deuxième soutenance de sa thèse. Publiée en 1899 sous un titre un peu long : *L'idée directrice de la dissolution, opposée à celle de l'évolution dans la méthode des sciences physiques et morales*, elle a récemment reparu, allégée, rajeunie. L'allure est plus vive et comme plus combative. Le titre nouveau, *les Illusions évolutionnistes*, semble nous jeter en pleine bataille d'idées, dans la bataille engagée autour de la grande doctrine qui était si belle sous l'Empire.

[38]

Discuter cette thèse, belle occasion de faire le point, et de mesurer le chemin parcouru



À noter un détail qui nous est livré par M. Lalande lui-même dans la préface de sa nouvelle édition : lorsqu'il commença ses recherches, vers 1892, le sujet qu'il voulait traiter, c'était la Morale et l'Évolution. Des préoccupations de moraliste se retrouvent donc à l'origine des réflexions de M. Lalande. On en pourrait dire autant de presque tous les philosophes universitaires français depuis 1870. Lorsqu'au lendemain de « l'Année terrible », Alfred Espinas prépare les *Sociétés animales*, il espère contribuer au redressement de la France en l'invitant à se mettre à l'école des faits. Plus tard Emile Durkheim, qui s'impose un si méthodique effort pour imprimer une allure objective à la science des sociétés, commence par déclarer qu'à ses yeux la sociologie ne vaudrait pas une heure de peine si elle ne devait servir à orienter la conduite. Gustave Belot, par un autre chemin, pense aboutir à la constitution d'une morale à la fois rationaliste et positive. Quant à Frédéric Rauh - l'auteur de *l'Expérience morale* - il était, nous l'avons vu, l'inquiétude morale personnifiée. La plupart de ces penseurs mesurent la responsabilité sociale de la pensée. Dans la nation en travail dont ils entendent la rumeur, l'enseignement public, en raison même

des principes libéraux qui s'imposent à lui, ne peut plus se contenter de suspendre la morale à l'anneau sacré, aux croyances religieuses traditionnelles : la « libre philosophie » - comme disait le directeur de l'École Normale Supérieure, Ernest Bersot - n'aura-t-elle pas quelque mot de ralliement à offrir aux éducateurs ?

M. Lalande, qui devait écrire plus tard un *Précis raisonné & morale pratique* - une sorte de catéchisme laïque - songe dès sa sortie de l'École à ces problèmes vitaux.

Mais il se gardera pour sa part d'essayer de les résoudre par la seule introspection : en cherchant le reflet des étoiles [39] au fond du puits intérieur. Sur ce point, il rompt aussi vigoureusement qu'un Taine avec la tradition spiritualiste : du moins ressuscite-t-il ce qu'on pourrait appeler l'esprit de Cournot, contre l'esprit de Cousin. Cournot, inspecteur général de mathématiques, était au courant de l'état des sciences de son temps : des réflexions sur l'appui qu'elles se prêtent, leurs conquêtes, leur outillage, forment la trame de ce *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, que M. L. Lévy-Bruhl a heureusement réédité. Le grand maître de l'Université, Victor Cousin, fut avant tout un orateur ; humaniste excellent d'ailleurs, et grand connaisseur en histoire des doctrines, mais mal à son aise dans le royaume des sciences mathématiques ou physiques, il laisse l'impression que la philosophie est avant tout un art, du grand art. Nos philosophes universitaires ont eu beaucoup de mal en France à remonter la pente, à rapprocher la spéculation philosophique et les sciences positives. Lorsque Gaston Milhaud, professeur de mathématiques spéciales, élève de l'École Normale Supérieure, section sciences, fut nommé, après une thèse sur *Les conditions et les limites de la certitude logique*, maître de conférences à la Faculté des Lettres de l'Université de Montpellier, ce fut pour beaucoup un étonnement. Aujourd'hui, il trouverait dans nos Facultés des pairs en bon nombre. Plusieurs de nos thèses récentes en font foi : celle de M. Spaier sur *La pensée et la quantité*, celle de M. Poirier sur *Quelques caractères des notions d'espace et de temps*, celle de M. Daudin sur *les Classes zoologiques et la notion de série animale*, celle de M. Bachelard sur *la Connaissance approchée*, prouvent que leurs auteurs ne sont plus de purs « littéraires ». Des leçons comme celles que d'éminents savants ont bien voulu

donner à l'École Normale - publiée sous le titre de *l'Orientation actuelle des Sciences* - témoignent que les Perrin, les Langevin, les Urbain, les Lapicque attachent grand intérêt à la préparation scientifique des futurs philosophes. Ils ne peuvent qu'applaudir à la création d'un nouvel Institut - le dernier né de la Sorbonne - qui sera consacré à l'Histoire des Sciences et dirigé par M. Abel Rey. A cette roue, plus qu'aucun autre, [40] M. Lalande aura poussé. Enseignant depuis vingt années la Logique et la Méthodologie à la Sorbonne, il ne manque pas, avant de nous donner par exemple ses conclusions sur les Théories de l'induction et de l'expérimentation (son avant-dernière publication) de suivre pas à pas les démarches de ceux qui font avancer les sciences positives. Et lui-même, qui invite les jeunes philosophes d'aujourd'hui à cette initiation nécessaire, il a payé d'exemple dès sa jeunesse. Il a fait à sa façon le tour des sciences. Il demande des inspirations, des directions à la physique, à la chimie, à la biologie. Sa thèse de 1899 est une thèse de « scientifique » en même temps que de moraliste.

*
* *

Le résultat de cet examen de conscience à base de science est-il donc une condamnation pure et simple de l'évolutionnisme ? Et en ré-éditant son livre L. Lalande porte-t-il de l'eau au moulin qui tourne si vite aujourd'hui, ne fait-il que fournir des arguments au mouvement de réaction, nettement dessiné, contre cette philosophie du devenir, expliquant les formes de la vie par des changements insensibles et incessants, qui séduisit tant d'esprits au XIXe siècle ? Il faudrait distinguer. Le terrain gagne par l'évolutionnisme, au sens large du mot, sur le platonisme - pour reprendre l'antithèse qui sert de titre au livre pénétrant de M. René Berthelot, *Platonisme et évolutionnisme*, - ne semble pas près d'être perdu. A part peut-être quelques disciples obstinés de Saint-Thomas ou de Bonald, les philosophes sont rares qui admettraient que les formes de la vie soient fixées *ne varietur*, de toute éternité, comme correspondant à des archétypes préexistants : de l'aveu commun, les espèces animales, pas plus que les institutions sociales, n'ont été soustraites à la mobilité historique, que le rythme

en soit lent ou rapide : tout et tous baignent dans le fleuve d'Héraclite, réapparu dans les temps modernes pour devenir le fleuve de Hegel. Ce n'est pas à cette conception générale que l'auteur des *Illusions évolutionnistes* [41] en veut ; mais à une théorie très particulière, que le succès des *Premiers Principes* d'Herbert Spencer a « vulgarisée » : celle qui semble présenter comme une loi du monde, aussi bien humain que physique, et comme un idéal moral aussi bien que comme une nécessité inévitable, la croissante différenciation des êtres, elle-même étroitement liée à la lutte universelle pour la vie, ou plutôt pour la domination.

C'est cette « loi » - loi promulguée par une philosophie de l'action - qui paraît choquante autant qu'injustifiée à M. Lalande. Choquante par les conséquences qu'on en pourrait tirer, qu'on en a souvent tirées : ne semble-t-elle pas autoriser, inciter les êtres à persévérer dans ce qui les distingue les uns aux autres, et déprécier, comme une idéologie décevante et dangereuse, toute tendance à l'assimilation, à la fraternité, à la paix ? Heureusement, regardons-y de plus près, les faits consultés impartialement sont loin d'abonder tous dans le sens de Spencer : et le cri de guerre que les amateurs de la lutte pour la vie répètent, comme s'il était le mot d'ordre de la nature, éveille dans la nature même des échos fort discordants.

Pour comprendre ici l'attitude de notre auteur, il importe de distinguer trois plans : celui de la nature inorganique, celui de la vie animale, celui de la raison humaine. Or, telle loi qui se vérifie, au moins partiellement, sur le plan de la vie, ne se vérifie pas forcément ni sur le plan de la nature inorganique, ni sur celui de la raison humaine. Et peut-être - comme l'avait admirablement pressenti Cournot dans son *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme* - la raison humaine se montre-t-elle capable de rejoindre la nature inorganique par-dessus la vie animale : il y aurait là une sorte de conversion qui renverserait la vapeur et irait à contre-courant de l'évolution.

Dans l'ordre de la nature inorganique, ce n'est pas Spencer qui a raison, c'est Carnot, qui a formulé le principe de la dégradation de l'énergie. On ne voit pas que les formes de l'être aillent forcément en se différenciant, mais l'énergie va en se dissipant. Où prend-on que tout commence par l'homogène, [42] et que l'homogène soit par défi-

nition instable ? Le donne initial serait bien plutôt l'hétérogène, et c'est lui qui serait instable. Les inégalités, les dissymétries, comme le remarquait Curie, créent le mouvement qui fait apparaître la diversité des phénomènes. Mais le sens naturel dans lequel ceux-ci marchent est celui qui diminue les différences perceptibles. La surface de la terre se nivelle, les pressions s'égalisent. Toutes les formes de l'énergie tendent à se transformer en chaleur. Et la chaleur se répartit d'une manière égale entre les corps qui peuvent en échanger librement. Ce qu'on a quelquefois exprimé en disant que toute transformation de l'énergie tend à lui faire prendre une forme moins utilisable, en tous cas, une forme moins sensible, par cela seul que les diversités tendent à s'effacer. « Chaque fleuve qui coule, chaque lampe qui brûle, chaque mot qui se prononce, chaque geste qui se fait, diminuent la différenciation de l'Univers. » Vainement donc voudrait-on vérifier dans le monde physique la loi « universelle » de l'évolution, si évolution implique essentiellement différenciation, c'est bien plutôt *d'involution* qu'il faudrait parler ; c'est *l'entropie*, chère à la thermodynamique de Clausius, qui mène la danse des formes. Et c'est une danse qui tend à les rapprocher jusqu'à les fondre. Du moins, les chances de l'assimilation l'emportent-elles ici, aussi nettement que possible, sur celles de la différenciation.

Dès lors, l'être vivant apparaît comme un être contrariant : contrariant parce qu'il semble prendre le contrepied de la loi qui dominait le monde inorganique. Ici, dans le royaume de la vie, la différence est reine ; les différences ne cherchent qu'à se maintenir, voire à s'aggraver. Un individu est un système de forces qui tend à perpétuer un type en utilisant à son profit toutes les ressources du milieu où il baigne, et en luttant contre toutes les concurrences. « La propriété fondamentale de la matière vivante est de produire - ou mieux de devenir - une matière vivante semblable et plus abondante, aux dépens de la matière voisine, vivante ou non. » La vie est donc par définition envahissante. Elle est [43] « impérialiste », pour reprendre un terme familier au baron Seillière. Le moindre germe tend à la conquête de la terre. Les êtres luttent non seulement pour la vie, mais pour l'expansion et la supériorité. Il semble qu'ils ne puissent se développer qu'à la condition de s'éloigner les uns des autres, de devenir de plus en plus dissemblables ; ou bien s'ils se rapprochent, c'est pour s'entrebattre.

Divergence et concurrence, deux lois aussi opposées que possible à l'assimilation et à l'union. Et ainsi s'explique la conception pessimiste, « agonistique » de l'univers, que la philosophie issue des méditations de Darwin, le doux botaniste, a rendue populaire. A entendre chanter cet hymne à la vie qui est aussi un hymne à la guerre, beaucoup de gens se sont laissés persuader que la nature n'était et ne pouvait être qu'un coupe-gorge.



Mais la raison humaine est-elle donc obligée de se plier aux lois de la nature vivante ? N'a-t-elle pas de quoi voler plus haut ? Nombre de philosophes, se défiant avant tout de ce que E. Zyranski appelait « l'orgueil humain » et craignant les déceptions de l'idéalisme, nous invitent à demander des leçons au monde des organismes. Telle était bien, semble-t-il, la pensée de derrière la tête du prédécesseur de M. Lalande à l'Institut, Alfred Espinas. « Être ou ne pas être », écrivait-il dans un article célèbre de la *Revue philosophique*, où il démontrait que toute sociologie devait, sous peine de mort, se mettre à l'école de la biologie. Mais M. Lalande proteste avec décision contre l'excès de ce « biomorphisme ». Il croit pouvoir démontrer que la raison travaille normalement à effacer les différences. *La raison tend à assimiler les choses entre elles pour pouvoir assimiler les esprits entre eux.*

M. Lalande croit trouver une éclatante confirmation de cette thèse dans les réflexions de M. Meyerson sur *Identité et Réalité*. Connaître scientifiquement, n'est-ce pas toujours ramener le plus possible l'Autre au Même, le passager au [44] permanent, le divers à l'identique ? Ce qui revient à dire que l'intelligence marche à contrefil de la vie. M. Lalande est bien loin de concéder à Rousseau que l'homme qui pense est un animal dépravé. Mais il accordera volontiers que l'homme qui pense est un animal qui se dégrade, entendez qui inhibe en lui des impulsions spéciales à la nature vivante. La raison est un frein pour ce que M. Lalande appelle de son côté « l'élan vital » : et la « vaction de la

pensée, par cela même qu'elle se rapproche de celle de la nature inorganique, s'éloigne de celle de la nature organique. »

Deux images éclairent cette antithèse : « Tandis que la vie se multiplie comme un arbre dont le tronc se divise et se ramifie sans fin, le progrès de la pensée est comparable au mouvement précisément inverse des ruisseaux et des rivières, qui viennent confondre leurs eaux dans un fleuve unique de plus en plus large et de plus en plus uniforme en son cours. » Ecouter la leçon des fleuves plutôt que la leçon des arbres, ne sera-ce pas, au fond, tout le secret de la morale ?

Que l'on considère seulement ce qu'on appelle l'évolution des sociétés, on constatera qu'en bien des points, la raison gagnant sur la nature, c'est d'une *involution* qu'il s'agit, d'une involution qui tend à rendre les hommes de plus en plus capables d'unions vraies parce qu'ils deviennent de plus en plus semblables. Vainement suppose-t-on, à l'origine, des sociétés primitives homogènes. Il faudrait redire de l'âge de l'homogène ce que Saint-Simon disait de l'âge d'or : « Il est devant nous, non derrière ». Les différences de races pèsent de moins en moins lourd. Les différences des sexes, elles-mêmes, n'interdisent plus aux femmes de donner leur mesure, de tenter leur chance dans presque toutes les carrières. Les barrières des castes sont démantelées. Même ces barrières de classes - curieusement étudiées par M. Goblot dans un petit livre spirituel : la *Barrière, et le Niveau* - qui consistent en des inégalités de niveaux intellectuels, s'abaissent progressivement. Aux groupes fermés, jaloux de leur indépendance comme de leur originalité, tendent à se substituer des groupes largement ouverts, entre lesquels les échanges et les passages [45] sont de plus en plus faciles. La tendance, ici ou là, peut être contrariée. Telles portes se ferment. Telles barrières se redressent. Le sens du courant demeure le même. Et « de même que les potentiels ou les niveaux s'égalisent spontanément dès que les communications physiques sont libres, et qu'il ne s'exerce plus d'action locale de sens contraire », de même tout accroissement dans la fréquence et la facilité des communications a pour effet d'accroître les possibilités d'assimilation non seulement économique, mais intellectuelle.



Que ce soit un devoir de suivre et d'élargir ces routes, M. Lalande se persuade que toutes les morales pratiques l'accordent. Elles divergent, certes, et grandement, par les principes qu'elles invoquent, mais elles convergent par les *axiomata media* qu'elles consacrent. Or, on n'en trouve guère - qu'il s'agisse du christianisme ou du stoïcisme, du spinozisme ou du kantisme - qui ne tende à la condamnation de l'individu et de sa « pléonexie », de ses tendances instinctives au développement indéfini. Toutes nous répètent, chacune à leur manière, que le moi est haïssable. Du moins nous enseignent-elles à mettre au-dessus du culte de *l'individualité*, force d'impénétrabilité et de conquête, principe de la guerre de tous contre tous, le culte de la *personnalité*, qui développe les facultés et entretient les valeurs capables d'amener les hommes à s'entendre, à se rapprocher, à communier.

D'ailleurs, l'art digne de ce nom vient ici au secours de la morale. Si le chef-d'œuvre ne peut être réalisé que par un homme, il ne vit qu'en s'adressant à une communauté - et à une communauté qu'on voudrait voir s'élargir sans cesse, jusqu'aux limites du monde. M. Lalande retrouve ici la pensée de G. Séailles, dans les conclusions du *Génie dans l'Art* : « L'art nous transporte dans un monde de paix où rien ne nous sépare, où les esprits, spontanément, s'unissent dans une vie commune et fraternelle ». Renouvier déjà disait : « L'art nous fait sympathiser avec la vie humaine tout entière, [46] et nous met dans l'état d'une personne universelle, sœur de toutes les autres personnes ».

On le voit, M. Lalande fait flèche de tout bois. Le devoir pour lui sort des faits de divers ordres, interprètes par une « raison constituante » qui se reconnaît en eux. Une fois qu'on a fait tomber cet autre voile de Maïa, le voile de l'illusion évolutionniste, il apparaît que tout converge - nature physique et intelligence humaine, science, morale et art - tout doit tendre vers ce lac tranquille, l'assimilation universelle.



Comment cette pensée se rapproche, et comment elle se distingue de celle d'autres maîtres de la philosophie universitaire française - de celle d'un Durkheim par exemple, ou de celle d'un Bergson - on le voit aisément.

À Durkheim - au Durkheim de la *Division du Travail* ² - M. Lalande reproche de se laisser leurrer encore par des analogies « biomorphiques ». Durkheim appelle « organique » la solidarité qui s'établit dans une société lorsque les fonctions diverses s'y multiplient, lorsque le travail se divise entre ses membres. Il semble faire reposer la cohésion du groupe sur la différenciation des individus qui se complètent. Pour que cette unité soit assurée, il nous invite à jouer en conscience notre rôle d'organes. M. Lalande voit dans cette conception un dangereux rétrécissement du devoir. Être un bon menuisier, un bon tailleur, un bon professeur, c'est un idéal qui ne suffit pas à son ambition de moraliste. Il importe, certes, que chacun consente à se spécialiser, puisqu'il faut bien vivre, puisqu'il faut bien que la société vive. Mais une société qui ne se présenterait que comme un organisme, et ne proposerait [47] d'autre objectif à ses membres que le maintien ou le développement de sa puissance, laisserait échapper le meilleur de la vie morale. La vie morale ne tient pas tout entière dans le cercle de la vie professionnelle. Et s'il est souhaitable que celle-ci n'embrasse pas le tout de l'homme, qu'elle, ne l'enferme pas dans l'usine, l'atelier ou le bureau comme la cellule dans l'organe, et qu'elle le laisse participer à plusieurs autres cercles qui s'entrecroisent, c'est justement pour qu'il puisse s'élever à une vie sociale supérieure, celle qui, rapprochant les hommes par les idées, installe entre eux des similitudes qui permettent les communions.

