

Léon BRUNSCHVICG

Membre de l'Institut, (1869-1944)

(1954)

# ÉCRITS PHILOSOPHIQUES

Tome second

*L'orientation du rationalisme*

Textes réunis et annotés

par Mme A.-R. Weill-Brunschvicg et M. Claude Lehec

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière  
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec

Courriel: [rtoussaint@aei.ca](mailto:rtoussaint@aei.ca)

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: [http://www.uqac.ca/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/](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, Chomedey, Ville Laval, Québec. Courriel: [rtoussaint@aei.ca](mailto:rtoussaint@aei.ca)

à partir de :

À partir du livre de

Léon Brunschvicg (1869-1944),  
Philosophe français, Membre de l'Institut,

**Écrits philosophiques. Tome second: L'orientation du rationalisme.**

Textes réunis et annotés par Mme A. R. WEILL BRUNSCHVICG et M. Claude LEHEC. Paris : Les Presses universitaires de France, 1954, 337 pp. Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

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

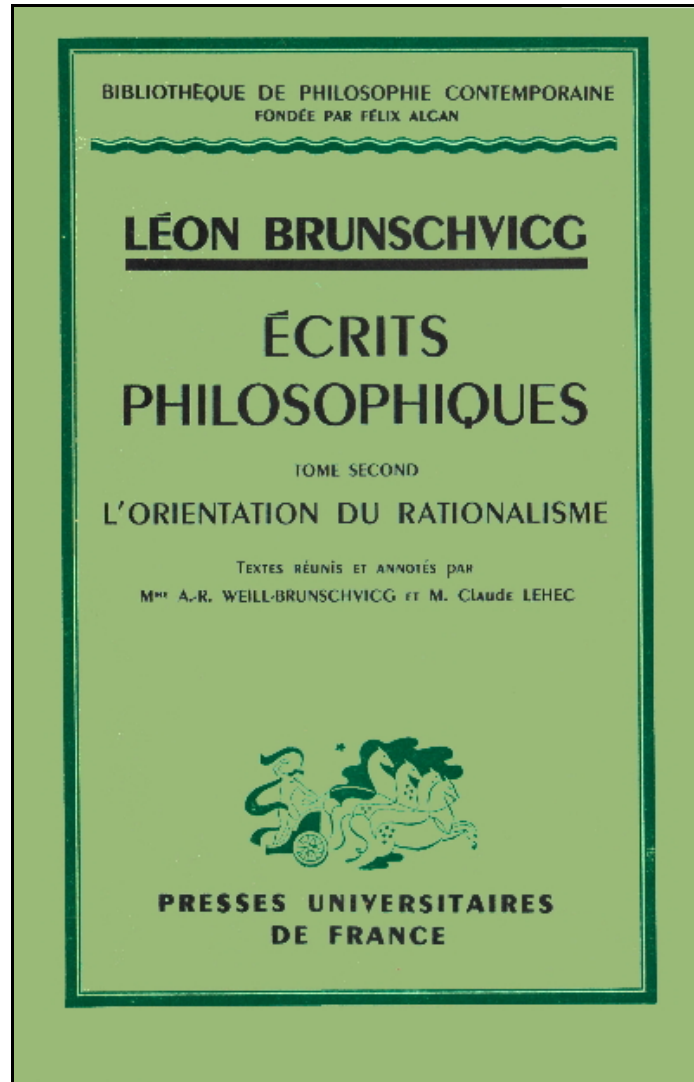
Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 26 décembre 2009 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Léon Brunschvicg (1869-1944),  
Philosophe français, Membre de l'Institut

Écrits philosophiques.  
Tome second: L'orientation du rationalisme.



Textes réunis et annotés par Mme A. R. WEILL BRUNSCHVICG et M. Claude LEHEC. Paris : Les Presses universitaires de France, 1954, 337 pp. Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine.

OUVRAGES DE LÉON BRUNSCHVICG  
AUX PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

**Collection « Bibliothèque de Philosophie Contemporaine » :**

*La modalité du jugement*, 2e éd., 1 vol. in-8°.

*Introduction à la vie de l'esprit*, 5e éd., 1 vol. in-16. *L'idéalisme contemporain*,  
2e éd., 1 vol. in-16.

*Les étapes de la philosophie mathématique*, 3e éd., 1 vol. in-8°.

*L'expérience humaine et la causalité physique*, 3° éd », 1 vol. in-8°.

*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 vol. in-8°.

*De la connaissance de soi*, 1 vol. in-8°.

*La raison et la religion*, 1 vol. in-8°.

*Héritage de mois, héritages d'idées*, 2e éd., 1 vol. in-8°.