² Nous disons : le Durkheim de la *Division du Travail*. Car depuis sa thèse, la pensée de l'auteur en matière de morale a de plus en plus clairement laissé voir sa complexité. On constate, par exemple, dans la première partie de son livre posthume, *l'Éducation morale*, qu'il fait une part à « l'autonomie » à côté de la discipline et ne compte pas moins sur attraction de l'idéal que sur la contrainte.

Car il y a société et société. Et il importe de tenir sous les yeux la distinction des deux types pour comprendre et ce que M. Lalande refuse, et ce qu'il accorde à la tendance sociologique. « Dans l'état actuel des choses, ce à quoi on applique couramment le nom de société contient deux ordres de rapports tout différents, et dont la confusion donne lieu à bien des sophismes ; d'une part, les rapports d'interdépendance par différenciation, comme ceux des membres et de l'estomac, des fournisseurs et des clients, des spécialistes nécessaires aux uns et aux autres, et dont chacun tâche d'obtenir le maximum de rémunération pour ses services ; de l'autre, l'union qui existe entre des semblables en tant que semblables, et en vue d'accroître cette ressemblance, comme chez les fidèles d'une même religion, les membres d'une même société savante ou d'une même ligue morale, les admirateurs ou les adeptes d'une même forme d'art. L'un est de type vital, l'autre de type spirituel. »

Est-il besoin de dire que M. Lalande réserve sa prédilection au type spirituel ? Il a d'ailleurs prouvé par l'action que sa sympathie ne demeurerait pas verbale. Les longues années d'obscur travail que ce véritable apôtre de la coopération intellectuelle a dépensées pour rédiger le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, soumettant ses projets de définitions à ses collègues, et confrontant sans se lasser leurs observations, témoignent du prix qu'il accorde au rapprochement méthodique des esprits, à la conjonction par en-haut.

[48]

Mais enfin, c'est toujours un effort pour associer les hommes qui donne son caractère à la vie morale. Et c'est pourquoi M. Lalande, s'il n'accepte pas les conséquences « organicistes » qu'on pourrait tirer de la thèse de Durkheim, reculerait pourtant devant certaines identifications de la moralité avec la liberté, que paraissent favoriser les analyses aujourd'hui classiques d'un Bergson. Briser la glace des conventions qui socialisent en même temps qu'elles « spatialisent », qui incitent les « moi » à s'assimiler superficiellement en même temps qu'à se déployer au milieu des choses, nous replonger pour nous ressaisir dans ce fleuve continu de la pure durée qui coule au fond de nous-mêmes, dans une zone inaccessible aux contraintes sociales, n'est-ce pas le suprême conseil qui se dégage de *l'Essai sur les Données immédiates*

de la Conscience ? Tel disciple d'André Gide y trouverait peut-être de quoi justifier les objurgations d'un Nathanaël, ses appels à la révolte contre les consignes. Mais M. Lalande s'effraie de ces perspectives, du champ qu'elles ouvrent à l'égotisme³. Il dénonce avec force l'équivoque de la formule : « Sois toi-même ». Il craint qu'à vouloir nous affranchir de tout joug social nous ne risquions de perdre le peu d'éternel que nous aurons pu acquérir. Car enfin, la véritable personnalité morale, que l'on confond avec l'individualité, s'en dégage au contraire par degrés à mesure qu'un être progresse dans la voie de la ressemblance et de l'unité humaine.

Mais à insister sur cet aspect de sa pensée, on pourrait laisser croire que M. Lalande fait bon marché de la liberté, que peut-être il ne reculerait, pas plus que n'a reculé Auguste Comte en personne, devant les méthodes d'autorité, à seule fin de faire régner ce qu'il appelle quelque part un « communisme intellectuel ». L'expression prête à l'équivoque. [49] Mais le sentiment de M. Lalande est clair. Par cela même que les hommes, s'ils veulent faire vivre des sociétés vraiment humaines, doivent se rapprocher par l'intelligence, il importe qu'ils se persuadent et non pas qu'ils se contraignent. Au fond, toute association est impure qui n'implique pas une adhésion librement consentie. « La liberté, s'écrie le moraliste, est le seul moyen efficace qui puisse conduire les hommes à une véritable union, parce que l'autorité seule de la pensée peut la fonder. » Et c'est pourquoi l'auteur, tout anti-individualiste qu'il soit en morale, se trouverait volontiers du côté des individualistes en politique, s'il s'agissait de défendre la pensée contre quelque pouvoir oppresseur, d'où qu'il vînt. Ce qui revient à dire que cette philosophie de l'assimilation entend demeurer, elle aussi, une philosophie de la liberté.

³ Il faut dire qu'au moment où M. Lalande menait cette discussion, il ne pouvait connaître le développement nouveau donné par M. Bergson à sa pensée morale dans le livre dès à présent célèbre sur les *Deux sources de la morale* et de la religion. V. l'article de M. Le Senne paru sur « le Bergsonisme et la Morale ». (dans la Revue de Paris de 15 Juillet 1932.)



Qu'une aussi vaste construction, qui jette un pont audacieux entre la science et la morale, doive susciter des objections, des demandes d'explications dans un cénacle de collègues, cela va de soi. Et on l'a bien vu à la *Société Française de Philosophie*. M. Arnold Reymond, Professeur à l'Université de Lausanne - lui aussi un logicien moraliste, qui avait suppléé M. Lalande à la Sorbonne - chargé d'amorcer la discussion, fit observer que l'intelligence n'exerce pas forcément une action aussi « dissolvante » que paraît le croire l'auteur de la thèse : elle ne nie pas les diversités qu'elle explique, elle reconstruit en respectant les différences. D'autre part, un acte moral, si conforme qu'il soit à une règle, garde une marque individuelle sui *generis*. À plus forte raison, les créations de l'art conservent-elles un caractère spécifique irréductible. Et enfin, si l'on considère l'évolution sociale, qui peut soutenir qu'en tout et pour tout elle efface les différences ? Sur bien des points elle les laisse coexister, elle les amène à se tolérer, elle les harmonise si l'on veut. Mais est-ce la même chose que les nier ?

[50]

Au surplus, lorsqu'il formule une loi générale d'involution et d'assimilation, M. Lalande ne retombe-t-il pas dans la même faute qu'il a reprochée aux philosophies de l'histoire de type évolutionniste ? Sa théorie, qui est, elle aussi, une philosophie de l'histoire, ne réussit pas, semble-t-il, à encadrer tous les faits. Après tout, les sociétés humaines peuvent tenter plus d'une voie, essayer plus d'une forme. S'il est vrai que dans l'Occident, les barrières des castes ont progressivement fléchi, est-ce aussi exact de l'Orient, spécialement de l'Orient hindou ? Les efforts de Gandhi, les résistances qu'il rencontre, paraîtraient fournir la preuve du contraire. D'ailleurs, en Occident même, quels sont ces cris furieux ? Haines de races qui s'exaspèrent, appels à la violence, hymnes à la volonté de puissance des États souverains, autant de cruelles exceptions aux règles d'or de M. Lalande...

Mais chercher chicane à un philosophe en prenant texte de l'actualité, ce serait méthode imprudente. Le philosophe nous donnerait rendez-vous sur les sommets, d'où il nous ferait remarquer que des tourbillons, même écumants, ne devient pas le cours du fleuve par chaque siècle élargi. Acceptons-en l'augure - et continuons à travailler pour préparer, dans la mesure de nos moyens et selon nos meilleures traditions, ce que Paul Valéry appelle la « Société des Esprits ».

[51]

Les maîtres
de la philosophie universitaire en France.
(1938)

IV

Bergson, Blondel,
Brunschvicg

[Retour à la table des matières](#)

Un livre nouveau de M. Bergson est toujours un événement intellectuel. *La Pensée et le Mouvant* apportera les compléments d'information des plus précieux tant à ses adversaires qu'à ses amis.

Le recueil a sans doute moins de continuité, moins d'élan que le travail d'ensemble sur les *Deux sources de la religion et de la morale*. Celui-ci conduisait le lecteur, par un mouvement majestueux et tranquille, du pôle des sociétés closes à celui des sociétés ouvertes, et du monde des consignes sociales à celui des inventions héroïques. Et l'on sait l'éclatant retentissement aussitôt obtenu par cet hymne, lancé du sein de la maladie, à la vie profonde des âmes.

La Pensée et le Mouvant se présente plutôt comme une série de remarques, de retouches qui permettent à l'auteur de préciser ses

tendances. Des articles et des conférences, introuvables pour la plupart, y sont précédés de deux essais introductifs, l'un sur la « croissance de la vérité », l'autre sur la « position du problème ». Magnifique butin pour les futurs historiens de la philosophie.

Sans descendre jamais à la polémique, M. Bergson s'efforce ici de répondre aux critiques que sa méthode a soulevées. Il a silencieusement souffert des équivoques entassées sur sa pensée. Il ne peut s'empêcher cette fois de déclarer quelque part, avec une ironique mélancolie, que la philosophie, elle aussi, à ses scribes et ses pharisiens. Il se demande s'il ne se rencontre pas chez tels de ses critiques « incompréhension native, et par dépit, ressentiment personnel à l'égard de tout ce qui n'est pas réductible à la lettre, de tout ce qui est esprit ». Ailleurs il se déclare plein de respect pour *'Homofaber*, [52] qui agit sur la matière, et pour *'Homo sapiens* qui réfléchit sur cette action. Mais il réserve sa plus fine flèche pour *'Homo loquax*, dont la pensée, quand il pense, n'est qu'une réflexion sur sa parole...

Un des reproches les plus sensibles à M. Bergson est celui de mépriser l'intelligence discursive, la science positive, de fournir des armes à ceux qui mènent dans l'Europe actuelle, avec la vigueur que l'on sait, campagne contre la raison, et des excuses à ceux qui préfèrent aux recherches patientes et méthodiques les fantaisies illuminantes du sentiment. M. Bergson demande à distinguer, et d'abord il veut, pour mieux faire comprendre sa position propre, expliquer comment il a été amené à cette philosophie intuitionniste dont des mysticismes d'ailleurs divers - celui-ci regardant vers le syndicalisme révolutionnaire, et celui-là vers le catholicisme traditionnel - ont si volontiers tiré argument.

Ce n'est point du tout par détresse romantique, en constatant à son tour ce que Ballanche appelait le vide profond des âmes, et il impuissance des philosophies classiques à le combler, que M. Bergson est arrivé à préférer à toute autre méthode l'intuition qui saisit directement la durée. C'est plutôt par goût de précision scientifique.

Du temps où il était élève bibliothécaire à l'École Normale Supérieure - il y pouvait alors fournir des livres à son aîné Jaurès et à son cadet Durkheim - Bergson avait la réputation d'aimer par-dessus tout les mathématiques. On conte qu'il hésita longtemps entre la section

des sciences et la section des lettres, et que tel de ses maîtres littéraires l'accusa de ne rien entendre aux choses de l'âme, probablement parce qu'il apportait en tout une rigueur d'esprit géométrique. Quoi qu'il en soit, c'est d'abord une philosophie d'allure scientifique qui l'attire : c'est l'évolutionnisme spencérien, qui se présente comme, une grandiose synthèse des sciences positives.

Il lui semble que plus que les autres cette philosophie vise à prendre l'empreinte des choses. Et il n'a d'autre ambition d'abord, que de lui permettre un progrès vers la précision [53] en approfondissant ces idées dernières de la mécanique pour l'étude desquelles Spencer était mal préparé. Mais c'est ici qu'une surprise l'attendait. Il se heurte à la notion de temps. Et il croit s'apercevoir qu'aucune philosophie, pas même l'évolutionniste, n'en a respecté la nature originale. On a toujours conçu le temps sur le type de l'espace. Pour le mesurer, on l'a décomposé en instants juxtaposables et superposables. On a oublié qu'aucune partie du temps ne peut exactement en recouvrir une autre. Le moment qui suit ne rassemblera pas, par définition, au moment qui précède, par cela même qu'il suit. Je dure, donc je change, dit le Temps, donc je continue sans me répéter. J'innove en conservant. Et quiconque veut m'enfermer dans les cadres de l'espace, du même coup me glace, me fait perdre ma fécondité imprévisible. D'où une mer de difficultés dans laquelle - depuis le « cruel Zénon », mélancoliquement apostrophé par Paul Valéry - les philosophes se noient. Bergson leur tendra une planche de salut, mais initialement ce n'est pas pour sauver des âmes, c'est pour dissiper des équivoques, que le jeune géomètre part lui aussi, lui d'abord « à la recherche du temps Perdu ».

Seulement le voici du coup refoulé et comme rabattu vers le monde de la vie intérieure dont il s'était, nous dit-il, désintéressé jusqu'alors. Car c'est dans la conscience et seulement dans la conscience que nous saisissons directement le « mouvant ». En particulier l'effort, cher déjà à Maine de Biran, par lequel nous produisons du changement dans l'espace nous fait toucher la mobilité dans son essence : sa durée est une continuité indivisible et créatrice. Il faut être au-dedans du mouvement, il faut le produire soi-même pour comprendre, pour éprouver sa véritable nature, qui est un élan inexprimable en termes d'espace. Par définition une intuition pareille ne peut saisir que

de l'Esprit. Car l'Esprit, bien loin d'être éternité immobile est changement, création, liberté. Et Héraclite au fond avait raison contre Parménide : l'esprit ressemble au fleuve qui passe plus qu'à la sphère immuable.

[54]

L'intuition en question nous permettra d'ailleurs de sortir nous-même. Avec les efforts, avec les élans créateurs, nous pourrons sympathiser, partout où ils font sentir leurs effets. Et de pareils effets se manifestent non seulement dans la hiérarchie des êtres vivants, mais jusque dans le monde des choses en apparence inanimées. Et ainsi une philosophie de la Nature pourra se greffer sur cette philosophie de l'Esprit. Mais toujours dans la conscience se retrouve le point de départ comme le point d'arrivée : c'est par un approfondissement de la conscience, par un perfectionnement de ses méthodes d'observation et d'expérimentation, bref par une réforme de la psychologie, que le géomètre devenu philosophe entend renouveler notre conception du monde et de la vie, nous débarrasser des faux problèmes, nous ouvrir des perspectives inattendues.

Dans cette conception, que devient la science positive ? Est-il vrai qu'elle ne soit plus qu'un système d'abstractions illusoire ? Bien loin de là. Aux connaissances précises accumulées, et ordonnées par les recherches des savants, Bergson attache certes le plus grand prix, à la condition que la science positive demeure à sa place et ne demande pas à chasser sur les terres du voisin. À la science le royaume de la matière, comme à la philosophie le royaume de l'esprit. L'intelligence de l'homme, destinée à lui permettre d'agir sur la matière, de devenir un fabricant - le *toolmaking* dont parlait Franklin - est apte à discerner les régularités qui rendent possible cette action. Pour les mettre en pleine lumière, elle construit des concepts qu'elle incorpore à des mots, elle édifie tout un système d'idées générales. Conventionnel pour une part, comme le pragmatisme l'a bien montré, ce système conduit pourtant l'intelligence à retrouver les articulations du réel. Bien plus il est permis de dire qu'elle saisit directement son objet et l'identifie en quelque sorte à lui lorsqu'elle s'applique à la matière. Où les déviations surviennent, c'est lorsque l'intelligence, alourdie par les appareils qui lui ont donné la conquête de la terre, prétend voler jus-

qu'au ciel et porter des jugements sur [55] l'ensemble du monde, l'esprit inclus. On s'aperçoit alors qu'elle est en effet prisonnière des abstractions qu'elle a forgées. Elle pose de faux problèmes, comme par exemple lorsqu'elle se tourmente pour savoir comment l'ordre a pu sortir du désordre, l'être du vivant, le réel du possible. Bergson nous délivre de ces questions angoissantes. Elles ne se posent que parce que nous demandons à l'intelligence plus qu'elle ne peut donner. Mais renvoyons-la à sa vraie fonction. Les antinomies où elle bute s'évanouissent en fumée. Et l'on s'aperçoit qu'elle saisit le réel, pour peu qu'il soit matériel, d'une prise bien plus immédiate que ne le croyaient et le positivisme et le kantisme. - Ces deux doctrines qui régnaient en France au moment où se formait la pensée de Bergson, et qui bien plus que lui, pense-t-il, déprécient l'intelligence et la science même, puisque l'une et l'autre semblaient irréductiblement enfermées dans le relativisme, condamnées à n'atteindre qu'apparences bien liées. Bergson au contraire nous permet de toucher au réel absolu plutôt deux fois qu'une, par deux voies différentes : la réalité matérielle par l'intelligence discursive, la réalité de l'esprit par l'intuition.

Deux mondes antagonistes, alors, où l'on pénètre par deux portes opposées : l'un le royaume de la nécessité, l'autre de la liberté ? On a pu essayer d'acculer le bergsonisme à ce nouveau dualisme. Mais, lui-même, si soigneusement qu'il distingue les deux modes de connaissances et les deux domaines de recherches, nous avertit que les zones frontières sont aussi zones de rencontres et d'échanges, qui laissent possibles des collaborations fructueuses. L'intelligence peut servir l'intuition, et réciproquement. M. Bergson se montrerait sévère pour ceux qui, se réclamant de son apologie de l'intuition, se fieraient à leur sentiment personnel comme à un instinct divin pour résoudre sans fatigue les problèmes qui leur sont posés : l'intuition bergsonienne suppose une tension, une concentration de tout l'être. Et non pas une concentration qui l'incite à s'isoler de tout dehors, à ignorer tout ce qu'on peut savoir en regardant le monde extérieur. « Ferme les yeux, et tu verras », disait Joubert. Telle ne serait [56] pas la maxime bergsonienne. Dans un passage dont M. F. Challaye a déjà signalé l'intérêt, M. Bergson a déclaré : « On n'obtient pas de la réalité une intuition, c'est-à-dire une sympathie spirituelle avec ce qu'elle a de plus intérieur si l'on n'a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie

avec ses manifestations superficielles ». Lui-même, au surplus, n'a-t-il pas donné l'exemple ? N'a-t-il pas fait le tour de la psychologie scientifique, psycho-physique ou psycho-pathologique, avant d'essayer de saisir dans leur mouvement constitutif l'essence de la perception ou de la mémoire ?

Inversement les lumières nouvelles qu'une intuition méthodique a pu projeter sur les réalités spirituelles, qu'elle dégageait des déformations qu'une intelligence habituée à l'atomisme de la matière lui imposait (comme il est arrivé par exemple à l'associationnisme) n'ont-elles pas guidé depuis plus d'une recherche scientifique fructueuse ? M. Bergson rappelle à ce propos, avec une discrète fierté, que plus d'un paradoxe bergsonien est devenu banalité accueillie par les savants. La tension psychologique, l'attention à la vie, tout ce qu'enveloppe la schizophrénie, tout ce qui suppose le refoulement des tendances dormant dans notre inconscient, autant de conceptions sur lesquelles Bergson a laissé sa marque. Les physiciens à leur tour retrouvent plus d'une notion proche des siennes : lorsque par exemple avec M. Whitehead ils voient dans un morceau de fer une sorte de « continuité mélodique ». Mais, comme il était à prévoir, c'est à l'art plus encore qu'à la science que convient cette philosophie, c'est dans l'œuvre du génie personnel qu'elle rencontre sa plus haute justification. L'artiste n'évite-t-il pas plus facilement que tout autre les déformations qu'une intelligence abstraite et utilitaire impose à la réalité ? Par cela même qu'il est plus « détache », il voit, il fait voir certains aspects des choses qui échappent à la masse : certains aspects des choses, et plus encore certains aspects de l'âme. Peintre ou sculpteur, romancier ou musicien, il est vraiment un révélateur des mondes dédaignés par l'esprit positif qui attendent qu'on se retourne vers eux. Et la nouveauté des visions propres [57] qui de proche en proche deviennent visions humaines, est la meilleure preuve des découvertes que l'on peut amasser lorsque l'on consent à voir les choses *sub specie durationis* et à se pencher, pour s'y mirer, sur le fleuve intérieur.

Mais n'y a-t-il pas d'ailleurs un art qui mérite une place à part et tient un rôle privilégié dans la philosophie bergsonienne ? « De la musique avant tout chose ». M. Bergson y revient vingt fois, la mélodie est

le plus beau symbole, ou pour mieux dire le plus bel exemple de cette continuité ininterrompue et pourtant changeante, qui échappe par définition, de décourager des mots. « Écoutons une mélodie en nous laissant bercer par elle, n'avons-nous pas la perception nette d'un mouvement qui n'est pas attaché à un modèle, d'un changement sans rien qui change ? Ce changement se suffit, il est la chose même ». La musique n'a pas besoin de support, substance ou idée, elle est le changement pur. Elle est le « mouvant » par excellence. Tant et si bien qu'on se demande si la meilleure introduction à la philosophie bergsonienne, ce ne serait pas une romance sans paroles, ou par exemple un prélude de Debussy.

En tout cas, les difficultés où notre philosophe se heurte fatalement lorsqu'il s'agit d'exprimer ses découvertes à l'aide du langage - instrument à découper du réel, fabriqué par des intelligences, avant tout préoccupées de spatial et de social - vaut à ses lecteurs de rares joies esthétiques : car il parle volontiers, pour ne pas dire systématiquement par images. Tandis que la plupart des philosophes, soucieux de se libérer de l'imagination, maîtresse d'erreur et de fausseté dénoncée par Malebranche, se croient obligés d'employer un langage aussi abstrait, aussi sec et nu que possible, c'est de l'entendement mécanicien qu'un Bergson se défie par-dessus tout. Et puisqu'il invite ses lecteurs à une expérience personnelle, à un effort de conversion qu'une argumentation par $a + b$ ne saurait remplacer, il est naturel qu'il appelle à son secours l'image qui suggère, et qui prépare les voies aux sympathies révélatrices. Aussi un livre de Bergson est-il toujours un magnifique herbier de métaphores. [58] On sent telles pages écrites après de longues promenades méditatives, tantôt à la campagne et tantôt à la ville : tout en approfondissant sa pensée, le promeneur solitaire recueille par ses yeux et ses oreilles un butin qui lui reste précieux.

Voici le papillon et voici l'éventail. Voici le fil et voici le barreau aimanté ; ici la logique immanente aux choses, dont les grandes découvertes ne feraient qu'illuminer point par point la ligne tracée d'avance, est comparée au cordon de gaz, allumé progressivement un soir de fête, qui dessinait déjà les contours d'un monument. Là l'intelligence avertie par l'intuition et fournissant le contrôle après avoir reçu la

suggestion est assimilée au plongeur qui va palper au fond des eaux l'épave que l'aviateur a signalée du haut des airs. C'est assez rappeler qu'un livre de Bergson, même s'il n'entraîne pas toujours la conviction du lecteur, le séduit et l'enchanté.



D'un tout autre style est le grand ouvrage que M. Maurice Blondel a publié sur la Pensée (*La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*). Moins de poésie ici, mais plus d'éloquence. Des développements abondants, où certes les images ne manquent pas, mais dont les pivots sont fournis plutôt par des citations latines de Saint-Thomas ou de Saint-Augustin : comme si M. Blondel voulait tout de suite nous rappeler dans quel courant il baigne, et que sa raison ne demande qu'à se jeter dans une tradition.

Et en effet, pour ceux qui veulent défendre la tradition chrétienne contre les assauts du positivisme scientifique et du rationalisme laïque, la philosophie de M. Blondel est refuge et bastion. Des fragments et sa thèse sur *l'Action*, dont il nous dit qu'il fit difficilement admettre le titre par la Sorbonne, ont été réédités par MM. Valentin et de Montebueil. Dans la région d'Aix-Marseille, où il a longtemps enseigné, il a trouvé et garde de fervents disciples. Son influence est sensible dans les publications d'une *Société de philosophie* très active. Condamné par l'état de sa santé à la méditation solitaire et vivant presque dans la nuit il a su [59] lui aussi nier le mal. Pendant des années il a tourné et retourné, pour les développer sur certains points, pour les rectifier sur d'autres, ses idées premières. L'œuvre qu'il publie aujourd'hui, après un si long silence, commande le respect à tous. ⁴

La *Pensée*, - va-t-on croire au vu de ce titre que M. Blondel s'enferme et nous invite à nous enfermer dans une tour d'ivoire, loin

⁴ Depuis que nous avons écrit ces lignes, Mr M. Blondel a poursuivi son effort avec une admirable énergie en publiant, non seulement le Tome II de la *Pensée*, mais un volume sur *l'Être et les Êtres*, et un autre (Tome 1) sur *l'Action*.

des bruits du monde et du mouvement de la vie ? Ce serait bien mal le connaître. Il est de ceux qui refusent énergiquement de souscrire à l'antithèse Pensée et Réalité. La Pensée dont il veut nous entretenir est une force qui triture la glaise et plonge au sein du réel, qu'elle doit organiser avant de le dépasser. Rien n'est plus antipathique à l'auteur qu'un Esprit solitaire, glacé, impuissant. Il dit l'impression de stérilité que lui laisse l'enseignement philosophique de son jeune temps. Sous des formes diverses, le relativisme y régnait en maître. On y avertis-sait les jeunes philosophes que jamais ils ne pourraient étendre le fond des choses ni sortir d'eux-mêmes : la pensée semblait n'être alors qu'un écureuil en cage.

De cette attitude le kantisme sans doute était responsable, mais d'abord le cartésianisme. Descartes ne sort du doute que par le *Cogito* qui fait reposer l'existence sur la pensée ; mais du *Cogito* lui-même il a de la peine à nous faire sortir et s'il affirme, en invoquant la véracité divine, l'existence de l'étendue - instaurant ainsi un dualisme qui lui non plus n'est pas sans danger - il répète que l'âme est plus aisée à connaître que le corps, il habitue l'esprit à l'idée que toute réalité est idée. En tout cas cet apologiste du strabisme (en souvenir d'une enfant qui avait partagé ses jeux, Descartes voulait trouver du charme aux yeux qui louchent) eut aussi des idées louches en effet - M. Blondel va jusque-là dans un chapitre passionné sur *le strabisme de la pensée cartésienne*. Descartes a entassé les équivoques qui ouvrent plusieurs voies, [60] également néfastes. Il a aidé plus que quiconque, en « canonisant nos évidences humaines » au développement conquérant de la physique et des mathématiques dont on profite, au grand dam de la vie de l'âme, pour « maîtriser la nature en un système étranger à toute inquiétude spirituelle ». De ce système à tendance positiviste, M. Blondel dénoncera âprement la sécheresse et l'insuffisance ; mais pour ceux qui tirent le cartésianisme du côté de l'idéalisme il n'est pas moins sévère. Il craint que cette exaltation du sujet fondant sa certitude en lui-même, en lui seul, n'aboutisse à une justification de l'égo-centrisme « tantôt individualiste, tantôt personnaliste, tantôt humanitaire, socialiste, communiste ». En tout cas cette doctrine laisse la pensée, une fois posée à part, incapable de rejoindre la réalité, même dans l'œuvre de la science, incapable surtout d'expliquer comment,

avant même l'acte de connaissance, la nature se montre imprégnée de pensée.

Jusqu'ici il y a convergence semble-t-il entre l'effort de M. Blondel et celui de M. Bergson. Du moins ont-ils un adversaire commun, cet idéalisme qui a été longtemps, au temps où dominait l'influence kantienne, la plateforme de l'enseignement philosophique français. M. Blondel comme M. Bergson apportent des arguments aux jeunes gens, nombreux dit-on, que ce dualisme classique rebute. L'un et l'autre rapprochent entièrement aujourd'hui pensée et réalité. Mais M. Bergson a une façon d'être réaliste qui inquiète M. Blondel. Il parle de données immédiates de la conscience, et se satisfait s'il sent à l'œuvre dans la nature un élan vital aussi éloigné des causes mécaniques que des causes finales. Mais selon l'auteur de la *Pensée* il n'y a pas de données immédiates, pas plus pour le sens intime que pour les sens proprement dits. Pas de feuille de nénuphar sans tige : toute donnée suppose non pas seulement un donnant, mais une élaboration antécédente dont elle est l'efflorescence. Toute donnée d'autre part a un rôle à jouer, une destination subséquente qu'il faut se représenter pour la comprendre. Rien de moins immédiat que l'être natif que nous sommes et l'être final auquel nous aspirons. D'où il suit qu'il ne faudrait pas dire [61] « élan vital » mais « élan spirituel » ni méconnaître la puissance de ces germes ou raisons séminales sur lesquelles Saint-Augustin et Saint-Thomas ont attiré l'attention. Le bergsonisme, qui craindrait de s'égarer en se livrant à ces recherches, soit au-dessous, soit au-dessus du donné, reste au fond un « psychologisme ». Or, ce qu'il faut à M. Blondel c'est une ontologie, une pensée qui nous conduira de la réalité du monde à la réalité de Dieu.

Le monde est unique et il est divers : « Il n'y a qu'un univers et l'univers n'est pas un ». Spinoza a raison. Mais Leibniz n'a pas tort. Dans un cadre unique apparaît du dissemblable, du changement, de l'individuel. Cette coexistence de l'un et du multiple, n'est-ce pas déjà la preuve que la matière se dépasse en se posant ? Car l'un et le multiple ne peuvent coexister que dans une pensée. Et si elle n'est pas encore consciente, du moins la sent-on agissant dans la solidarité des êtres différents, jusque dans ces mouvements ondulatoires qui les relient, où elle court comme un frisson. Naturellement son action devient plus

sensible, elle se fait plus clairement organisatrice chez les vivants qui réalisent eux-mêmes, eux d'abord, une synthèse de l'un et du multiple. Quand enfin, elle devient capable de réfléchir en elle-même, dans l'être humain, alors certes il surgit de l'inattendu, il se produit des « mutations novatrices ». Et M. Blondel, - commentant les expériences de M. Bouton et le cas de la sourde-muette-aveugle Marie Hurtin qui fut rendue à la vie de l'esprit par les soins de sœur Marguerite, - reconnaît, proclame que le progrès ici procède par secousses, et comme par éclairs. La raison ne naît donc pas de la même source que l'instinct. Il n'en reste pas moins qu'ici comme là sous des formes diverses une pensée est au travail et que le règne animal prépare un trône pour le dominateur qui va venir.

À noter que lorsque la pensée prend conscience d'elle-même chez l'être humain, elle est toujours mêlée de désir, et que ce désir qui pense révèle chez l'être humain une inquiétude essentielle, un besoin de se dépasser, une soif d'infini. « La conscience du désir, même limité à ses objets [62] proches ou finis, suppose une aspiration qu'aucun bien partiel et borné ne saurait satisfaire. « Toute perception, toute convoitise consciente implique une pré-perception, une prospection et déjà une prélibation d'une vérité, d'un bien excédant toutes les données positives, données qui sont en effet moins des aliments saturants que des expériences apéritives. En ce sens toute pensée espère en Dieu, explique Dieu, et à le bien entendre il n'y a point d'athée ».

Il n'y en aurait pas du moins, si un scientisme mal compris, si une philosophie soi-disant critique et positive n'amenait trop d'esprits à distinguer, à séparer ce qui peut et doit rester uni, Dieu et le monde, la pensée et le réel. Croire qu'il y ait participation, communication, communion possible entre ces éléments, c'est nous dira-t-on, en pensant aux études de M. Lévy-Bruhl, le fait d'une « mentalité primitive ». Mais tout n'est pas à dédaigner dans la mentalité primitive, et M. Blondel se persuade qu'elle nous mettrait sur le chemin de la vérité plus sûrement que la « culture primaire ».

Mais attention : à trop rapprocher, on risque de confondre. Et en particulier si nous faisons adhérer l'un et l'autre Dieu et le monde, ne glissons-nous pas sur la pente du panthéisme ? Pente dangereuse : le philosophe Vacherot, sous-directeur à l'École Normale Supérieure, en

sut naguère quelque chose. Mais M. Blondel a sous la main tous les freins nécessaires. Les termes dont il nous démontré qu'ils s'impliquent l'un l'autre, les maintenant pourtant distincts, le « transvasement positif » dont il constate la présence invisible dès l'éveil de la pensée ne se laisse pas confondre avec un principe immanent. Dieu peut se mêler aux êtres et même aux choses sans perdre sa divinité distante. Et ce sont les attributs d'un Dieu chrétien que la philosophie de M. Blondel va nous faire retrouver.

Le retrouve-t-elle par la seule puissance des arguments dialectiques ? Ou bien se laisse-t-elle guider, sur la route de l'infini, par des « aspirations spirituelles » elles-mêmes incorporées dans une tradition historique ? On a beaucoup disserté en ces dernières années, à la *Société française de Philosophie* et dans la *Revue de Métaphysique et de morale*, sur la notion [63] de « philosophie chrétienne ». « Si c'est le christianisme qui commande, disent les uns en substance, nous n'avons plus affaire à une philosophie ». - « Mais c'est spontanément, disent les autres, que la philosophie retrouve et prouve à sa manière les vérités traditionnelles du christianisme ». Les spectateurs de ce beau tournoi - où M. Bréhier rompit des lances avec M. Gilson - sont pour la plupart restés perplexes. Gageons que le livre de M. Blondel ne diminuera guère cette perplexité, tant s'y marient étroitement la sensibilité et la pensée, le souci de l'action et le culte de la vérité, la puissance de la dialectique et celle de la tradition.



M. Blondel stigmatise en passant, comme décevante, inféconde entre toutes, l'attitude qui consiste à faire de la philosophie la servante de la science, et à admettre que le philosophe ne saurait rien affirmer au delà de ce que le savant découvre.

Est-ce à M. Léon Brunschvicg qu'il fait ici allusion, avec la discrétion académique qui est dans sa manière ? Il est possible. Parmi les philosophes contemporains qui arrivent à l'âge de la gloire, M. Brunschvicg est de ceux qui, rompant avec la tradition de la philosophie

« littéraire », qui depuis Victor Cousin a dominé dans l'Université française, se sont mis courageusement à l'étude des sciences, et possèdent une compétence qui leur permet de discuter, même et surtout en mathématiques. Les principaux livres de M. Brunshvicg - *Les Étapes de la philosophie mathématique, la Causalité physique, le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* - le montrent apte non seulement à reconstituer les systèmes des philosophes, mais à interpréter les découvertes scientifiques.

Et il est bien vrai qu'à ces découvertes, ou du moins à l'attitude de l'esprit par laquelle elles sont rendues possibles il attribue la plus haute importance. L'effort de l'homme pour saisir scientifiquement les lois des choses, mesurer, calculer, prévoir, fournit son aliment essentiel à la vie spirituelle [64] digne de ce nom : c'est bien par la science que s'accomplit le progrès de la conscience. Étant d'ailleurs entendu que la science n'est à aucun degré décalque de l'objet sur un sujet qui resterait passif : elle suppose au contraire une activité constructive de l'esprit, comme on le voit le plus nettement dans le travail de ces mathématiciens que M. Brunshvicg aime à fréquenter - travail purement spéculatif à la première apparence, en réalité le plus productif de tous, puisqu'il permet de prévoir les expériences qui attestent sa fécondité.

Mais pour que cette ascension vers les cimes demeure possible, encore faut-il que nous ne nous laissions pas égarer dans les nuages, encore faut-il que la route de la philosophie ne soit pas encombrée de fantômes, faux problèmes ou fausses certitudes, et qu'on ne nous fasse pas croire qu'il est nécessaire, pour résoudre les énigmes du monde, de conserver des manières de penser que la science a démontrées dès longtemps périmées.

C'est ce que M. Brunshvicg rappelle dans un petit livre particulièrement dense, intitulé *les Ages de l'intelligence*. Résumé d'un cours en Sorbonne, les thèses y sont souvent présentées avec une verve journalistique du meilleur aloi. Car si M. Bergson fait penser à Debussy, et M. Blondel à Bossuet, il arrive à M. Brunshvicg de rivaliser avec de La Fouchardière, qu'il commente gravement.

Déjà dans une série d'articles de la *Revue de Métaphysique et de Morale* sur les vraies et fausses conversions, M. Brunshvicg avait cri-

blé de flèches légères cette littérature de repentis dont on a fait si grand bruit. Dans ce nouveau petit livre il se permet de subtiles ironies à l'égard de ses adversaires, comme Pascal, l'auteur qu'il a si profondément étudié, à l'égard des jésuites. Il se réjouit d'avoir fait cette découverte, que pour bien classer les philosophes, il faut d'abord leur demander leur âge. Et il établit malicieusement que telle solution, présentée comme une réponse indispensable aux requêtes de l'esprit, ressortit à une mentalité de primitif, ou à une mentalité d'enfant.