*Écrits philosophiques*, Tome premier, *Descartes - Spinoza - Kant*, 1 vol. in-8°.

**Collection « Nouvelle Encyclopédie Philosophique » :**

*Les âges de l'intelligence*, 4e éd., 1 vol. in-16.

**Collection « Maîtres de la Littérature » :**

*Pascal*, 1 vol. in-8°.

*Descartes*, 1 vol. in-8°.

**Collection « Philosophie de la Matière » :**

*La philosophie de l'esprit*, 1 vol. in-16.

*De la vraie et de la fausse conversion*, suivi de *La querelle de l'athéisme*, 1 vol.  
in-16.

AUX ÉDITIONS DE LA BACONNIÈRE

**Collection « Etre et Penser » :**

*Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, 1 vol. in-16. *L'esprit européen*, 1  
vol. in-16.

A LA LIBRAIRIE HACHETTE

*Pascal, pensées et opuscules*, 20e éd., 1 vol. in-16.

*Pascal, oeuvres complètes* (avec la collaboration de Pierre BOUTROUX et de Félix, GAZIER), 14 vol. in-8°.

A LA LIBRAIRIE PLON, NOURRIT & Cie

**Collection des « Problèmes d'aujourd'hui » :**

*Un ministère de l'Education nationale*, 6e éd., 1 vol. in-16.

AUX ÉDITIONS DE MINUIT

*Agenda retrouvé*, 1 vol. in-16.

A LA LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE VRIN

**Collection « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie » :**

*Blaise Pascal*, 1 vol. in-8°.

# Table des matières

## I

### L'orientation du rationalisme Représentation, concept, jugement

Première partie. Représentation et concept

- A. La synthèse hamelinienne
- B. Les origines de l' « essai »

Deuxième partie. Positivisme ; intuitionisme ; mysticisme

- A. Positivisme
- B. Intuitionisme et mysticisme

Troisième partie. L'idéalisme critique

Notes bibliographiques

## II

Les fonctions de la raison

Histoire et philosophie

Sur les rapports de la conscience intellectuelle et de la conscience morale

Vie intérieure et vie spirituelle

La notion de liberté morale

Notes bibliographiques

## III

Sur la philosophie d'Ernest Renan

Notice sur la vie et les travaux de M. Jules Lachelier

La philosophie d'Émile Boutroux

L'expérience morale selon Rauh

Le bergsonisme dans l'histoire de la Philosophie

M. Henri Bergson, lauréat du Prix Nobel

La vie intérieure de l'intuition

Notes bibliographiques

## APPENDICES

- I. [L'intelligence est-elle capable de comprendre ?](#)
- II. [L'idée de la raison dans la philosophie française](#)
- III. [Centenaire de la naissance de J. Lachelier](#)
- IV. [25e Anniversaire de la mort de Frédéric Rauh](#)



Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

# I

## L'orientation du rationalisme <sup>a</sup>

### Représentation, concept, jugement

[Retour à la table des matières](#)

Le très bel ouvrage de M. Parodi : La philosophie contemporaine en France, a un sous-titre, Essai de classification des doctrines, qui est une allusion manifeste à l'Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques. L'auteur donne à entendre par là qu'à l'exemple de Renouvier il fera fond sur des principes généraux afin, sinon de juger définitivement des mouvements de pensée dont on ne peut décider s'ils ont atteint déjà leur terme, du moins de poser, en cours de route, des questions précises et redoutables.

En ce qui nous concerne, après avoir résumé avec la plus bienveillante pénétration les Etapes de la philosophie mathématique, caractérisées comme l'expression d'un « positivisme idéaliste », M. Parodi écrit la page suivante que nous prenons la liberté de reproduire :

---

<sup>a</sup> Article de la *Revue de métaphysique et de morale*, t. XXXII, juillet 1920, pp. [261]-343.