Cette attitude prélogique que M. Lévy-Bruhl, analysant [65] la psychologie des Australiens ou des Papous, a si bien caractérisée, cette habitude de tout mêler, perceptions et rêves, notions et émotions, naturel et surnaturel, ce « participationniste » enfin, dont M. Maurice Blondel veut conserver le droit d'user comme d'une planche de salut, il a fallu un héroïque effort d'analyse pour que l'esprit humain s'en délivrât et devînt ainsi capable de découvrir les lois de la nature. Il a fallu qu'il apprît, non pas seulement à observer les propriétés des choses comme l'y invitent les opérations techniques auxquelles il devait se livrer pour défendre sa vie, mais à calculer avec désintéressement pour mesurer avec précision et prévoir avec exactitude. D'où une lutte dramatique aux péripéties multiples, aux retours inattendus, puisque sur les terrains même où l'esprit scientifique paraît avoir triomphé, des revenants surgissent, sous des formes renouvelées.

Témoin cette pensée grecque qu'on loue d'avoir inventé la raison. En étudiant de près sa formation - comme le faisaient encore récemment M. Abel Rey et M. Schuhl - on s'aperçoit qu'elle a beaucoup de peine à se dégager du mysticisme, pour ne pas dire du romantisme primitif ; il la guette un masque à la main, au détour des sentiers où elle chemine. La meilleure preuve n'en est-elle pas fournie par ces pythagoriciens dont les spéculations menées « pour l'honneur de l'esprit humain » sur les nombres, véritables jeux désintéressés, se sont montrées si fécondes ? Mais ces mêmes pythagoriciens, bien loin d'éviter le mysticisme du type oriental, s'y sont jetés à plein corps. Du moins toute une partie de leur école a repris le chemin de la foi, de l'enthousiasme, de l'imagination : ceux qui penchaient de ce côté, on les appelait des *acousmatiques*, par opposition aux *mathématiciens* purs.

Or selon M. Brunschvicg, cette opposition se retrouve sous des formes diverses, tout le long de l'histoire de la pensée occidentale. Après les triomphes de la mathématique, les revanches de l'acousmatique, qui favorise des retours aux modes de penser primitifs. Ces retours, un penseur grec encore les a rendus possibles, celui pourtant que l'on présente souvent comme le père de la science expérimentale, qu'il se [66] plaisait à opposer aux constructions idéalistes d'un Platon, Aristote. L'antipathie que M. Blondel semble éprouver pour Descartes, c'est pour Aristote que M. Brunschvicg l'éprouve. C'est vraiment pour lui le bouc émissaire ; il le charge de tous les péchés d'une fausse science qui devait trop facilement reconduire aux spéculations théologiques. Car Aristote classe en logicien au lieu de conclure en mathématicien. Il ne demande la connaissance des choses qu'à la perception et au langage. Sur ces deux bases il élabore une méthode logique et un système métaphysique qu'on a pu croire définitifs. En réalité cette logique ne démontre que ce qu'affirme déjà cette métaphysique adaptée à « l'univers du discours », prête aux jeux d'entités. Elle retient la pensée « au niveau intellectuel qui est, devant la psychologie contemporaine, celui d'un enfant de huit ans », puisque « pour l'un comme pour l'autre, le froid, la chaleur, l'humidité ne sont pas des relations, ce sont des qualités immédiatement données, comme objectives, incrustées qu'elles sont dans les plis du langage primitif. » Qu'après cela toute la hiérarchie des genres et des espèces soit suspendue à un acte pur de la pensée qui serait Dieu, notre connaissance explicative des choses n'en sera guère avancée. Mais cela permettra de réintégrer dans la philosophie de l'Occident le stock de notions d'origine orientale que le christianisme entraîne après lui : l'influence d'Aristote se combine avec celle des Pères de l'Église. La scolastique invoque l'autorité de l'un comme des autres. Ainsi fait-on le lit du Thomisme dont M. Brunschvicg - malgré l'enthousiasme de beaucoup de nos plus notoires contemporains - ne dissimule pas qu'il est, à ses yeux, comme une mise en sommeil de la raison scientifique.

Enfin Descartes vint. Et l'on devine que M. Brunschvicg va le saluer d'une toute autre manière que M. Blondel. Bien loin de l'accuser de strabisme, il le loue de sa double vue. L'auteur de la *Dioptrique* et dès *Météores* a prévu, en dénonçant la stérilité du syllogisme - plus clairement que tout autre - la fécondité des applications non seulement de

l'algèbre à la géométrie, mais de l'analyse à la physique. Du point [67] de vue où il nous élève d'un bond, « tous les phénomènes de la nature relèvent de la mathématique universelle, à la condition qu'elle les détache d'une relation au sujet qui les faisait apparaître comme qualités d'une substance pour ne retenir que l'aspect où ils sont capables de dimension. »

Malheureusement ce même Descartes, dans sa métaphysique garde - comme M. Gilson l'a bien montré - plus d'un souvenir de la tradition scolastique. A son tour il spéculé sur Dieu, fait de tel des attributs divins une condition de la science elle-même, lance l'esprit humain vers des absolus qui le détournent de sa vraie fonction. Et c'est pourquoi le bénéfice de la révolution cartésienne risquant de se perdre, le redressement kantien est nécessaire. Kant rappelle que les formes de notre esprit sont faites et ne sont faites que pour saisir la réalité sensible. « Loin de prétendre s'isoler et s'ignorer, raison et expérience se tournent l'une vers l'autre : elles se joignent et s'étreignent pour substituer, à l'univers de la perception comme à l'univers du discours, l'univers de la science qui est le monde véritable ». Et M. Brunschvicg de noter que Kant nous donne un exemple assez rare : celui d'une anticipation philosophique de la science. Le principe de permanence et le principe de causalité ne se retrouvent-ils pas, tels que la critique kantienne les a définis, dans les deux lois de la thermo-dynamique, conservation et dégradation de l'énergie ?

Mais derrière les phénomènes dont la science saisit la loi, Kant éprouve le besoin de maintenir une chose en soi dont l'existence les déprécie. Et pour y loger telle vérité qui lui paraît nécessaire à la morale, le voici qui exalte la croyance aux dépens du savoir. Rechutes perpétuelles des philosophes : ils ne peuvent s'empêcher de revenir à des manières de penser dont la science a démontré qu'elles sont d'un autre âge. Et il faut compter en effet sur le progrès de la science pour achever l'émancipation intégrale de la philosophie. M. Brunschvicg d'entamer ici l'éloge de la révolution einsteinienne qui, en même temps qu'elle dilate l'espace, délivre l'esprit.

[68]

Il est décidément impossible de suivre notre auteur sur ces sommets où les nuages attendent le commun des mortels. Du moins la ten-

dance de son esprit est-elle claire. Il croit au progrès de la conscience par la science. Mais il sait aussi que les progrès de la science sont le résultat et la preuve d'une libre activité de l'esprit qui ne découvre l'univers que parce qu'elle le constitue.

A-t-il du coup satisfait à toutes nos curiosités, répondu à toutes les questions autour desquelles se sont usés les philosophes ? Beaucoup en douteront, et jugent sans doute que M. Brunschvicg, s'il nous invite au courage du labeur scientifique, nous invite aussi au renoncement philosophique.

C'est ce qu'on lui fit bien entendre à l'une des séances de *l'Union pour la Vérité*, où une élite d'esprits inquiets, jeunes ou vieux, assoiffés de certitudes métaphysiques, se pressaient autour de lui comme les ombres autour d'Ulysse.

Notre moderne Ulysse aurait pu sans doute faire observer que la raison n'est pas tenue à résoudre toutes les énigmes : il n'est pas inscrit dans sa nature qu'elle apporte la solution de ce que M. Bergson appelait de son côté les « faux problèmes » et où M. Brunschvicg verrait volontiers les reliquats de la « mentalité primitive » analysés par M. Lévy-Bruhl. Du moins, l'effort que la raison s'est imposé dans la civilisation occidentale, pour se libérer et se purifier, nous conduit-il vers une discipline capable, non seulement de faire avancer les sciences, mais de faire converger les consciences par ce qu'elles ont de plus haut. À bien comprendre le sens de ses conquêtes, la conscience intellectuelle apparaît comme la sœur aînée, guide et protectrice de la conscience morale. La conformité entre notre intelligence et la nature n'est-elle pas ce qui fonde le mieux la communion des intelligences entre elles ? Son élan désintéressé, - cette « fonction généreuse et sublime de réciprocité » - n'est-ce pas le meilleur remède à l'égoïsme des impulsions instinctives ? N'est-ce pas aussi la plus puissante invitation, pour chacun de nous, à se placer au point de vue des autres, à sortir [69] du moi organique pour monter vers l'universalité des valeurs spirituelles ? Par ce chemin, ce n'est pas seulement la morale que l'on retrouverait, une morale de la sincérité et de la justice, mais la vraie religion, celle qui ne connaît d'autre Dieu que le verbe, et qui ne veut d'autre communion que celle du pur effort de la pensée.

Ces thèmes, développés déjà tout au long de son grand ouvrage sur le *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, M. Brunschvicg les a récemment repris et présentés, en les condensant, au Congrès international de Philosophie de Prague (dans ce même Congrès où il obtint que les sociétés de philosophie acceptassent de se réunir à Paris, lors de l'exposition de 1937, dans l'année du III Centenaire du Discours de la Méthode, pour placer leurs travaux sous le patronage de René Descartes). Sa communication intitulée *Religion et Philosophie* (qu'on peut lire dans la *Revue de métaphysique et de morale*) y fit une impression profonde, par l'audace tranquille et comme sereine avec laquelle il affirmait que, pour se délivrer des fantômes qui barrent la route non seulement au progrès de la science mais à celui de la conscience il fallait enfin « passer de la religion de la nature *sublimée* à la religion de la nature *surmontée* », et « ne plus attendre de Dieu que l'intelligence du divin. »

Dans cette Europe Centrale où M. Bénès nous disait naguère qu'on voyait, non sans quelque inquiétude, se préparer des retours offensifs de ce qu'il nommait l'instinctisme, l'appel romantique aux puissances incontrôlables du sentiment, il était opportun qu'un auditoire international pût constater que le rationalisme, en France du moins, n'avait pas encore mis bas toutes ses armes.

[71]

Les maîtres
de la philosophie universitaire en France.
(1938)

V

Métaphysique et Morale

Xavier Léon

[Retour à la table des matières](#)

L'année 1935 a vu disparaître un homme qui, volontairement, a fait peu de bruit, mais grande et belle besogne, Xavier Léon, toujours prêt à s'effacer, pour mieux se donner, restera dans l'histoire philosophique de notre temps comme le fondateur de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, l'animateur de la *Société française de Philosophie*, l'organisateur de ces *Congrès internationaux de philosophie* dont le prochain - lors de l'Exposition de 1937 - sera placé sous le patronage de Descartes.

Peu d'esprits auront contribué, plus que Xavier Léon, à entretenir dans la France d'aujourd'hui le feu sacré de la pensée pure : peu auront mieux œuvré pour stimuler, en les rapprochant, les solitaires de la réflexion personnelle, perdus dans un monde de plus en plus tumultueux ; peu auront dépensé plus de passion et d'adresse pour attirer l'attention de l'étranger sur ceux de chez nous qui, penchés sous « la

lampe des soirs laborieux », continuaient chacun à leur façon la tradition cartésienne.

À l'origine de cette vocation, il y a une rencontre, celle d'un professeur, - un de ces professeurs de philosophie de lycée comme on n'en voit guère qu'en France, et qui exercent parfois l'action la plus profonde, la plus régénératrice sur les jeunes gens qui leur sont confiés à l'âge de la mue intellectuelle et morale, lorsque les « potaches » sont en passe de devenir étudiants. - Après des années d'exercices scolaires, dont ils n'aperçoivent pas tout de suite la valeur humaine, la classe de philosophie est pour beaucoup d'entre eux un soulagement, pour quelques-uns un enchantement. [72] Ici on les incite, en posant devant eux les grands problèmes éternels et actuels, à penser par eux-mêmes, en réfléchissant sur les méthodes de l'esprit humain et leur portée. Ascension dans la brume, parfois, mais qui laisse comme la hantise des sommets. L'impression qu'on en garde dépend d'ailleurs avant tout de la personnalité du guide.

M. Darlu, professeur au Lycée Condorcet, fut un guide incomparable. Toujours prêt à admirer les panoramas ou à scruter les abîmes comme s'il les découvrait pour la première fois, il gardait cette jeunesse d'esprit qui récompense souvent les éducateurs lorsque, voulant avant tout servir les jeunes, ils recommencent pour eux et avec eux au début de chaque année scolaire l'effort de la recherche. Darlu a laissé peu d'écrits. Et le lecteur non averti ne découvre dans ses discours que des tendances idéalistes assez vagues. Il se mettait tout entier dans son enseignement ; il eût pu dire non sans fierté en montrant tels de ses élèves : « Voici mes meilleurs livres ». Léon Brunschvicg ou Elie Halévy n'aiment-ils pas à dire qu'ils furent éveillés à la vie philosophique par les leçons-conversations où une conscience se livrait en se cherchant devant eux ?

Mais d'eux tous, Xavier Léon sans doute fut le plus profondément touché de la grâce philosophique. Il dira dans l'introduction à son livre sur la *Philosophie de Fichte* : « À M. Darlu, je dois avec la révélation de la philosophie mon amour pour elle. Son enseignement a été pour toute une génération de jeunes hommes, conformément à un vœu qu'il exprimait jadis, et, singulière coïncidence, presque dans les termes par lesquels Fichte ouvre la conclusion de son fameux discours à la na-

tion allemande, l'étincelle qui embrase les âmes pour la vie entière. Je lui dois ma destinée et ma conscience : je lui dois le meilleur de moi-même ». Marc-Aurèle - avec qui notre philosophe eut plus d'un trait de parenté - Marc-Aurèle ne parle pas avec plus de piété de ses ancêtres.

Dans la classe de Darlu, Xavier Léon avait appris, en même temps que l'attrait de la philosophie, le bienfait de [73] l'amitié. Et ce sera son secret, pourrait-on dire, de faire servir la force de l'amitié à la cause de la philosophie. Il se souvenait des joies, des bénéfiques que procure à des penseurs en herbe, au sortir d'une classe surchauffée, la confrontation de leurs points de vue. Il eût voulu que la philosophie devînt, pour les maîtres plus mûrs de la réflexion, comme une conversation continuée entre étudiants passionnés. « Les philosophes ne se lisent plus entre eux », lui disait un sceptique. Il importe de leur en rendre l'habitude. Bien plus il faut leur fournir l'occasion d'éprouver leurs trouvailles au feu de la discussion. Et c'est pourquoi, non content de créer un organe comme la *Revue de Métaphysique et de Morale* pour mettre en communication plus directe les esprits qui cherchent librement, Xavier Léon aimait à réunir ces chercheurs dans son salon, le dernier salon où l'on philosophât, la « foire aux idées » comme il disait lui-même en souriant. Que fallait-il pour que ces conversations devinssent plus méthodiques et laissassent des traces ? Créer une sorte d'académie intime où les penseurs se soumettraient les uns aux autres leurs thèses. Xavier Léon eut tôt fait de mettre sur pied la *Société française de philosophie*, qu'il demanda à M. André Lalande de présider. Aux séances de la *Société Française* devaient s'ajouter bientôt des *Congrès internationaux de philosophie* qui réussirent à ne pas être des Tours de Babel. Sous toutes ces entreprises, on retrouvait, on reconnaissait la main de Xavier Léon, philosophe sociable par excellence, qui trouvait moyen d'atteler à un travail collectif les fidèles de la méditation personnelle ; toujours prêt à leur remettre en mémoire cet article de foi de son équipe : « C'est chose également vaine de prétendre ne penser que par soi, et de ne vouloir penser que pour soi ».

Il va sans dire que ce rôle de maître d'orchestre invisible, si noble qu'il fût, ne devait pas contenter Xavier Léon. Il tenait à jouer sa par-

tie dans le concert. En dépit des obligations multiples qu'il s'imposait allègrement, il mena à bien un travail de longue haleine, il y donna sa mesure non seulement d'historien, mais de philosophe. Son apport [74] personnel, ce sont ses volumes sur Fichte, trois où il suit jour après jour la carrière de son auteur, évoque les milieux où son esprit s'est formé, signale les événements qui ont pu l'infléchir ; l'autre où il re-pense le système, en distingue les phases, en précise les tendances, tant théoriques que pratiques, pour les confronter enfin avec celles de la conscience contemporaine. A relire cette pénétrante étude, où la sympathie soutient à chaque pas l'érudition, on se rend bien compte que ce n'est pas un hasard qui conduisit, vers l'audacieux redresseur et successeur de Kant, le fondateur de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Car Fichte n'est-il pas justement un de ceux qui unissent le plus étroitement la métaphysique et la morale ? La métaphysique, enjambant la barrière de la critique, saisit partout l'action de l'esprit, qui est en même temps liberté créatrice, et qui, sans s'arrêter au mystère de la chose en soi, s'assigne pour devoir de dominer un monde qu'il a commencé par s'opposer. Entre les mains de ce forgeur d'âmes, penseur prométhéen, l'idéalisme critique devient un idéalisme pratique ; il humanise la morale en socialisant l'idée du salut : il exhorte les consciences à l'effort et les oriente vers un but commun : il leur apprend à conquérir la liberté pour l'universaliser : *Frei werden ist der Himmel...* N'y a-t-il pas là, pense Xavier Léon, une remarquable réponse aux plus hautes aspirations de la conscience contemporaine ?

En tout cas, ces *leitmotive* fichtéens on les reconnaît, on les retrouve sous des formes diverses dans la *Revue* que firent vivre Xavier Léon et ses amis. Lorsque l'on feuillette les 40 Volumes de cette *Revue* après avoir relu le Fichte de Xavier Léon, on a l'impression de ces beaux dialogues qui se poursuivent dans les concertos : un violon lance des thèmes que l'orchestre reprend, approfondit, enrichit.

*
* *

Que veulent-ils, en effet, ces élèves de Darlu devenus étudiants, normaliens pour la plupart, qui se groupent autour de Xavier Léon pour lancer une *Revue* en 1893 ?

[75]

Ils se lamentent sur le malheur de leur temps, l'incertitude des doctrines, la dispersion des esprits (la plainte, comme on voit, n'est pas d'aujourd'hui). Ils se persuadent qu'on apaiserait bien des inquiétudes, qu'on aplanirait bien des agitations si l'on remettait en honneur la discipline intellectuelle et morale de la réflexion philosophique, discipline qui doit à leurs yeux rester distincte des sciences positives comme des religions dogmatiques « Entre le positivisme courant qui s'arrête aux faits et la mysticisme qui conduit aux superstitions » ils veulent retrouver le chemin du rationalisme à la fois prudent et actif. Une théorie de la connaissance, une théorie de l'existence, une théorie de l'action, ne sont-elles pas capables de nous faire retrouver l'esprit dans la science comme dans la morale, dans la vie ou dans la pensée ? Dès lors il apparaît comme le principe de toute valeur aussi bien que de toute vérité. Et c'en serait assez pour redonner vigueur à une culture libérale, maîtresse de sincérité en même temps que de tolérance, et unissant les hommes par ce qu'il y a en eux de plus clair en même temps que de plus profond : la raison organisatrice.

Veut-on voir cette jeune pensée se poser en s'opposant ? Il faut relire les deux articles publiés dès 1894 sur l'« Année Philosophique » : ils sont signés Léon Brunschvicg et Elie Halévy. Ils en veulent surtout, à cette époque, aux systèmes qu'on cherche à greffer sur les sciences positives, en dépit des limites nécessaires de celles-ci, de leur nature propre, de leurs méthodes spécifiques. Ils dénoncent les contradictions auxquelles se condamne le penseur qui cherche à transposer toute hypothèse scientifique en loi ontologique. Qu'un mode d'explication réussisse pour un phénomène, cela ne prouve pas qu'il nous révèle le principe substantiel de l'univers. C'est dire qu'ils devaient être sévères pour Taine et sa prétention de déduire le monde d'une loi. Tel d'entre eux avait pu rendre visite au vieux maître, méditant à l'ombre de l'arbre qui lui était cher, et avait reçu de lui le conseil de relire les *Harmonies économiques* de Bastiat. [76] Ils respectaient la puissance de son labeur, la fermeté de sa logique. Mais ils maintenaient (ils le dirent quand il mourut en 1894) que sur les hauteurs de l'abstraction sa vue se troublait. « Il n'avait pas non plus, ajoutaient-ils, cette intuition métaphysique qui de la réflexion elle-

même fait jaillir les idées originales ». Même sévérité, cela va sans dire pour le mécanisme évolutionniste à la mode spencérienne : on l'écrase sous cette formule dédaigneuse : « il est anti-scientifique que la science soit métaphysique ».

Suffirait-il alors de réintégrer les idées forces dans le corps de la nature, d'y voir à l'œuvre une conscience spontanée qui tend de plus en plus à la clarté ? C'était l'esprit de la brillante tentative d'un Fouillée. Mais une conscience toute spontanée et quasi inconsciente ne dit rien qui vaille à nos jeunes rationalistes. Du moins continuent-ils à lui opposer comme irréductible cette pensée réfléchie qui pose la vérité de toutes choses, et sans laquelle le monde ne serait en effet qu'un rêve incohérent.

D'où il suit qu'ils montrent alors quelque défiance à l'égard des conséquences que quelques-uns (M. Weber, M. Remacle, par exemple) commencent à tirer du bergsonisme. Au maître lui-même dont l'astre commençait à monter à l'horizon, ils témoignent admiration et reconnaissance : parce qu'il a tourné notre regard de l'extérieur vers l'intérieur, parce qu'il nous a avertis que tels concepts qui conviennent à la discontinuité des choses ne s'appliquant pas au flux de la conscience il a contribué plus que tout autre à libérer les esprits de la fascination de l'objet.

Mais ils paraissent craindre chez les disciples l'excès de cette confiance dans l'action, de cet appel à l'intuition, dont leur ami René Berthelot devait dénoncer les dangers avec tant de vigueur dans ses études sur le Pragmatisme. Ne risque-t-on pas d'être amené à vivre penché sur le fleuve intérieur, et à accepter, en raison de son originalité même, une vie d'irréflexion et d'instinct qui serait comme un état de nature ? La distinction du fait et de la loi pourrait ainsi s'effacer. Or nos jeunes philosophes sentent partout à l'œuvre [77] et veulent qu'on mette toujours en lumière une pensée législatrice. D'où la défiance qu'ils laissent voir à l'égard des concessions que leur paraît faire Emile Boutroux - un de leurs maîtres les plus respectés - aux irruptions imprévisibles de la contingence, F. Rauh aux puissances obscures de la volonté, M. Blondel aux audaces constructrices de l'ontologie traditionnelle. Pour eux on ne peut poser le réel qu'en posant d'abord le rationnel. « C'est cette affirmation inflexible de la valeur absolue

de la loi et de l'idéal, malgré les démentis de l'expérience et les obscurités de la vie, qui est pour ainsi dire la raison d'être de l'univers et qui constitue en définitive la véritable autonomie de l'esprit » Parce que cette puissance existe en chacun de nous il est possible à l'individu d'obéir sans s'humilier et aux individus de s'associer sans se contraindre. « La personne ne peut se concevoir rationnellement elle-même qu'en se concevant dans sa réciprocité avec d'autres personnes ». La justice est un autre nom de la raison. Et puisque d'ailleurs il n'y a d'union morale profonde que dans la sincérité intellectuelle parfaite, puisque l'idéal de la société serait une sorte d'alliance philosophique des esprits, on peut soutenir que « la morale est purement morale, lorsqu'elle est métaphysique ».



Comment ces ambitions étaient-elles accueillies par les aînés ? D'aucuns voyaient avec joie se former une équipe de nouveaux capables de remettre en honneur des valeurs trop négligées, pensaient-ils, par le siècle. Au premier rang de ceux-ci il faudrait placer Félix Ravaisson, l'auteur du *Rapport sur la Philosophie française au XIXe siècle*, qui fut aussi une sorte de tuteur intellectuel pour Lachelier et Boutroux, et dont la *Revue de Métaphysique* devait rééditer la thèse sur *l'Habitude*, célèbre par sa brillante brièveté. Nous avons pu retrouver la lettre que Xavier Léon adressait à son ami F. Rauh, après avoir été reçu par le grand homme. Remercions Madame Xavier Léon de nous permettre d'en [78] publier des fragments ; elle nous aide à reconstituer le curieux dialogue, entre deux générations de « métaphysiciens », qui sert de prélude à la *Revue*.

« Mon cher ami,

J'attendais pour vous écrire d'avoir une nouvelle intéressante à vous communiquer. Je viens de voir M. Ravaisson : ce vieux maître à la figure si originale et dont la voix et la parole portent

la marque d'une distinction « de race », m'a reçu au milieu de ses tableaux avec une extrême affabilité. Il avait été, je crois, assez touché d'une lettre où, lui demandant un rendez-vous, je lui avait dit quelle respectueuse admiration nous avons tous pour lui, et combien nous avons regretté de le voir mis à l'écart du concours d'agrégation.

J'ai été étonné de la verdeur de pensée de cet octogénaire, et de l'ardeur toute juvénile avec laquelle il défend les droits de la philosophie. Sa conversation a été curieuse à bien des égards. Vous savez que c'est un antékantien, quoi qu'il ait vécu, m'a-t-il dit, plusieurs mois auprès de Schelling, et qu'il entend un peu autrement que nous certains termes philosophiques : en particulier cette vue profonde de Kant sur la Raison pratique comme supérieure à la Raison théorique, tout en restant toujours Raison ou bien plutôt en devenant véritablement Raison, c'est-à-dire acte d'absolue création et non plus simple connaissance, m'a paru lui rester un peu étrangère, et il accuse, il me semble un peu à tort, tous ceux qui voient dans cet acte la réalité suprême de l'Être et le véritable intelligible, de méconnaître les droits de la Pensée et de vouloir philosopher sans elle, ce qui pourtant n'est venu, je pense, à l'idée d'aucun d'entre nous. Et à ce propos je crois qu'il a contre vous une petite dent à cause de certains chapitres de votre thèse (Il trouve que vous avez un peu malmené l'intelligence). Quoi qu'il en soit et quelque sens qu'il y attache, il est de la lignée des grands seigneurs de la pensée et il voit avec une joie marquée que les [79] jeunes gens s'apprêtent à défendre la vraie tradition philosophique, contre tous ceux qui la combattent sous les masques les plus divers et jusque dans le sein même de la philosophie. Il verrait aussi avec un grand plaisir que nous osions remettre en honneur, sans fausse honte et sans modestie, le beau mot de métaphysique qu'inventa l'homme au merveilleux génie, dont il s'est fait autrefois le pénétrant interprète, entendant par là comme avait fait son maître tout ce qui manifeste l'esprit vivant, l'activité réfléchie de l'intelligence, tout ce qui affirme les Droits de la Pensée à l'Absolu, et prétend s'élever au-dessus de ces doctrines qui

voient dans la Pensée moins un acte qu'un produit, et qui veulent la rabaisser au niveau d'un empirisme plus ou moins savant, plus ou moins avoué.

En ce qui concerne la Morale il voit avec nous la nécessité de dégager au milieu du bruit un peu confus des aspirations et des désirs dont nous entendons aujourd'hui l'écho, les idées dont l'action ne peut se passer sans danger et qui font vivre. Il voudrait que la morale représente quelque chose de plus solide qu'un ordre ou qu'un exemple, qu'elle ait son fondement dans une doctrine, qu'elle s'appuie sur une métaphysique, Et là encore si par bien des côtés il s'éloigne de nous dans la conception d'un moralisme (n'oublions pas qu'étant grec, il est par suite un peu païen, jusque dans son christianisme même) il est pourtant, sur beaucoup d'autres, d'accord avec nous. Aussi l'idée de notre Revue l'a-t-elle tout à fait charmé, il y voit un organe nouveau destiné à répondre à un état d'esprit très réel, par suite répondant à un besoin profond et qui devra lui assurer le succès. Il m'a promis toute sa sympathie et m'a laissé même espérer quelque chose de plus agissant : un article sur la métaphysique. Je souhaite que cette espérance ne soit pas déçue et que notre Revue puisse s'ouvrir sous un si éminent patronage, et comme je compte toujours sur votre promesse pour ce même numéro un, il me semble que, créée sous d'aussi heureux auspices la Revue ne pourra manquer d'avoir une vie longue et prospère.

[80]

Dans cet espoir je continue mes démarches et le vais tâcher de m'assurer le concours actif de Noël, de Dunan, de Bergson, pour ne citer que les plus précieux. J'ai déjà le concours assuré de Brunschvicg, de Couturat, d'Halévy, de Winter, qui sont tous les quatre, avec des tendances très diverses, des esprits d'une remarquable pénétration. Je pense que vous obtiendrez pour nous le concours de M. Delbos auquel je tiens beaucoup et il me semble que nous pourrions alors entrer dans l'arène d'un pas suffisamment assuré, et qu'une fois en marche on nous suivra, ne le croyez-vous pas comme moi ?

Dès que j'aurai fait nouvelle conquête, je vous en avertirai ; en attendant, et avant de vous serrer la main, j'ai à vous présenter une double requête : c'est d'abord de m'envoyer un exemplaire de votre article sur Pascal (Brochard m'a dit que vous l'avez retiré de chez Ribot pour le donner je crois à la Faculté de Bordeaux). Vous savez avec quel intérêt passionné je lis ce qui vient de vous ; ensuite si cela vous est possible, de me découvrir le numéro de l'Université de Toulouse dans lequel il y avait un compte rendu de la thèse de Jaurès et qui a paru chez Privat. Avez-vous bien reçu ma dernière lettre ? En dehors de ces démarches je suis toujours plongé dans ma traduction de la Morale de Fichte. C'est profondément intéressant. Vous en pourrez juger bientôt, je l'espère. »

Est-il besoin de dire que l'accueil fut loin d'être partout aussi sympathique ? Les maîtres d'esprit positiviste, pour qui le progrès se mesurait avant tout à l'extension des connaissances précises, et qui jugeaient toute heure consacrée aux spéculations sur des problèmes insolubles était du temps perdu, voyaient avec quelque méfiance se constituer ce groupe, où se cacheraient aisément, pensaient-ils, des ennemis de la science. Ceux d'entre nous qui trouvaient ouvert, tout près de l'École Normale, le salon, si accueillant à la jeunesse, de Léon Marillier - où l'on rencontrait MM. Gley, Lapicque et Seignobos - y recevaient des avertissements discrets : « Pour penser, nous répétait-on, il faut savoir ». Ce qui revenait [81] à dire qu'en tout cas il n'appartenait pas à des jeunes de construire une métaphysique.

*

* *

L'équipe de Xavier Léon a-t-elle réussi dans sa maturité à construire une métaphysique ? À l'ancienne mode, à la manière anté-critique, non sans doute. Et ceux qui ont besoin à toute force d'une ontologie complète, avec déduction des formes de l'esprit et du monde, ont bien

fait de préférer à la Collection de la *Revue de Métaphysique* la Somme de Saint-Thomas. Xavier Léon et ses amis ont du moins contribué à alimenter un esprit de réflexion libératrice qui rappelle de toutes façons à l'homme obsédé par les choses la puissance autonome de la raison. Et Pour alimenter cet esprit, bien loin de se couper, comme on le craignait, des sources du savoir, ils ont incité, ils ont aidé les fervents de la philosophie à élargir leurs connaissances : ils leur ont rappelé la nécessité d'ajouter à la connaissance des systèmes philosophiques traditionnels, celle des théories scientifiques en voie d'élaboration.

La résurrection des systèmes, cela va de soi, occupe une place considérable dans la collection de la *Revue*. M. Brochard, M. Delbos lui ont donné les plus précieuses de leurs études sur la philosophie antique ou la philosophie kantienne. La *Revue* était d'ailleurs à l'affût des « Centenaires ». Elle saisissait toutes les occasions de réimposer à l'attention, pour les faire relire, les œuvres des grands philosophes, un Descartes, ou un Spinoza, un Kant ou un Hegel - fidèle en ceci à l'inspiration d'un Boutroux qui laissait entendre au IIe Congrès international de philosophie, à Genève, que la reconstruction des doctrines est, pour les penseurs d'aujourd'hui, la meilleure manière de philosopher. Le parrain de l'équipe fondatrice partageait cette vue qui, dans une conférence sur la tradition philosophique, reconnaissait qu'au rebours du savant, le philosophe apprend à penser en étudiant les systèmes de ses prédécesseurs.

[82]

L'antithèse, ici, entre science et philosophie serait-elle absolue ? Plus d'un savant se plaît à rappeler l'utilité supérieure de l'histoire des découvertes scientifiques. Pasteur et Tannery y ont insisté naguère à l'École Normale Supérieure, comme de nos jours y insistent un Brillouin ou un Langevin. Une méthode historique, déclarait Pasteur, qui rappelle les efforts individuels des principaux inventeurs et essaie de reporter par la pensée l'auditeur à l'époque où les découvertes ont eu lieu, « élargit l'intelligence, la cultive, la rend apte à produire par elle-même, la façonne à la manière des inventeurs ». Il n'en reste pas moins qu'au moment de la découverte, le savant se sent comme seul en face de la nature qu'il s'efforce de laisser parler sans tradition interposée.

Le philosophe est-il aussi libre de rejeter tout écran ? Lui est-il possible de rayer de ses papiers toutes les tentatives de compréhension totale antérieures à la sienne ? Si ces tentatives ont été philosophiques, en effet, elles ne manifestent pas seulement les influences historiques auxquelles l'auteur de la doctrine a pu être soumis : elles expriment, comme disait de son côté V. Delbos, un effort de l'individu pour franchir les bornes de l'individualité, pour penser sous les formes de l'universel. Il y a donc des chances pour que ces doctrines traduisent, chacune à leur manière, un des aspects de la vérité. Du moins chacune d'elles fait-elle revivre une des attitudes possibles de l'esprit, un point de vue sur l'univers. Et c'est pourquoi il est juste, il est inévitable que le « penser » du philosophe soit d'abord une « librairie ».

Cette manière de concevoir l'utilité philosophique de l'histoire de la philosophie suppose à vrai dire une décision : celle de laisser tomber dans l'ombre ce qu'il y a de plus systématique dans les doctrines, qui est aussi ce par quoi elles datent le plus. Mettre en lumière au contraire l'attitude mentale, la façon de prendre les choses, qui caractérise chacune d'elles, ce sera la préoccupation première de qui veut repenser. Et c'est pourquoi dans un des plus récents [83] numéros de la Revue, M. Brunschvicg, fidèle à l'esprit dans lequel elle a accueilli depuis sa naissance tant de « résurrections », louait l'auteur de la grande *Histoire de la philosophie* qui vient de s'achever, M. Emile Bréhier, d'avoir toujours voulu saisir, à travers les systèmes qui passent, les pensées vivantes, formes diverses de « l'élan spirituel ».



Au surplus il est pour la pensée Philosophique un autre procédé de rajeunissement que le retour à ces sources. Qu'elle suive le fleuve chaque jour élargi des vérités scientifiques, qu'elle s'y baigne, qu'elle s'y rafraîchisse, ce sera pour elle le plus sûr moyen de ne pas s'endormir. Conviction toujours présente à l'esprit des animateurs de la Revue. C'est pourquoi nul plus que ces « métaphysiciens » - soucieux

pourtant de rappeler que la philosophie a ses voies propres - ne nous a offert d'occasions de nous mettre au courant du mouvement scientifique. Dans la première année, voici un article d'H. Poincaré sur le continu mathématique et la part de convention qu'il implique. Dans la dernière année, en voici un de M. E. Le Roy sur ce que la microphysique apporte ou suggère à la philosophie. Entre ces deux termes, que de contributions magistrales : Milhaud sur le concept du nombre, Tannery sur le concept du transfini, Régnier sur les axiomes mathématiques, Russell sur les axiomes et la géométrie, Lechallas sur la courbure et la distance en géométrie générale, Delbeuf sur la mécanique, Couturat, - élève de Darlu lui aussi, qui devait consacrer sa thèse à *l'Infini mathématique*, - sur l'espace et le temps, sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine.

Notons ici les services particuliers que rend à l'école Maximilien Winter - qui vient de suivre Xavier Léon dans la mort - excellent mathématicien en même temps que philosophe, et le principal rédacteur d'un supplément bibliographique, dont les critiques firent très vite autorité.

[84]

Ces quelques exemples suffisent. La *Revue de Métaphysique et de Morale* est peut-être la collection la plus précieuse pour quiconque veut se renseigner sur les rapports entre culture philosophique et culture scientifique en France. Trop longtemps ces deux formes de culture avaient été séparées chez nous, au moins dans l'enseignement. Nous l'avons observé déjà : sur la tradition de Cournot, la tradition de Cousin l'avait emporté ; la philosophie passait pour une discipline avant tout « littéraire ». Qu'elle ait besoin d'abord de la science et aussi qu'elle puisse être utile à la science, c'est ce que Xavier Léon a rappelé sans se lasser. Et l'œuvre de rapprochement auquel il s'est livré ici aura été des plus fécondes.