« De ce positivisme idéaliste peut-on se satisfaire pleinement ? Et tout d'abord, les problèmes classiques d'interprétation qu'ont soulevés les postulats ou les résultats de la science sont-ils vraiment résolus, ou plutôt supprimés, par cela seul qu'on en a lumineusement montré et la nécessité et la fécondité techniques ? Les problèmes du fini et de l'infini, du continu et du discontinu, de l'espace et du nombre, et de leur signification objective, ont-ils cessé pour autant de s'imposer à la réflexion ? Le problème même de la nature du réel dans son rapport aux mathématiques s'évanouit-il, et l'homme peut-il renoncer à se demander d'où vient qu'il a toujours pu jusqu'ici trouver le biais par où les phénomènes se découvrent maniables au géomètre ou à l'algébriste ? Écarter ces problèmes, n'est-ce pas comme une renonciation à vraiment comprendre la nature, et à vraiment comprendre l'esprit ? M. Brunschvicg a sans doute raison de vouloir faire éclater les cadres d'un rationalisme étroit qui se donnait à l'avance une raison toute faite, un système clos de catégories, où l'activité spirituelle se trouvait, une fois pour toutes, emprisonnée. On peut admettre qu'il est chimérique et absurde de vouloir, à l'avance, tracer à l'esprit sa route future : mais, si le philosophe doit renoncer à devancer l'expérience, ne peut-il pas s'essayer à la repenser autrement qu'en simple historien des sciences ? Lui sera-t-il interdit de s'efforcer d'en découvrir, au moins après coup, la logique intime et la nécessité intelligible, en un seul mot, d'en dégager la loi ? Si l'on se résigne à avouer que quelque chose reste par essence obscur et comme imperméable à l'esprit, et dans la nature, et dans l'esprit lui-même, de l'idéalisme rationnel ne retombe-t-on pas à une sorte d'agnosticisme ? N'est-ce pas la porte ouverte, en même temps qu'au positivisme grossier d'une part, de l'autre à toutes les variétés de l'intuitionisme, voire du mysticisme ? La pensée contemporaine doit-elle définitivement reculer devant la tâche d'une systématisation proprement philosophique de la nature ? » (p. 430).

À ces questions, M. Parodi lui-même donne une réponse, ou plutôt il la trouve dans le chef-d'oeuvre d'Octave Hamelin : Essai sur les éléments principaux de la représentation. Cet Essai, où se trouverait surmontée « la difficulté fondamentale... qui arrête la hardiesse constructive de M. Brunschvicg..., où le rationalisme s'affirme, intransigeant, entier, avec un souci tout français de pleine clarté et de sincérité intellectuelle », attesterait « un renouvellement de l'idéalisme », et tracerait la voie où M. Parodi souhaite que s'engage à l'avenir la spéculation.

Il est difficile de poser avec plus de netteté et plus d'autorité le problème de notre destinée spirituelle ; et c'est pourquoi je me risque à présenter quelques remarques sur ce sujet.

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## Première partie

---

### Représentation et concept

[Retour à la table des matières](#)

Tout d'abord et pour couper court à toute méprise, je crois qu'il importe d'en finir délibérément avec la métaphore de la construction, qui a hanté et troublé tant de générations de métaphysiciens, à commencer par Fichte et par Hegel.

Pour le rationalisme, qui répugne à se payer de métaphores, la « hardiesse constructive » ne devient une vertu, plus exactement elle ne commence à exister, qu'à partir du moment où l'architecte parvient à se mesurer effectivement avec les matériaux dont il a dû prévoir la résistance. Ce n'est pas la beauté du plan, c'est l'épreuve de la solidité, qui permet de définir une construction comme telle. Tant que le philosophe est réduit à lutter avec des mots contre des mots, il est hors d'état, par le seul jeu des concepts, de décider s'il esquisse seulement un édifice de rêve ou s'il est capable de prendre contact avec la réalité concrète et d'en saisir la structure intime.

D'où cette conséquence : lorsqu'on se propose de comparer deux types d'idéalisme, l'un, « renouvelant... les plus profondes et imposantes constructions de la métaphysique allemande du siècle dernier », l'autre, cherchant par l'effort de la réflexion critique à dégager de tout élément représenté la notion du sujet pur, on n'a pas le droit de postuler dès l'abord, et par le seul exposé de leurs programmes, que le premier réussit là où le second aurait échoué, comme si l'un avouait la même ambition architecturale que l'autre, comme si celui-là disposait d'un pouvoir réellement efficace pour trancher des questions que celui-ci laissait sans solution. Entre les deux idéalismes-

mes, la différence ne serait pas quantitative, de plus en moins. Elle est radicale ; car elle touche au rythme même de la pensée. On est en présence de deux formes de spéculation, divergentes et incompatibles, entre lesquelles il est obligatoire de se prononcer, en faisant connaître de son mieux les raisons qui commandent le choix.

## A. - LA SYNTHÈSE HAMELINIENNE

[Retour à la table des matières](#)

De notre admiration, de notre attachement pour la grande mémoire d'Hamelin, nous ne pouvons fournir d'autre preuve que de livrer, en une entière liberté de jugement, notre appréciation sur la portée et les origines de *l'Essai*.