*
* *

On ne manquera pas de remarquer que les articles « scientifiques » les plus nombreux dans la Revue, sont ceux qui sont consacrés aux sciences de type mathématique. Et en effet ses fondateurs ne cachaient pas que leur philosophie gardait « une prédilection marquée - en souvenir de Platon ou de Descartes si l'on veut - une prédilection de sœur aînée, dirons-nous, plutôt pour les sciences mathématiques, ce grand art aux ressources impérissables, ne lui aussi de l'esprit humain ». Ce n'est pas à dire qu'ils restent indifférents aux progrès des sciences positives portant sur la vie, aussi bien sur celle des sociétés que sur celle des organismes : rien de ce qui étend les conquêtes de la raison ne doit être étranger au philosophe tel qu'ils le comprennent. C'est pourquoi ils surent se montrer accueillants aux premiers essais de l'école de *l'Année sociologique*.

Peu de temps après la constitution de leur équipe, une autre se groupait autour d'Émile Durkheim, continuateur à Bordeaux d'Alfred Espinas et qui venait de publier une thèse sur la *Division du travail social*. Traiter les faits sociaux comme des choses, se fier plus à l'étude des manifestations de la conscience collective qu'à l'analyse de la conscience individuelle, aller du dehors au dedans plutôt que du dedans [85] au dehors, tels étaient les principaux mots d'ordre d'une école qui se réclamait elle aussi du rationalisme, mais d'un rationalisme nettement positiviste, attendant pour la société comme pour la nature la connaissance des lois d'une observation objective.

Ce programme lui aussi suscita maintes défiances. Les uns - Charles Andler et Lucien Herr étaient du nombre - alarmés par la « conscience collective », semblaient redouter un retour à des mythes romantiques qui barreraient la route à la recherche scientifique. D'autres, voyant en Durkheim un héritier de Comte, de Spencer, de Taine, craignaient qu'il ne contribuât à déprécier des valeurs morales étroitement soudées, suivant eux, à la conscience personnelle. C'est pourquoi sans doute les fondateurs de la Revue formulèrent tout de suite les plus expresses réserves à l'égard de l'ambition durkheimienne : ils indiquaient que la sociologie entendue comme le voulait Durkheim « cesserait bien vite d'être une science et d'être une morale ».

La probité foncière de Durkheim, sa double ardeur de savant et de moraliste, la fécondité que révélaient à l'usage ses concepts direc-

teurs eurent bientôt fait de dissiper ces méfiances. En tout cas l'équipe de la *Revue de Métaphysique et de Morale* tint à honneur de fournir à l'autre équipe l'occasion de donner sa mesure. Et c'est pourquoi l'on vit paraître dans l'organe des élèves de Darlu, après des rapports sur les sciences sociales en Allemagne, des articles de Durkheim sur la religion, sur la théorie de la connaissance, sur la pédagogie, sur le socialisme.

Et surtout on lui fournit l'occasion de faire entendre au Congrès de Bologne ces thèses profondes dont les conséquences ne sont pas encore épuisées sur les *jugements de valeur et les jugements de réalité*.

Ainsi les métaphysiciens groupés autour de Xavier Léon se gardaient d'opposer aux sociologues la hautaine fin de non recevoir que leur avait longtemps opposée la tradition spiritualiste.

[86]

Peut-être quelques-uns d'entre eux avaient-ils senti que dans la lutte qu'ils entendaient mener à la fois contre un positivisme étroit et un mysticisme vague, le rationalisme sociologique pouvait leur être, à de certains points de vue, un allié précieux.

*
* *

Dans cette lutte menée pendant plus de quarante ans, ont-ils gagné tout le terrain qu'ils espéraient à l'heure de leur grand projet de jeunesse ? Ont-ils, en particulier, rallié à leur drapeau le plus grand nombre des jeunes philosophes d'aujourd'hui ? Ou bien sont-ils à leur tour abandonnés ? Pour répondre à cette délicate question, il faudrait passer en revue les tendances philosophiques nouvelles et non pas seulement celles qui ont réussi à trouver un moyen d'expression, mais celles qui en cherchent encore. Cela nous conduirait loin. Bornons-nous à constater pour aujourd'hui que dans certains groupes nouveaux on croit sentir ici un besoin d'ontologie systématique, là une soif de mystique, ailleurs une nostalgie du concret directement appréhendé que les fondateurs de la *Revue de Métaphysique et de Morale* n'éprou-

vaient pas au même degré, et auquel leur rationalisme idéaliste, si souple soit-il, ne donne peut-être pas toute satisfaction...

Il est toutefois permis de penser que dans les classes analogues à celle de Darlu, et auxquelles Xavier Léon n'a cessé de penser, restent encore assez nombreux qui sont préparés à comprendre la fécondité, tant dans l'ordre pratique que dans l'ordre théorique, de « l'attitude rationaliste », et qu'ils reconnaissent aussi bien, dans les exigences de la justice que dans le progrès de la science, l'action vivifiante de l'Esprit.

Ceux-là feuilleteront avec gratitude la collection de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, et souhaiteront qu'entre les mains d'Élie Halévy et de ses amis, l'œuvre à laquelle le nom de Xavier Léon reste attaché continue à fructifier.

[87]

Les maîtres
de la philosophie universitaire en France.
(1938)

VI

Un essai de Philosophie première

Dominique Parodi

[Retour à la table des matières](#)

« En quête d'une philosophie », sous ce titre modeste, M. D. Parodi nous offre une sorte de confession intellectuel-les : dressant l'inventaire de ses convictions pour discerner celles qui ont tenu, à l'épreuve d'une méditation sur l'expérience prolongée durant toute une vie d'études, il entend se demander à lui-même quelle réponse il apporterait aux éternelles questions de la métaphysique.

M. D. Parodi avait déjà passé en revue, avec une volonté de sympathie qui est en pareille matière condition de pénétration, nombre de conceptions de la vie, de Rousseau à Bergson, de Cournot à Durkheim. Ses deux livres principaux, - *La philosophie contemporaine en France, Essai de Classification des Doctrines*, et *Du positivisme à l'idéalisme, études critiques sur les philosophes* - sont des guides biens connus de quiconque, étranger ou français, cherche à s'orienter au milieu du tu-

multe intellectuel d'aujourd'hui : on était heureux d'y voir l'auteur, non content de résumer les systèmes, s'efforcer de les repenser pour mieux en sauver le grain de vérité germable.

Ces analyses convergentes, dégagant les tendances essentielles, préparaient visiblement une synthèse. C'est cette synthèse que M. Parodi ose nous présenter aujourd'hui : abordant à son tour le Sphinx en face, il veut préciser quels secrets il pense qu'on peut lui arracher.

La situation qu'occupe l'auteur augmentera aux yeux de beaucoup la valeur symptomatique de sa confession. M. D. Parodi est inspecteur général de l'éducation nationale. Il est un des successeurs de ce penseur profond qui a peu écrit, [88] mais beaucoup agi, l'auteur des *Fondements de l'Induction* Jules Lachelier, qui après avoir enseigné à l'École Normale Supérieure, allait visiter de lycée en lycée les professeurs sur lesquels il avait pu déjà exercer une influence comme président du jury du Concours d'agrégation.

En ce temps-là il semble bien que l'idéalisme - un idéalisme plus ou moins directement inspire du kantisme - dominait dans ces classes de philosophie qui sont, nous l'avons noté déjà, une des « curiosités » de l'enseignement secondaire français. Nous croyions avoir gagné une grande victoire intellectuelle si nous avons fait comprendre à nos apprentis bacheliers que le monde extérieur, bien loin d'être une réalité donnée dont la conscience ne serait qu'un reflet, était lui-même un produit de l'esprit, et tenait sa cohérence des lois que lui imposait la raison. De quel genre d'existence, après cela, jouissaient les choses, et comment pouvait-on sortir de cet esprit où l'on prenait son point d'appui, ce n'était pas toujours facile à expliquer. Et beaucoup de gens s'effrayaient quelque peu de ces mystères. À l'École Normale, déjà, où M. Lachelier, méditant devant ses élèves, donnait un enseignement dont les principes descendaient en nappes jusqu'à la plupart des classes de lycées, Bersot s'étonnait, s'inquiétait. Bersot directeur hors de pair connaissait mieux, comprenait mieux, paraît-il la philosophie de Voltaire que celle de Kant. Il fit venir un jour Emile Boutroux - le futur auteur de la *Contingence des lois de la nature* - élève chéri, mais au besoin résistant de Lachelier, et lui demanda en quoi consistait au juste et à quoi tendait cet idéalisme dont les lachelieristes lui rebattaient les oreilles. Boutroux répondit que selon lui on attachait trop

d'importance à la façon de passer du subjectif à l'objectif. Le vrai débat était à ses yeux entre la liberté et la nécessité. En tout cas il convenait qu'il était dangereux de réduire toute la réalité à un système d'idées.

M. D. Parodi, qui nous rapporte ce trait, et qui devait être à son tour un élève chéri, mais résistant, de Boutroux, donnera gain de cause, en dernière analyse, au vieux maître [89] de l'École Normale, devenu grand maître de l'enseignement

philosophique en France. Et il le remerciera de nous avoir rappelé à tous que toute réalité doit être suspendue à la pensée, qu'elle seule se suffit à elle-même, et que le rationalisme qui impose des lois aux choses ne peut s'achever logiquement qu'en un idéalisme intégral. Mais de cet idéalisme même M. Parodi va s'efforcer de déterminer avec plus de précision la nature et la portée en montrant qu'on ne peut résoudre que par lui les grands problèmes autour desquels s'acharne la pensée contemporaine.



On pourrait dire que M. Parodi était comme prédestiné à tenir ce rôle si l'on évoque l'atmosphère de famille où devait se former son esprit. Lui-même attire notre attention sur le bienfait de cette tradition lorsqu'il dédie son livre sur *la Philosophie contemporaine en France* « à la mémoire de son père Alexandre Parodi, l'auteur d'*Ulm le paricide*, de *Rome vaincue* et de *la Reine Jeanne*, qui toute sa vie lutta durement pour le réveil de l'idéalisme en France. » L'âme de notre jeune philosophe est donc de bonne heure imprégnée d'une poésie à la fois cornélienne et romantique. Des vers nombreux, non seulement de son père, mais des précurseurs de son père, chantent toute sa vie dans sa mémoire. Ses camarades de « turne » à l'École Normale Supérieure se souviennent que, toutes lumières éteintes, il déclamait volontiers tout un acte de Ruy Blas...

Mais c'est du côté de l'idéalisme romantique, en effet, que cette tradition eût dû incliner le jeune penseur. S'il n'avait cédé qu'à elle

seule, il eût été sans doute amené à faire primer en toutes choses les puissances obscures et révélatrices du sentiment. Mais ayant pour sa part choisi d'être philosophe et non poète, D. Parodi entend se plier à toutes les exigences de la raison critique qui est en même temps la raison classique procédant par poids et mesures, par jugements de valeur universelle. C'est par elle et par elle seule - en dehors de toute effusion de la foi et de toute [90] suggestion du sentiment, - qu'il est reconduit aux sommets de l'idéalisme pur. Lui-même dit quelque part, du drame philosophique contemporain, qu'on y pourrait voir une lutte prolongée du romantisme et du classicisme. C'est du côté des classiques, cette fois, qu'il voudrait se ranger.

Il reconnaît d'ailleurs que leur cause paraît compromise. Et il voit se multiplier de notre temps les signes d'antirationalisme. Nous avons noté que M. Edouard Bénès, dans une communication à l'Institut de France, adjurait notre pays de tenir bon, de rester fidèle à la tradition des Descartes, devant ce qu'il appelait une vague d'« instinctisme », venue de l'Orient pour submerger l'Europe. Mais au pays de Descartes aussi la raison trouve des détracteurs. Non seulement on dénonce son impuissance à étreindre l'absolu, à toucher le fond des choses, mais encore on déprécie la science sa fille chérie : celle-ci, bien entendu, n'atteindrait que des apparences, et encore à l'aide d'une série de conventions, pour ne pas dire d'artifices, qui lui laisseraient entre les doigts bien peu de vérité objective. Et ainsi les voies seraient ouvertes à d'autres modes de connaissance : l'intuition, la foi, les options du sentiment, et ces « certitudes morales » chères à M. Ollé-Laprune, dont l'enseignement précéda de peu celui de M. Bergson à l'École Normale Supérieure, au temps où M. Parodi y était élève.

Les effusions d'Ollé-Laprune - si sympathique qu'il fût à tous - exerçaient assez peu d'influence, semble-t-il, sur les Normaliens de ce temps-là. Mais depuis, la tradition qu'il représentait n'a-t-elle pas pris largement sa revanche ? Toute réaction contre le rationalisme scientifique apporte de l'eau à ce fleuve. Bien d'autres sources d'ailleurs l'alimentent, parmi lesquelles, d'abord, celle qu'on trouve sur la cime bergsonienne. Les graves critiques dirigés par l'auteur de l'Essai *sur les données immédiates de la Conscience* contre les ambitions de la raison discursive, dès que celle-ci sort de son rôle d'instrument utile à

l'action sur les choses extérieures, la confiance qu'il place dans l'intuition, capable d'atteindre directement le donné sensible aussi bien que la durée intérieure, [91] n'ont-elles pas préparé nombre d'esprits à se défier du rationalisme aussi bien que de l'idéalisme ? Beaucoup d'entre eux, d'ailleurs, oublient volontiers le prix que Bergson lui-même attache aux recherches méthodiques de la science, considérées comme une sorte de propédeutique intellectuelle, préface nécessaire aux révélations de la sympathie. Ils ne semblent voir dans ses analyses qu'une permission d'affirmer sans démontrer. Ils se lancent à raison perdue dans l'ineffable, qui est aussi l'incommunicable. Et vainement nous informent-ils qu'une expérience mystique leur rend l'absolu éternellement présent. Qui ne participe pas à cette grâce ne sait en attendant à quel saint se vouer, ne trouvant aucun argument rationnel pour le convaincre. Il a en face de lui, bien plutôt que des disciples de Bergson, des héritiers de Rousseau, initiateur en plein XVIII^e siècle de la réaction anti-intellectualiste. C'est Rousseau qui s'écriait, dans des déclarations que M. Parodi relève : « Quand tous les philosophes prouveraient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas davantage ». Ou encore : « Grâce au ciel nous voilà délivrés de tout cet effrayant appareil de la philosophie : nous pouvons être hommes sans être savants ». De l'orgueil romantique qu'on voit germer ici l'intuitionnisme mystique cher à beaucoup de nos contemporains est un surgeon. Et M. Parodi ne peut celer qu'il se défie de toute cette floraison, la considérant comme fatale non seulement à la spéculation philosophique traditionnelle, mais au sain exercice de la raison scientifique.

Plus dangereux encore à ses yeux est l'état d'esprit qu'on appelle le pragmatisme : puisque celui-ci semble sacrifier délibérément la notion même de vérité, qu'il remplace par celle de valeur. Ne cherchons plus à savoir si une idée est vraie ou fausse. L'important est qu'elle soit commode. Si elle s'adapte aux besoins de la vie, si elle sert les intérêts de l'humanité, elle trouvera le crédit nécessaire, elle deviendra monnaie transmissible. Qu'il s'agisse d'ailleurs des intérêts matériels ou des intérêts moraux, nous sommes logés à la même enseigne. Nous adoptons une théorie, une méthode, [92] une attitude d'esprit si elles font progresser la technique industrielle. Avec plus d'enthousiasme encore nous les accueillons si elles sont de nature à rendre la

paix aux âmes, si elles enrichissent la thérapeutique morale. « Ce qu'il vaut mieux pour nous de croire, disait W. James, voilà qui équivaut tout à fait à une définition de la vérité. » Philosophie d'ingénieurs et de pasteurs, a-t-on dit, - et à ces titres particulièrement en harmonie avec le climat des États-Unis, - cette doctrine est aussi, comme M. René Berthelot a été le premier, croyons-nous à l'observer, un véritable « romantisme utilitaire ». Utilitaire, puisque l'intérêt ici mesure la vérité. Romantique, puisqu'elle laisse le soin de façonner ces vérités utiles aux puissances d'adaptation cachées dans les organismes et qui manœuvrent dans l'ombre de l'inconscient, par des séries de tâtonnements insensibles et d'expérimentations invisibles, bien mieux que dans la lumière des idées claires et distinctes. Cette apologie de la vie, qui tient une si large place dans les grands systèmes de la période romantique en Allemagne, c'est le principal résidu Philosophique qu'on découvre dans le creuset du pragmatisme anglo-saxon. M. Parodi est aussi sévère que son camarade de promotion M. René Berthelot pour ce retour offensif du vitalisme, contre lequel il voudrait défendre la tradition rationaliste de la pensée française. « Le pragmatisme, écrit-il avec fermeté, nous semble se présenter comme une doctrine ambiguë entre toutes. Il emprunte à l'idéalisme la grande idée que la pensée crée la nature en la pensant, mais en ôtant à la pensée tout ce qui la définit, la fonde et l'assure. Il revendique les droits du sentiment et de la croyance, mais en faisant apparaître sentiment et croyance comme purement utilitaires et par suite arbitraires. Il veut exalter la puissance humaine et lui enlève tous ses points d'appui. »

Si le pragmatisme répugne ainsi à M. D. Parodi, il viendra naturellement à l'esprit que du même coup le positivisme devrait lui agréer. Car le positivisme implique le respect, sinon le culte de la science. Par les vérités que celle-ci accumule, [93] en faisant abstraction de toutes préférences sentimentales, en s'efforçant de refléter les choses comme elles sont, elle permet au positivisme d'édifier, sur une base de faits, une conception de la vie capable de régler les activités en ralliant les esprits par ce qu'ils ont de plus haut : leur capacité de s'incliner devant le démontrable. M. Parodi reconnaît là une noble et féconde ambition. Mais il semble craindre qu'en cédant aux tendances qu'elle incarne on ne soit porté à se contenter de la constatation des faits, dans ce qu'ils ont en effet de positif, mais en même temps de particu-

lier. Négligeant le grand système, la nouvelle cathédrale bâtie par Auguste Comte, il paraît entendre par positivisme un état d'esprit qui pousserait la défiance à l'égard de toute spéculation métaphysique au point de tenir en suspicion toute déduction, toute construction intellectuelle. C'est ainsi qu'il loue M. Meyerson, l'auteur d'*Identité et Réalité* et de *l'Explication dans les Sciences* d'avoir rappelé aux savants positivistes que la science ne se contente pas de décrire les faits du dehors : il lui faut tenter de les expliquer, en ramenant le divers à l'identique. De même, il trouve de l'utilité à l'avertissement paradoxal de M. Bouasse : « Ce qui fait l'originalité de la méthode en physique est l'importance qu'y prend le raisonnement déductif ». Que le culte du fait ne nous fasse donc jamais oublier ce que la science elle-même doit aux audaces de la raison, législatrice et constructive. Mais surtout qu'il ne nous fasse pas méconnaître qu'en se consultant directement elle-même, en réfléchissant sur les conditions de son activité, la raison est capable de découvrir des réalités insaisissables à la perception, même prolongée et complétée par les recherches du physicien, du chimiste, du biologiste. Ne lui appartient-il pas de poser des principes sans lesquels la science elle-même serait impossible ? Si donc la science positive se mêlait de vouloir « expliquer » la raison comme un simple produit historique, elle porterait une main sacrilège sur ses propres fondations.