En un sens, la philosophie d'Hamelin, comme la philosophie de Renouvier, a bien la psychologie pour centre. C'est de là qu'elle part pour produire une nouvelle esquisse de *Monadologie*, une ébauche de théologie, qui d'ailleurs, n'offrant à la raison que du probable, doivent demeurer objets de croyance. Mais l'originalité d'Hamelin consiste à établir entre la psychologie et la logique une liaison dont Renouvier ne se souciait pas, et si étroite, à vrai dire, que la psychologie apparaît comme le complément de la logique. La conscience attend, pour figurer dans *l'Essai*, d'être appelée à son rang ; antérieurement, « au-dessous de la conscience <sup>1</sup> », il y a place pour une matière que la perception ou la science auront à faire rentrer dans des cadres tracés *a priori*. Au lieu de restreindre son horizon à l'investigation des actes effectifs de la pensée, tels qu'ils se présentent réellement à la conscience de l'homme, le philosophe devra découvrir au delà, ou plus exactement en deçà, du jugement, le monde des rapports, qui en est spécifiquement et numériquement distinct. « Sans doute, écrit Hamelin, cela seul est vraiment semblable que je sais être semblable et la similarité n'est pas seulement un rapport, c'est un jugement. Mais il faut bien que l'abstraction, cette abstraction dont nous travaillons ici même à fonder la légitimité, isole les deux moments. Ce que je déclare semblable est semblable parce que je le déclare tel et je le déclare tel parce qu'il l'est. Cette simultanité et cet accord de la matière et de la for-

---

<sup>1</sup> P. 320 : « Le mot de concept dont nous usons ici comme d'un synonyme du mot d'essence, ne signifie pas le concept conscient, mais seulement celui qui est d'un degré au-dessous de la conscience, celui qui est pur objet sans savoir encore se poser pour tel. »

me est du moins constant dans la pensée normale. Il est impossible, encore une fois, d'y séparer l'opération du contenu sur lequel elle porte. Ce contenu d'ailleurs est lui-même, cela va de soi, de la pensée, dans le sens où l'objet de la pensée même pris en soi est encore de la pensée » (p. 180).

Créer de toutes pièces cette idée de la pensée qui précédera la pensée véritable et là justifiera comme vraie, telle est la tâche que s'impose Hamelin. Programme qui a l'attrait d'une entreprise héroïque, programme toutefois décourageant et même stérilisant, s'il donnait à craindre que la raison humaine ne possédât aucun instrument qui lui offrît une chance de parvenir à une solution effective, tout au moins d'espérer qu'il fût possible d'en approcher peu à peu.

Il faut prendre garde, ici, à l'équivoque, difficilement évitable, que comporte le langage de *l'Essai*. La relation du rapport au jugement dans un système constructif n'est nullement comparable à celle que le rationalisme classique conçoit entre l'abstrait et le concret. Les rapports fondamentaux qui dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* ou dans *l'Analytique transcendantale* soutiennent l'oeuvre de l'activité connaissante, sont obtenus par une méthode de régression qui remonte du *conditionné* au *conditionnant*, en suivant l'ordre de la réflexion analytique. Or, la référence au processus de l'analyse ne saurait plus convenir dans *l'Essai sur les éléments principaux de la représentation*. Parmi les divers usages qui peuvent y être faits de la synthèse, un sens reste constant, et qui est la clé des autres. La synthèse, en tant qu'elle s'oppose à l'analyse, est à l'égard de l'analyse une réalité antérieure et indépendante. « Le point où la synthèse s'achève est celui où l'analyse commence » (p. 445). Dire que les rapports sont ou matériaux ou produits d'une synthèse constitutive de l'être, c'est dire qu'ils ne sauraient être, au sens psychologique ou critique du mot, des abstractions, susceptibles d'être dégagées par l'analyse, qu'il y a lieu de les considérer, dans l'ordre de la synthèse, comme des objets pris en soi.

De là résulte entre la fonction du philosophe et la fonction du savant une opposition radicale qui permet une démarcation tout à fait nette. Ce qui peut se vérifier « scientifiquement, c'est-à-dire par des méthodes définies » (p. 295), cela naît de l'expérience, et demeure restreint au domaine de l'observation. Au contraire, la philosophie consisterait dans une synthèse par laquelle les concepts essentiels sont déduits, construits ou simplement amenés à leur rang, mais toujours avec une exclusion explicite de tout recours à l'expérience.

Sous ce régime de séparation, il importe assez peu au philosophe que le savant, satisfait de vérifier les lois de la nature à l'aide de ce que Hamelin appelle ses méthodes définies, se désintéresse de la dialectique a priori. Il convient seulement que le philosophe se montre, à ses propres yeux, capable d'accomplir la tâche qu'il s'est réservée. Et, ici, l'alternative posée par ce rationalisme intégral, en vertu de son intégralité, apparaîtra d'une évidence telle qu'elle ne laisse guère de place à l'échappatoire : d'un tel idéalisme il faudra dire, ou qu'il est pleinement achevé ou qu'il n'a pas même commencé d'exister. La description d'une dialectique simplement possible n'est rien d'autre qu'une supposition verbale : la synthèse a priori ne saurait, sans avoir fait la preuve de sa propre réalité, être promue à la dignité d'un processus rationnel.