Par ces raisons s'explique l'attitude de M. D. Parodi vis-à-vis des prétentions du groupe de *l'Année sociologique* dont il [94] fut d'abord, à côté de M. Paul Lapie, le collaborateur. Lorsqu'il devint visible que, non contente de coordonner, par l'emploi d'une méthode comparative, nombre de faits d'ordre juridique, économique, religieux, la sociologie se muait à son tour en une philosophie, le « sociologisme », et entendait non seulement rattacher tous jugements de valeur à des impératifs sociaux, mais encore, par l'influence de la vie en groupe, rendre compte de la formation des catégories de la raison elle-même, M. Parodi devait réagir. Vainement, Durkheim protestait-il dans la 2^e édition des *Règles de la Méthode sociologique*, contre ceux qui l'accusaient de vouloir expliquer le supérieur par l'inférieur, que la seule étiquette qui lui paraissait convenir à sa doctrine était celle de rationalisme. M. Parodi n'y pouvait voir qu'un empirisme perfectionné, le conditionnant, selon lui, ne pouvant s'expliquer par le conditionné, la

pensée ne pouvant s'expliquer par les choses, dont elle seule rend l'existence intelligible.

Car tel est bien le refuge où M. Parodi abrite son rationalisme : les pierres en sont empruntées à la *Critique de la Raison pure*. Il tourne et retourne de toutes les façons ce thème initial : le monde de la perception, celui même de la science positive n'existe que pour une pensée, n'a pas de sens en dehors de la pensée. Et pour faire comprendre cette vérité première si grosse de conséquences, il multiplie les formules frappantes.

Depuis Descartes, et de nouveau depuis Kant, la pensée moderne a constamment reconnu qu'elle ne saisit directement qu'elle-même : « l'âme se connaît plus immédiatement et plus sûrement que le corps ». Commentant à son tour ce thème fondamental M. Parodi écrit : « Ce n'est qu'à l'état de représentations que se présentent d'abord à moi et que sont perçus tous les phénomènes ou les objets de la nature, et mon propre corps parmi eux ; et sans doute les corps, et l'étendue, et la matière se définissent pour moi comme autres que moi, extérieurs à moi, limites de mon propre être : mais c'est pourtant encore au sein de la conscience ou de la pensée, et par rapport à elle, que s'établit cette distinction entre le [95] moi et le non-moi ; l'extérieur à moi ou le non-moi, étant connu ou conçu, est donc par là même intérieur à la pensée ; l'idée de perception extérieure, à prendre l'expression à la lettre, serait à la rigueur contradictoire. La connaissance constitue un monde qui est pour nous le monde : au delà, il n'y a rien. »

Ailleurs, à propos de *l'Essai sur les Éléments principaux de la Représentation* d'Octave Hamelin. « Rien n'existe ni n'est concevable hors de la pensée : l'idée même d'une chose qui ne serait que chose, posée ou conçue sans rapport aucun à une pensée est contradictoire, la faculté de penser, c'est la faculté même de poser des existences. » Enfin dans le dernier livre, relevons ces remarques caractéristiques : « Cinq arbres alignés ne sont cinq ou alignés que pour qui les compte ou les observe dans leur perspective, non si l'on considère ce qu'ils peuvent être en soi et sans relation pensée entre eux. »

L'univers du mécanisme rigoureux ne peut exister que par la pensée du savant qui le conçoit : car en lui-même, il s'émiette en une poussière d'éléments cosmiques, atomes, ions, vibrations ou rides spatiales, sans

lien ni consistance, sans quantité ni forme ni caractère assignable quelconque, car tous supposeraient pour se déterminer, des relations ou des mesures, et donc une conscience qui relie et qui juge. Qu'on ne s'étonne pas après cela que M. Parodi accepte le déterminisme, puisque celui-ci nous permettrait de prévoir, de mettre de l'ordre dans les apparences, de les coordonner : il est une condition de l'intelligibilité de l'univers.

Il est à noter qu'ici M. Parodi semble accorder moins à la contingence que son maître et ami Émile Boutroux, qui, réagissant contre les prétentions monistes d'un Taine, insistait à plaisir sur la part de l'hétérogène, du nouveau, de l'imprévisible dans le monde, en somme sur tout ce qui, dans la réalité, déborde les cadres de la raison. Pour notre auteur, plus kantien en ceci, la réalité n'est jamais saisissable en dehors de ces cadres. D'ailleurs ne laissons pas dire que ces cadres eux-mêmes sont peu à peu façonnés et comme forgés sous les coups [96] de l'expérience. La pensée de M. Parodi se séparerait sur ce point de celle de son compagnon de lutte, M. Brunshvicg, l'auteur du *Progrès de la conscience*, qui est aussi celui de la *Causalité physique et des Étapes de la philosophie mathématique*. M. Léon Brunshvicg est persuadé le premier que la philosophie tout entière consiste à mesurer l'originalité créatrice de l'esprit humain, opérant dans une autonomie absolue. Mais il admet dans la perception des « chocs » imprévisibles qui posent autant de problèmes à la raison. C'est à résoudre ces problèmes que s'attache la science positive, essayant toutes sortes d'hypothèses, multipliant les constructions. Par cette interposition nous sommes inclinés - par exemple en ce qui concerne notre conception de la causalité - à prendre des habitudes de pensée que nul n'aurait pu déduire a priori de la structure de la raison. Cette structure est elle-même en perpétuel devenir. Et c'est l'histoire seule, l'histoire des sciences qui nous révèle les moments de la vie de l'esprit.

Renonciation à laquelle ne saurait souscrire M. Parodi. Assouplissement qui lui fait l'effet d'un évanouissement. Si la raison porte le monde, elle doit avoir une charpente. Et cette charpente peut, aux yeux du chercheur, se découvrir progressivement : ce n'est pas lui qui la crée arbitrairement. « Si connaître c'est poser une vérité antérieure à la découverte que il en fais, c'est aussi poser implicitement des

principes, qui semblent les conditions nécessaires de son exercice (l'exercice de la pensée), ou si l'on préfère les lois nécessaires et a priori de la représentation. »

D'où il suit que rien qu'à réfléchir sur les conditions de l'explication scientifique la philosophie retrouve un objet propre : opérant ce « dédoublement critique » qui est caractéristique de la démarche de la pensée réfléchie, transformant en objet ce qui était sujet, elle se rend bien compte qu'aucune existence ne peut être posée sans le mouvement perpétuel d'une action spirituelle inépuisable. Cette activité environne, porte, soutient l'individu dans son effort de connaissances. Océan si l'on veut, pour reprendre la fameuse image de [97] Littré. Mais océan pour lequel ne nous manque cette fois ni la barque, ni la voile : puisqu'il est Esprit.



On voit ici le rationalisme de M. Parodi déboucher en un large idéalisme. Encore conviendrait-il de préciser la nature de cet idéalisme même. Car ce mot peut être pris en plus d'un sens. Il y a un idéalisme criticiste, de type kantien, qui nous présente le monde, projection de l'esprit, comme un système d'apparences bien liées. Il y a un idéalisme idéaliste de type hégélien, qui place au cœur des choses une pensée qui s'ignore et qui aspire à devenir consciente d'elle-même. M. D. Parodi nous paraît se proposer de passer du premier type au second. Ce n'est pas seulement dans le secret de l'esprit, c'est dans celui de la nature qu'il croit pouvoir nous faire pénétrer, en retrouvant l'esprit dormant dans le sein de la nature. Non content de développer à sa façon l'adage classique : *Esse est percipere - Esse est percipi*, d'où il résulte qu'il n'y a d'être que le perçu et le percevant, il observe que le perçu ne saurait être accessible au percevant si lui-même ne cachait pas une aspiration à la conscience, une tendance en marche vers la pensée, qui ne peut à son tour se concevoir sans quelque pensée embryonnaire. Toute connaissance suppose résistance ; elle suppose aussi sympathie. L'esprit refoule en quelque sorte hors de lui l'objet qu'il veut connaît-

tre et qui devient sa matière. Mais finalement il ne le comprendra que si l'objet lui est assimilable : c'est-à-dire s'il y a dans le donné quelque chose qui ressemble à l'esprit. Sur ce point comme sur plusieurs autres un rapprochement semble s'opérer entre la pensée de M. Bergson et celle de M. D. Parodi : il est prêt à adopter l'idée d'un élan vital dont les êtres sont traversés et par lequel ils sont comme poussés vers le haut, vers la lumière. Mais encore faut-il que cet élan implique dès l'abord sous une forme quelconque une pensée organisatrice, puisque seule la spontanéité d'une pensée impose une unité à une multiplicité, une continuité [98] en même temps qu'une direction à un mouvement. K. D. Parodi pousse très loin cette hypothèse : puisque abordant à son tour le fameux problème de la transmission de mouvement d'une boule de billard à l'autre, il admet que « ce que du dehors nous appelons un choc, c'est, en soi et du dedans, la fusion de deux spontanéités qui tantôt se contrarient et tantôt s'augmentant l'une de l'autre, aboutissent pourtant à une spontanéité nouvelle. » Et encore, dans la double révolution qu'accomplit la *terre*, il voit comme l'effet d'une mémoire *élémentaire d'impulsions* reçues en un lointain passé, c'est-à-dire la coexistence en un même mobile, en un même être, de tendances différentes. Ce qui revient à dire qu'on ne peut concevoir aucune existence sans lui prêter une pensée intérieure. « L'idéalisme apparaît comme se complétant et s'épanouissant naturellement en un spiritualisme universel. »

Nous comprendrons peut-être plus clairement la nature de cet idéalisme réaliste et spiritualiste à la fois, si nous le confrontons avec l'attitude de Descartes, - de ce Descartes dont le souvenir, invoqué par tant d'esprits qui se battent entre eux, va dominer, dit-on, notre Exposition. Descartes, plongeant dans le doute, reprenant pied dans le Cogito, maintient qu'en tout état de cause l'âme est plus aisée à connaître que le corps. Et c'est le point de départ de l'idéalisme moderne. M. D. Parodi, à son tour, témoigne sa reconnaissance pour *cette révolution* intellectuelle à l'auteur du *Discours de la Méthode*. Mais celui-ci s'établissant dans la pensée, en a comme projeté au dehors l'étendue, substance elle aussi, correspondant à une idée claire et distincte. Le monde de l'étendue va désormais être séparé du monde de la pensée comme par un coup de hache. Panser cette plaie béante, réparer les effets du coup de hache, ce sera la grande préoccupation de

la plupart des successeurs de Descartes. Et l'on sait que Leibniz en particulier surmontera le dualisme en démontrant qu'il y a de la morale partout comme de la géométrie partout, et en installant dans la multiplicité des êtres du monde des données de perception comme d'appétition. [99] Or, c'est du côté de Leibniz que penche décidément M. D. Parodi lorsqu'il s'efforce de passer non seulement du romantisme au rationalisme, mais du positivisme à l'idéalisme intégral. C'est parce que lui aussi met de la morale partout et partout de l'intelligence qu'il peut présenter la connaissance comme accord interne et développement d'une activité déjà en elle-même spirituelle, et dont l'esprit pressentait implicitement dès l'origine la forme achevée. Ce qui revient à dire que pour M. D. Parodi l'idéalisme ne consiste nullement à nier toute existence objective, mais à loger dans les objets des sujets en germe. Le besoin de systématiser et de comprendre le réel ne serait qu'une incompréhensible illusion, si ce réel n'était pas déjà en lui-même intelligible, s'il n'aspirait pas déjà de lui-même à se constituer en système.

En prêtant ainsi une âme aux choses, une aspiration vers la pensée à la vie, un élan vers la lumière aux êtres inconscients, le fils du dramaturge ne revient-il pas à son tour au péché mignon du romantisme, vitaliste par essence ? Du moins lui taille-t-il une part assez belle. Et de ce point de vue encore son œuvre peut être présentée comme un grand effort de conciliation synthétique : entre le rationalisme classique et l'idéalisme romantique il intervient, il apparaît porteur d'un magique rameau d'olivier qui serait révélateur du plus profond secret des choses.

[100]

[101]

Les maîtres
de la philosophie universitaire en France.
(1938)

VII

Psychologie et Philosophie

Henri Delacroix

[Retour à la table des matières](#)

Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, et comme tel chargé de besognes administratives qui deviennent de plus en plus lourdes, M. H. Delacroix trouve moyen pourtant de donner l'exemple d'une fécondité scientifique que rien ne ralentit : après avoir fourni à la psychologie trois études capitales sur la *Religion et la Foi*, sur la *Langage et la Pensée*, sur la *Psychologie de l'Art*, il a édité dans la « Nouvelle Encyclopédie philosophique » qu'il dirige, un ouvrage de synthèse sur les *Grandes Formes de la vie mentale* : et le voici qui publie dans le *Nouveau Traité de Psychologie* de G. Dumas, la section qui porte sur les opérations intellectuelles, la Croyance, la Raison.

Quelles tendances principales voit-on dominer dans ces travaux ? Vers quelle philosophie ce psychologue si informé nous amènera-t-il ? C'est ce que nous voudrions rechercher.

Au temps où M. Delacroix préparait l'agrégation, ses camarades de Sorbonne - Paul Lapie me l'a rapporté - le tenaient volontiers pour une tête métaphysique. D'autre part on admirait sa jeune érudition. On le savait très curieux, en particulier, des formes anciennes et modernes de la pensée mystique. C'est par un *Essai sur le Mysticisme en Allemagne* qu'il débute, essai bientôt suivi d'*Études sur les Grands Mystiques chrétiens*, qui sont à la fois psychologiques et historiques. Il s'y plaît à analyser les extases révélatrices, et à rappeler qu'elles n'excluent pas, contrairement à ce qu'on pourrait croire, la capacité d'action organisatrice.

Autre trait de notre auteur, et qui lui aussi date de loin : l'amour de l'art. Dès longtemps, M. H. Delacroix avait commencé [102] une collection de dessins qui demeure une de ses joies. Tout le long de sa vie, tableaux et musique ont été pour lui, non pas seulement repos et consolation, mais matière à réflexion, alimentation intellectuelle et morale.

Familiarité avec les mystiques, familiarité avec les artistes, capacité de participation aux deux mondes qui, chacun à sa façon, dépassent le monde de la matière, n'en était-ce pas assez, déjà, pour immuniser le jeune philosophe - lorsqu'il décide de se consacrer lui aussi à l'avancement de la psychologie comme science - contre cette sorte d'empirisme « épiphénoméniste », dédaigneux des idéologies et de la conscience même, où nombre de ses contemporains voyaient l'alpha et l'oméga de toute science positive ?



Comment il s'apprête à résister à ce courant, c'est ce qu'on peut apercevoir déjà dans ceux de ses livres qui sont des études analytiques, observant le fonctionnement de l'esprit dans ses œuvres, ou dans les instruments qu'il se forge pour œuvrer : l'art, la religion, le langage. On l'y voit répugnant à tout ce qui est effort d'explication du dedans par le dehors, du supérieur par l'inférieur, voire de l'individuel

par le social : cherchant du moins à nous convaincre que les explications de ce type ne sont pas les seules qui doivent entrer en ligne.

Dès le début de sa *Psychologie de l'art*, par exemple, il nous met en garde contre la tentation, séduisante, de réduire une fonction complexe à une fonction élémentaire : ainsi s'efforcera-t-on de faire sortir l'art du jeu, présenté lui-même comme une simple dépense d'énergie : ce qui serait une façon de ramener par un détour l'art dans la classe des faits biologiques élémentaires. En réalité, même quand le jeu devient autre chose qu'une dépense d'énergie en excès, même quand il est un préexercice plus ou moins méthodique, tendant à ordonner les fonctions qu'il met en action, il ne revêt pas les caractères propres de l'art. Celui-ci, avant tout, propose à l'admiration un produit extériorisé, une œuvre, et une [103] œuvre constituée par un ensemble harmonieux d'éléments un moment ou un aspect de la vie humaine vient s'enfermer dans cette forme. Elle fait vibrer en accord non seulement les sens, mais tout l'esprit. L'artiste doit donc, entre les sentiments et les images par lesquels il les veut exprimer, opérer une sélection, qui lui permettra une évocation. L'art se greffe donc si l'on veut, sur le jeu. Mais il n'en sort pas tout entier. « Les formes supérieures de la vie mentale s'ajoutent et se substituent, en les dépassant, aux formes inférieures, et l'on ne peut pas dire qu'elles en sortent par évolution historique, ni qu'elles en procèdent par nécessité logique ».

L'art est toujours construction. Et ses constructions supposent l'action organisatrice d'une pensée. En le démontrant par cent exemples, empruntés à la musique, à la poésie, à la peinture, M. H. Delacroix réagit contre les excès du vitalisme comme contre ceux du réalisme. L'esthétique vitaliste - pour laquelle son maître G. Séailles, J'auteur du *Génie dans l'art*, montrait de l'indulgence - a eu le mérite de réagir contre un académisme desséchant en rappelant que l'art sert la vie et s'en sert, qu'il offre aux forces spontanées de l'organisme l'occasion de se dépasser en se déployant. Mais il importe, en effet, qu'elles se dépassent, par l'intervention d'un principe d'ordre. L'art n'est pas pur jaillissement d'une fécondité bouillonnante. Pour canaliser les instincts, il faut toujours une pensée.

Une pensée qui ne se contente pas d'ailleurs de reproduire la nature, ni de sympathiser avec elle. Pas de tableau, a fortiori pas de symphonie, pas de roman non plus qui soit décalque, reproduction pure et simple des choses. La formule d'Amiel, transposée, est vraie surtout de l'œuvre d'art, et de toute œuvre d'art : un « paysage » est un état d'âme. Et parce qu'il est un état d'âme, il est un choix. La nature ne nous fournit pas de donnée esthétique toute faite, que nous n'aurions qu'à accepter passivement, comme si nous n'étions que miroir.