Or, autant il est impossible d'échapper à cette façon de poser le problème, autant il est difficile de se soustraire à l'impression qu'une telle preuve est ce qui le plus souvent et le plus manifestement fait défaut dans *l'Essai* d'Hamelin. L'intention d'établir la primauté de la raison sur l'expérience n'aboutit, trop souvent, qu'à mettre en relief le contraste entre le résultat et l'intention. C'est l'expérience qui va devant ; la raison marche derrière comme elle peut et quand elle peut. Parfois, elle se contente du simple désir d'avancer : « En morale comme dans tous les autres domaines de la représentation théorique ou de la représentation pratique, l'expérience est le substitut indispensable du savoir a priori encore inaccessible » (p. 431). Y a-t-il lieu d'insister sur l'inquiétante incertitude d'une semblable formule ? Avant qu'une chose puisse être dite le substitut d'une autre, il faut de toute nécessité que l'existence de cette autre chose soit ou déjà donnée ou rigoureusement garantie par ailleurs. Si nous ne savons pas de quoi il y aurait substitut, nous ne saurons pas non plus s'il doit y avoir substitut. Donc, ou effectivement l'homme a opéré (comme par exemple le mathématicien avec ses méthodes définies l'a fait pour le théorème de Pythagore) le passage de l'observation empirique à une démonstration qui est, ou du moins qui passe pour être, a priori ; ou il ne restera d'autre ressource que de poser, sans raison, l'existence d'une raison. À quoi aucun savant ne saurait se résigner - a fortiori aucun partisan de ce rationalisme qui n'attribue à une affirmation une légitimité ou, pour mieux dire, une signification intrinsèque, que dans la mesure où il est capable d'en prouver la vérité.

Assurément, nous ne voudrions pas qu'on forçât la portée de notre remarque ; nous ne faisons pas reproche à *l'Essai* qu'il abandonne, sans solution philosophique, les problèmes que soulève la complexité des recherches spéculatives ou l'évolution du devenir social. Mais, du moment qu'un programme d'études nous est proposé, nous

estimons utile de signaler le danger d'une ambition démesurée qui aurait pour conséquence de désarmer la philosophie et de la réduire à l'impuissance.

Voici, à cet égard, un exemple tout à fait typique. Dans l'un des chapitres les plus originaux de *l'Essai*, Hamelin s'efforce d'établir la valeur de la loi de spécification. Il ne saurait se contenter, comme ferait un Kantien, d'invoquer la structure inhérente à l'organisme intellectuel, ou de justifier la répartition en genres et en espèces par l'avantage qu'elle offre de faire rentrer le donné de l'observation dans des cadres nettement délimités. Tout au plus pourrait-on par là déduire la nécessité subjective de tableaux zoologiques et botaniques. Or c'est une exigence de la dialectique hamelinienne que le contenu des tableaux soit lui-même rendu intelligible en tant qu'il consiste en rapports de coordination ou de subordination : « C'est seulement à titre provisoire qu'il peut être question de distinguer des définitions empiriques et des définitions *a priori*. Toute définition, c'est-à-dire ici toute définition par le genre et la différence, est, en droit, *a priori*. Les définitions botaniques ou zoologiques sont en ce sens susceptibles d'être construites comme celles qui se rapporteraient à des objets plus simples. Une science assez avancée les engendrerait par un mouvement pleinement conscient de la raison » (p. 184).

Vis-à-vis des problèmes dont la solution dépasse les ressources de la science actuelle, quelle attitude prendra donc le philosophe ? Il prédira, peut-être témérairement <sup>2</sup> ; il demandera qu'on le croie sur parole ; mais il ne possède pas de quoi travailler au succès de sa prédiction, en augmenter la vraisemblance ou la probabilité. Supposons même qu'un jour arrive où s'établiront des classifications définitives en botanique ou en zoologie, d'où tiendront-elles leur valeur, sinon de l'investigation de l'expérience, et à qui en reportera-t-on et le labeur effectif et le mérite, sinon aux savants ? Comment les savants ne seront-ils pas fondés à se demander ce que leur veut ici le philosophe ? Ne regarderont-ils pas comme tout à fait superflue, comme illusoire, la consécration que la raison s'efforcera de leur apporter, alors qu'elle est si manifestement à la remorque de l'expérience, qu'elle n'a d'autre ambition que d'imprimer l'estampille : *a priori* sur ce qu'elle est incapable d'apercevoir autrement *qu'a posteriori* ? Et la dialectique qui anticipe le progrès véritable de l'esprit pour affirmer que le résultat des recherches futures obéira nécessairement au processus ternaire - thèse,

---

<sup>2</sup> M. Parodi écrit lui-même dans ses *Conclusions* (p. 467) : « La variété des espèces, des formes et des combinaisons possibles entre ces formes, défie, en botanique ou en zoologie, tous nos efforts vers une classification vraiment rationnelle. »



*antithèse, synthèse* - exprime-t-elle à leurs yeux autre chose que l'assurance du professionnel qui se sait capable, quel que soit le sujet proposé, de réussir une construction tripartite : argumentation pour, argumentation *contre*, conciliation plus ou moins laborieuse, plus ou moins complète, du *pour* et du *contre* ?

Ce n'est pas tout, et nous craignons que ce ne soit pas le plus grave, La difficulté de la méthode constructive à faire la preuve d'une puissance originale se rencontre, non seulement dans le domaine de la biologie, où elle devrait outrepasser les limites effectivement atteintes par la raison humaine, mais encore, et d'une manière en quelque sorte rétrospective, dans l'ordre de connaissance où cette raison a établi, de la façon la plus irrécusable, sa capacité de comprendre et de conquérir. Depuis Archimède jusqu'à Leibniz et Newton, les « méthodes définies », méthode d'exhaustion, méthode de sériation, méthode de différenciation, ont garanti à l'homme l'exacte intelligence et la maîtrise pratique de l'infini. « L'analyse infinitésimale nous a donné le moyen d'allier la géométrie avec la physique », dit une note fameuse des *Nouveaux essais* (IV, 3). Comment donc pareil succès serait-il négligé par le rationalisme philosophique, qui précisément a pour tâche de faire correspondre à l'apport positif du rationalisme scientifique une théorie adéquate des fonctions intellectuelles ? Et comment ne pas voir que c'est ici comme *l'experimentum crucis* entre une philosophie qui prend comme centre la notion encore passive et tout externe de représentation, et une philosophie qui se fonde sur la notion active et tout interne de jugement ?

Du point de vue du jugement, la représentation de l'objet est nécessairement finie ; mais par là même dans une telle représentation ne saurait s'épuiser la capacité du sujet qui poursuit le progrès de sa destinée intellectuelle ou morale. Aucune présupposition de système ne doit donc peser sur le philosophe, qui lui permette de prétendre à la domination, mais aussi à la limitation, du devenir scientifique. Que le mathématicien passe du calcul élémentaire aux formes les plus complexes et les plus raffinées de l'analyse, que les réactions subtiles et imprévues d'une nature réfractaire aux décrets du laboratoire obligent sans cesse à réviser la liste des propositions fondamentales, et augmente ce que Hamelin lui-même appelle « la famille des notions de causalité » (p. 263), c'est la marque même de la fécondité qui est inhérente à l'activité constitutive de l'intelligence.

Par là, sans doute, on dénie à la synthèse une valeur d'absolu : il ne saurait y avoir de synthèse définitive par quoi l'esprit se contenterait lui-même dans l'achèvement de son oeuvre et l'arrêt de son activité. C'est ce que la première philosophie de Fichte

avait réussi à exprimer, lorsque, reprenant sous une forme dégagée de toute équivoque ontologique l'idée maîtresse du *Parménide* de Platon et de *l'Éthique* de Spinoza, elle a découvert le primat du jugement thétique : « L'antithèse n'est pas plus possible sans la synthèse, ou la synthèse sans l'antithèse, qu'elles ne le sont toutes deux sans thèse, je veux dire sans un acte absolu de poser, par lequel un A (le moi) n'est posé identique ou opposé à rien autre, mais est simplement posé absolument <sup>3</sup>. » Si à la thèse primordiale s'oppose une antithèse, d'où résulte une synthèse, la rigueur de la dialectique établit que cette antithèse est seulement relative, cette synthèse toujours subordonnée. La synthèse (et on ne peut refuser à l'auteur du *Timée* qu'il en ait eu la nette aperception) est, par essence, un compromis provisoire, une solution inadéquate, qui ne saurait tenir en échec l'élan d'une humanité faite pour l'infini véritable.

Contre l'idéalisme rationnel, qui pose en principe que *toute détermination est négation*, que « nous nous sentons toujours du mouvement » pour aller plus loin, Hamelin se réfère à la formule du réalisme aristotélicien : Il *faut s'arrêter quelque part*. « L'être en vertu du principe de contradiction, qui exclut l'infini actuel, apparaîtra comme formant nécessairement un tout <sup>4</sup>. » La conception finitiste de l'univers semble donc chez Hamelin commandée par la nécessité interne du système, ou plus exactement par la volonté qu'il y ait système, que la synthèse de la nature soit terminée avant l'apparition du moment dialectique où l'esprit est appelé à prendre conscience de soi.