Vainement invoquerait-on ici, pour venir au secours du réalisme, la « sympathie symbolique », cette *Einfühlung* sur laquelle les travaux de M. Victor Basch, en France, ont si [104] souvent attiré l'attention. Je m'enveloppe en grondant dans un nuage, je me dresse et me cabre triomphal dans les vagues, écrit M. Vixcher. Le contemplateur s'incarne et s'oublie dans les choses comme dans les êtres. Oui, mais ici encore il faut observer que ce n'est pas n'importe quel être, ni n'importe quelle chose qui me fournit l'impression esthétique. Pour qu'une expression devienne esthétique en effet, un travail reste nécessaire dans lequel une pensée manifeste sa puissance propre. L'art n'est pas imitation des choses ; il est « actualisation d'esprit ».

Mais les formes dans lesquelles l'esprit s'actualise pour construire le beau, si elles ne lui sont pas imposées par la nature, ne lui seraient-elles pas suggérées par la société ? Nous rencontrons ici la thèse sociologique contre laquelle M. Delacroix va avoir à défendre, sur plus d'un terrain, les positions propres de la psychologie. Que les groupements humains inclinent les artistes vers certains sujets, leur demandent pour certains sentiments une expression exaltante, il est loin de le méconnaître. M. Moret signale l'influence exercée par l'évolution historique de l'Égypte sur la sculpture et le dessin. M. M. Alfred et Maurice Croiset montrent dans le drame antique un produit caractéristique de la cité grecque. M. Mâle voit les conceptions théologiques et sociales du moyen-âge s'inscrire sur les portails et les vitraux des cathédrales. D'accord. Mais suggérer le sujet ce n'est pas commander les thèmes, ni surtout dicter le style. Il y a là tout un ordre de faits qui tient plus au progrès de la technique qu'à l'évolution générale de la société. Il y a une vie propre de l'art, indépendamment de la vie collective. Et ce que cette vie propre révèle le plus clairement, ce sont

les efforts de l'esprit pour répondre à des besoins de contemplation qui ne sont ni matériels, ni sociaux, pour créer enfin un monde de valeurs où l'humanité, donnant à ses facultés une satisfaction qui les harmonise, se sente chez elle.

Cette même volonté de défendre l'autonomie de la psychologie contre un sociologisme qui, tendant à expliquer le dedans [105] par le dehors, ne serait qu'un rajeunissement de l'empirisme, on le retrouverait dans les études approfondies que M. Delacroix consacre aux rapports du Langage et de la Pensée. Là encore, là surtout, il se garderait de nier que le développement des langues trouve son explication dans la société. A M. Meillet, à M. Vendryès, à M. Brunot continuant chez nous la tradition de De Saussure, il accorde que la langue est le fait social par excellence. Elle est communication, communauté. On peut dire qu'elle est l'expression d'une volonté collective, imposant aux sujets parlants un système fortement organisé d'habitudes linguistiques, sur lesquelles retentissent d'ailleurs toutes les transformations, unifications ou différenciations des groupements humains. A ce point de vue, c'est surtout en matière de linguistique que le psychologue doit remercier la sociologie d'avoir forcé à penser dorénavant les faits psychologiques « selon la dimension sociale. »

Ce n'est pas à dire qu'il doive, même sur ce terrain, renoncer aux analyses qui lui sont propres. Il lui appartient de mettre en lumière les conditions non seulement organiques, mais intellectuelles qui rendent possible l'institution de cette technique spéciale qu'est la langue. Les sociétés animales y sont-elles parvenues ? On tombe d'accord que non. C'est donc qu'il apparaît dans le règne humain des possibilités d'action qui ne se retrouvent pas ailleurs. Possibilités d'action elles-mêmes liées aux capacités d'une pensée. « Il y a un esprit humain », répète avec insistance M. Delacroix. Et sa charpente soutient ce qu'il y a d'universel dans les langues. Analyser et recomposer, épinglez les concepts sur les mots, suivre à l'aide de l'enchaînement des symboles, le déroulement d'un raisonnement, autant de fonctions logiquement antérieures au langage : il peut aider à leur développement ; il n'explique par leur existence. L'Acquisition, aime à dire notre auteur, ne rend pas compte de la Constitution.

La même attitude se retrouve dans les réflexions de M. Delacroix sur la religion et la foi : défiance à l'égard de toutes les [106] formes d'empirisme évolutionniste, fût-ce la forme sociologique.

Certes, sur ce terrain surtout, il reconnaît que les travaux qui mettent en lumière les effets dus, en matière de croyances, à la pression des groupes, ont rendu les plus signalés services. Ici surtout on ne saurait se dispenser d'envisager les choses « selon la dimension sociale ». Il ne paraît pas douteux que la fortune politique d'un peuple explique au moins en partie - comme M. Maspéro et M. Moret l'ont signalé dès longtemps pour l'Égypte - la constitution du Panthéon divin où les dieux se partagent les fonctions. La construction et les modifications des dogmes sont en rapports plus ou moins directs avec les institutions des communautés : « la théorie de la satisfaction d'Anselme a un caractère juridique et n'est possible qu'à un certain moment de l'histoire du droit ». Même les effusions des mystiques, celles d'une Sainte-Thérèse les premières, se développent comme dans les marges des Bibles, elles s'appuient sur un « discours religieux », elles subissent l'influence d'une tradition théologique liée à son tour à une organisation hiérarchique.

Est-ce à dire que tout dans la religion s'explique par la société ? On pourrait le croire à lire les démonstrations fameuses que tente Émile Durkheim dans les *Formes élémentaires de la Vie religieuse*. En analysant de près les causes et les conséquences des croyances totémiques dans les sociétés australiennes, il pense rencontrer, sous des formes embryonnaires tous les éléments constitutifs des religions : croyances qui sont en même temps des consignes, rites communiels, propitiatoires ou piaculaires, qui sont jetés comme des ponts sur l'abîme ouvert entre le monde profane ou le monde sacré. Ces représentations collectives douées d'une autorité prestigieuse ne sauraient s'expliquer ni par la constitution de l'individu, qu'elles dominent, ni par celle de la nature extérieure qu'elles dépassent. Il faut pour en comprendre la puissance, évoquer ce surplus d'énergies spirituelles qui naît de la réunion des individus, l'effervescence qu'elle produit, l'exaltation qu'elle entretient par la vertu de cette « électricité [107] contagieuse » dont parlait déjà Schlegel à Benjamin Constant. Si bien qu'au bout du compte, lorsque les sociétés adorent les grands êtres où se personni-

fient les forces engendrées par ces fièvres, on pourrait dire qu'elles s'adorent elles-mêmes : elles deviennent les desservantes de leurs créatures.

M. Delacroix admire à son tour l'audace, la fécondité de cette thèse. Mais il ne peut accorder qu'elle épuise tout le réel. S'il a montré lui-même par une analyse très poussée des *revivals* du pays de Galles, ce que l'excitation de groupes en délire ajoute aux sentiments religieux, il maintient que pour rendre compte de la formation des religions proprement dites, il faut quelque chose de plus solide que ces élans ou poussées éphémères. Il faut derrière la société en effervescence la société organisée, et derrière la société organisée une pensée organisatrice, capable de juger, de dépasser, d'idéaliser les réalités qu'elle constate. « Ce n'est pas la société réelle, c'est l'idée de la société, c'est la société idéale en qui on a foi, qui au cœur de chaque homme travaille à former les religions ». Ce qui revient à dire que, en matière de religion, comme en matière d'art ou de langage, il faut pour comprendre quelque chose à la formation et au développement des institutions, retrouver sous la société, l'humanité.

Que si d'ailleurs l'action enveloppante et exaltante du groupe pouvait en effet, à la rigueur, expliquer certaines formes de la foi, comme la « foi implicite » - correspondant à ce que Renouvier appelait le vertige du conformisme - il en est d'autres comme la « foi confiance » du protestant, ou la « foi raisonnante » chère à nombre de catholiques, qui supposent la mise en œuvre de fonctions diverses que seule l'analyse psychologique est capable d'atteindre. Est-ce l'observation, si attentive fût-elle, des cérémonies en usage chez les peuples primitifs qui nous renseignerait sur les différents types de croyants plus ou moins rationalistes qui cherchent à mettre d'accord les traditions de la religion avec les exigences, de leur intelligence ? Ici il faut que les dogmes eux-mêmes subissent « l'épreuve de la solitude ». Et rien, si nous voulons nous représenter la complexité de la vie religieuse, ne peut nous dispenser de nous pencher sur le puits intérieur.



Dans ses ouvrages de synthèse, M. Delacroix va défendre plus fermement encore la même attitude.

Lorsqu'il s'efforce de faire comprendre les formes supérieures de la vie intellectuelle, il rencontre encore une fois en face de lui la thèse sociologique. Car c'est à la raison même que celle-ci s'est attaquée. Ce n'est pas seulement dans les rites et les consignes, c'est dans les concepts, dans les principes, dans les catégories mêmes qu'il croit voir œuvre sociale. Si les hommes ont appris à classer, n'est-ce pas à l'école des groupes entre lesquels ils se divisaient eux-mêmes ? En ce sens, l'espèce est fille du clan. D'une façon plus générale ce sont les exigences de la vie sociale qui amènent les hommes à poser, pour dominer le tumulte de leurs impressions sensibles, des idées ordonnatrices. Et c'est sur les notions de cause ou de substance, telles qu'elles sont impliquées dans les croyances collectives, que s'affirme leur réflexion spéculative, génératrice des systèmes philosophiques.

M. Delacroix s'efforce de dégager, dans une sorte de bilan, la part de vérité contenue dans cette théorie. Il reconnaît que la vie commune exalte les puissances individuelles : l'individu en société fait des choses qu'il ne ferait pas isolé. D'autre part, nul ne niera que la société agisse comme puissance conservatrice, gardienne des acquisitions antérieures : en ce sens il est permis de parler de représentations qui préexistent à l'individu, s'imposent à lui et lui survivent. Enfin on peut soutenir que jusqu'à un certain point la structure sociale se reflète dans la pensée des individus. Témoin le langage et les étroits rapports de ses formes avec les groupements différenciés, comme M. Meillet l'a magistralement démontré. « Il y a du reste des conditions sociologiques de la raison, en ce sens que le développement de la raison qui aboutit à la science, la prise de possession de la raison par [109] elle-même paraît liée à certaines formes de vie sociale, à certaines conditions historiques, sans que du reste on ait encore réussi à dégager ces conditions. »

En dépit de ces concessions, M. Delacroix refuse de donner gain de cause au sociologisme contre le rationalisme. Car le sociologisme est encore à ses yeux une manière d'empirisme, qui tâche à expliquer en effet le dedans par le dehors, le complexe par le primitif, les faîtes par les assises. Tendance contre laquelle toute l'œuvre de M. Delacroix proteste : puisqu'il va jusqu'à dire que l'intelligence est un « fait premier », une structure donnée, que l'existence du monde extérieur suppose, bien loin qu'elle la crée. Et sans doute, il ne veut pas pour autant tout concéder au rationalisme classique. Il n'admettrait pas volontiers qu'il y a dans l'esprit un système de principes, donnés tout faits, que l'expérience sensible ne ferait que découvrir, comme le flot qui bat la rive déchausse le roc. Non, ce que le flot découvre ici, il le polit, il contribue à le façonner. Il apparaît ici une sorte de collaboration continuée de l'histoire et de la nature (et par conséquent aussi de la société et de la personne) dont M. Delacroix, comme M. Léon Brunschvicg, escompte les effets sans pouvoir en préciser les conditions. Il maintient, en tout cas, qu'un esprit humain est donné au moins en puissance, et que préexiste aux acquisitions une constitution, elle-même incarnation d'un élan qui n'est pas seulement un élan vital, tendant à l'action, mais une volonté de comprendre, un effort vers il intelligence.



D'où les précautions que prend M. Delacroix contre les ambitions d'une autre doctrine à la mode : le pragmatisme. Vouloir expliquer l'esprit jusque dans ses fonctions supérieures par les exigences de l'action, par l'adaptation de l'intelligence aux besoins, tant personnels que sociaux, traduits par la sensibilité, l'entreprise est tentante. Et elle a donné lieu depuis William James aux plus brillantes variations, qui [110] mettent utilement en lumière plus d'une réaction subtile de la pratique sur la théorie. M. Delacroix n'admettra pas pourtant que la pensée naisse de l'action, ni qu'elle soit toute utilitaire. Car l'action elle-même, qu'il s'agisse de chasse ou d'architecture, est autre chose qu'un déclenchement automatique de mécanismes préformés. Elle suppose un effort d'adaptation de moyens à des fins, qui est déjà une

forme élémentaire, la forme sensori-motrice de l'intelligence. Notons d'ailleurs que l'homme est loin de se borner à essayer de s'adapter au réel ; à ce qui n'est pas, l'homme est aussi capable de s'adapter. Et de là toutes sortes de constructions qu'on ne saurait traiter en illusions négligeables : l'intelligence est « la capacité de construire du technique, et d'opposer des habitudes à des habitudes ; la capacité de déborder le donné par le construit ».

Dira-t-on que par les techniques mêmes qu'elle crée l'intelligence est secondée, orientée dans son développement ? Qu'elle est comme façonnée par les instruments qu'elle construit, à commencer par le langage, à continuer par le microscope ou la balance de précision ? Là non plus, l'influence n'est pas niable, mais elle est loin d'être unique et de tout expliquer. La technique est le début de toute science. Soit. Mais d'abord les manipulations qui réussissent, bien loin d'être le produit d'un instinct automatique, le résultat d'un tâtonnement aveugle, supposent pour la plupart une activité mentale assez complexe : on ne construit pas une barque sans calcul. Une capacité de discernement et de synthèse est déjà en action dans toute « mentalité primitive » appliquée aux problèmes posés par la vie. La science serait vite arrêtée si l'esprit n'obéissait qu'aux ambitions utilitaires, tôt satisfaites, de la technique. Pour connaître scientifiquement les choses, il faut les observer avec désintéressement, avec renoncement. M. Delacroix reprend ici la remarque d'Alain sur l'astronomie. « Il n'y aurait jamais eu d'astronomie si nous avions pu mettre la main au système solaire et y changer quelque chose. La grande leçon de l'astronomie est qu'il faut contempler astronomiquement tout. » La science ne dépend plus du savoir [111] faire, mais du savoir penser, du savoir deviner. Physique est née d'astronomie et non d'industrie.

Ainsi M. Delacroix est amené à refouler à son tour cette forme, de pragmatisme qu'Alfred Espinas avait lancée dans *ses Origines de la technologie* et qui a repris faveur de nos jours, semble-t-il, sous la double influence du bergsonisme et du marxisme - celle qui accorde à l'outil, à l'outillage, la faculté, non seulement de déposer son empreinte sur les idéologies, mais de modeler à sa façon l'Intelligence elle-même.

Contre toutes ces tendances - le pragmatisme comme le sociologisme - M. Delacroix éprouve le besoin de défendre l'indépendance, l'autonomie, l'autorité de l'intelligence. À ses yeux, cette énergie capable de synthèse créatrice dont l'œuvre originale, commencée dès la perception, se poursuit dans la spéculation philosophique comme dans l'observation scientifique, et dans les compositions de l'esprit comme dans l'élaboration des dogmes religieux, n'est pas seulement ajustement, elle est excès et surplus. Elle est faite pour les grandes « aventures » fécondes. Elle n'est pas la vie dans son adaptation à la matière : elle est la vie dans son émergence, dans sa puissance créatrice d'un monde mental, la vie qui se dépasse, se surmonte, se sublime.

Il convient donc de maintenir, contre toutes les théories psychologiques qui inclinent vers l'empirisme, à plus forte raison contre celles qui restent attachées au matérialisme, non seulement la réalité éclatante, mais le prix supérieur de la conscience. C'est ce que M. Delacroix affirme dans une page qu'il faut citer : on y sentira passer une sorte de lyrisme contenu.

« La Conscience n'est pas un reflet : elle marque un ni supérieur d'activité. L'épiphénoménisme se trompe. Un fait de conscience n'est pas de même structure, de même niveau qu'un phénomène inconscient. Si les échelons supérieurs de la vie mentale entrent en jeu, c'est signe que les mécanismes inférieurs sont insuffisants. Une active adaptation est requise. La conscience apparaît. Quand ce motif de stimulation et de réaction disparaît, la conscience s'obnubile et se dissocie.

[112]

Elle est de l'ordre de la création, de l'invention et de la vie. Elle est une floraison merveilleuse, un aspect inédit de la vie de l'Univers.

Elle n'est donc pas, comme l'ont cru tant de philosophes, une lumière qui s'allume pour éclairer l'action. Elle est l'action même, l'énergie qui s'y déploie, la construction qui la supporte,

toujours en remaniement, toujours prête à de nouvelles superstructures...

Il en est de la conscience à l'égard de ses conditions comme de la vérité à l'égard de la réalité. Le monde de la réalité n'est pas le monde de la vérité : il n'en est que la condition. La vérité est une position fonctionnelle de la pensée vis-à-vis de la réalité qu'elle s'assimile peu à peu. L'activité spirituelle de l'homme déborde ce qui est par ce qui n'est pas et s'ouvre tout le champ du possible.

La conscience est le degré suprême de la réalisation de soi, à tous ses degrés et à tous ses étages. L'homme surpasse le monde et y ajoute. Il l'enveloppe et le contient s'il y est enveloppé et contenu. La science même, qui semble opposer l'Univers à l'homme ou même réduire l'homme à l'Univers, n'est qu'une partie de l'homme. La qualité surmonte, dépasse et enveloppe la quantité. Le monde est dans l'homme. D'où la dignité éminente de la conscience, la valeur suprême de tous les problèmes qu'elle pose, le caractère imprescriptible de sa signification. »

L'esprit apparaît donc, en dernière analyse, comme l'achèvement de la nature. Mais cela même suppose que la nature soit esprit en puissance, en aspiration. Leibniz et Hegel avaient raison : le monde est de la nature de l'âme. « Le monde réel c'est la conscience déjà, au moins sous la forme d'aspiration à des niveaux supérieurs de conscience. » L'esprit pose avant soi ses assises : il se construit, il se conquiert progressivement.

Vastes perspectives. Elles nous rappellent que chez M. Delacroix, sous le psychologue, le philosophe subsiste et un philosophe « idéaliste ». Il trouve moyen de continuer chez nous, en même temps que la tradition de Ribot, celle de Lachelier et de Ravaisson.

Fin du texte