Il faut aller plus loin. Le succès de la synthèse systématique n'exige pas seulement que le tout soit fini, il demande encore que les parties en soient immobiles et fixées ; et cela ne se peut sans que l'idée fondamentale de la dialectique hamelinienne ne subisse une série de singulières et profondes altérations.

Nul assurément, mieux que Hamelin, n'a connu ce qu'est un rapport. Elle est de lui, l'admirable formule : « Le rapport est précisément ce *quelque chose* de défini et de subtil à la fois qui ne se laisse pas emprisonner comme une pierre dans les limites d'une surface rigide. » Le rapport ainsi compris, ce n'est plus le décalque abstrait du jugement, c'est le jugement lui-même avec cette puissance d'expansion à l'infini qui est le caractère de la réalité intellectuelle, avec, par suite, l'incapacité de se raidir et de

<sup>3</sup> *Doctrine de la Science*, trad. GRIMBLLOT, 1843, p. 30.

<sup>4</sup> P. 447. - Cf. p. 9 : « Si donc la connaissance a des limites, cela ne peut avoir qu'un sens : c'est qu'un moment arrive où elle s'achève ; mais cela revient précisément à dire qu'elle constitue un système. »

se cristalliser pour figurer à un degré immuablement déterminé dans une hiérarchie immuablement fixée.

Or, une telle hiérarchie, tout incompatible qu'elle est avec une interprétation proprement spiritualiste du rapport, ne peut pas ne pas exister chez Hamelin, du moins pour le vaste domaine des relations qui précèdent l'avènement de la conscience. Et c'est ce que souligne une déclaration formelle de *l'Essai* : « Il n'y a d'intelligible que la relation et la relation ne s'actualise que dans la conscience. Par là toute possibilité d'une pensée inconsciente est exclue » (p. 452). Que deviendront, dès lors, tous ces degrés parcourus par la dialectique avant qu'elle se reconnaisse le droit de poser la conscience comme « le moment le plus haut de la réalité », et de mettre ainsi « le connaître au coeur de l'être » ? (p. 329). Ils ne sont pas absolument hors de la pensée sans doute ; car la pensée « est relation, elle est nombre, elle est cause, elle est fin » ; mais ils sont hors de la pensée, « prise au point le plus élevé de son développement » qui est son actualisation par la conscience.

Refuser l'actualité aux éléments principaux de la représentation, considérés antérieurement à la conscience, c'est de toute nécessité leur conférer le *minimum* d'existence qui est la *virtualité*. Or la notion du virtuel est empruntée à l'imagination ontologique d'Aristote. Peut-elle, sans courir le risque d'une illusion réaliste, être transposée dans une théorie de la pensée ? Oui, serions-nous tentés de répondre, tant qu'on reste fidèle à la méthode d'analyse régressive qui remonte de l'intelligence effective aux principes qui en conditionnent l'exercice. Mais l'emploi exclusif de la synthèse progressive, qui va de *l'en soi* au pour soi, enlève tout espoir d'échapper à la forme la plus crue et la plus creuse du réalisme, au réalisme de la virtualité.

L'inévitable va donc s'accomplir : le rapport, en se vidant de son actualité, perd toute vie interne et toute subtilité ; il n'est plus qu'un *concept* destiné à des manoeuvres de cadres, et pour cela soumis à la discipline d'une hiérarchie formelle. Les *éléments* qui équivalent chez Hamelin aux catégories de Kant ou de Renouvier, devront être, non seulement « amenés à leur rang », mais encore, si l'on nous passe la vulgarité de l'expression, *remis à leur place*. Par suite, dans chaque ordre de catégories, la dialectique d'Hamelin va se donner comme tâche de discerner, entre les diverses relations qui le constituent, un type fondamental qui en définira l'essence, et des formes accidentelles auxquelles le savant, mais le savant seul, s'intéresse, dont il faudra que le philosophe, lui, se débarrasse s'il veut être capable de mener à bonne fin l'oeuvre de synthèse.

De là des théories dont le paradoxe déconcerte au regard des progrès accomplis par la philosophie des mathématiques. Dans la géométrie, qui est toute compréhension, Hamelin réintroduit le souci de l'extensif, du générique ; et il ira jusqu'à dire : « que la notion soi-disant générale de ligne, si on l'étend à autre chose qu'à la droite et à la brisée, ne peut constituer qu'un genre artificiel. Une courbe n'est pas une ligne dans le même sens du mot que la droite » (p. 100). Et de même en ce qui concerne l'analyse : « L'unité arithmétique étant par essence indivisible, positive, contenue ou non tant de fois dans un nombre, les fractions, les quantités négatives, les nombres incommensurables ne se présenteraient pas à la pensée d'un sujet qui serait, par impossible, borné à la notion du nombre » (p. 50).

Rien ne saurait mieux attester la déviation subie par une dialectique qui se promettait d'être un relativisme pur. Dès lors que le monde de la pensée est un monde de rapports, il n'y a pas plus à choisir entre le nombre entier et les incommensurables, entre la droite et les courbes qu'entre les équations du premier degré et celles d'un degré supérieur. Il convient, au contraire, de suivre le progrès de la science vers la solution de problèmes de plus en plus difficiles, afin de parer à ce qui serait pour le rationalisme le danger suprême : manquer à mesurer la puissance véritable, et par suite à saisir la nature véritable, de l'intelligence.

Mais, pour Hamelin, le simple c'est l'essentiel ; le complexe, c'est l'accidentel. La marche ascendante du progrès intellectuel et de la science véritable depuis les formes simples jusqu'aux formes complexes des nombres et des figures, devra donc se renverser pour devenir une hiérarchie descendante qui va de l'essence à l'accident - renversement inexplicable s'il n'était lié à une transmutation des valeurs philosophiques. À l'idée, entendue au sens platonicien, c'est-à-dire au savoir explicatif pour qui les objets donnés dans l'expérience sont déterminés par un faisceau de lois, se trouve substitué le concept au sens aristotélicien, c'est-à-dire la description imaginative qui les répartit suivant un tableau de genres et d'espèces.

Hamelin pousse tellement loin le conceptualisme qu'il considère que la rationalité du temps et de l'espace n'est pas suffisamment établie contre la thèse de *l'Esthétique transcendantale* par la définition qu'en donne Leibniz comme *ordres ou rapports*. Tout en reconnaissant que l'extension est subordonnée à la compréhension, il ne peut s'empêcher de céder à cette exigence que temps et espace soient pourvus d'extension comme le concept générique de mammifère ou d'animal : « Il y a dans le temps des déterminations dont il est la désignation générale. Les concepts de l'antériorité et de la

postériorité, du présent, de l'avenir, du simultané (dans la mesure où il est quelque chose de purement temporel) constituent autant de notions particulières qui tombent sous l'extension de l'idée du temps » (p. 64). Et plus loin : « L'espace est une représentation générale sous laquelle il en faut ranger d'autres plus particulières : la droite, la gauche, le haut, le bas, l'avant, l'arrière, ces premières différences du lieu selon l'expression d'Aristote » (p. 76).

Le retour au conceptualisme d'Aristote n'est même pas le dernier mot de la régression dialectique que nous étudions. Les concepts, ramenés à ce qu'ils ont d'essentiel, sont les matériaux d'une construction régulière ; ils sont donc des atomes logiques ou, comme dit Hamelin lui-même, des éléments. De là ce nouveau paradoxe que la relation cesse d'exprimer la raison d'être du sujet, le principe efficace de son activité, pour passer en quelque sorte du côté de l'objet, pour devenir une donnée, susceptible d'entrer, à titre de composante, dans une synthèse nouvelle. Et c'est ce qui arrive dès le début de la dialectique, pour la construction du Temps. Au lieu de procéder de la loi de relation, le Temps comprendra la relation parmi ses éléments ; le problème auquel il satisfera est posé par Hamelin dans ces termes : « Au point de vue de la Relation, les choses apparaissent surtout comme liées entre elles, tandis qu'au point de vue du Nombre, elles s'isolent et se distinguent plutôt qu'elles ne se lient. Qu'exprimera donc la synthèse où vont se concilier la Relation et le Nombre ? » (p. 51).

Hamelin avait cru s'affranchir de l'ontologisme hégélien, en se donnant, au point de départ de la dialectique, la relation et non l'être. En fait, Hegel n'a introduit l'être élatique que pour en faire éclater à l'aide du principe de contradiction la relativité radicale. Par contre, ce sera peine inutile d'avoir substitué à l'être la relation, si la relation, dépouillée de son pouvoir relatant et unifiant, doit être traitée comme un élément atomique, comme une unité relatée.

## B. - LES ORIGINES DE L'« ESSAI »

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi la représentation, dont l'Essai a déduit l'édifice, se compose tantôt de rapports proprement dits, tantôt de concepts, tantôt d'éléments. On peut se demander si ce ne sont pas seulement trois aspects d'une même notion fondamentale, et s'il n'est pas vain d'insister autant sur des nuances, ou tout au plus sur des incertitudes inhérentes à l'abstraction d'un langage qui demeure nécessairement inadéquat à la richesse et à la subtilité de la pensée hamelinienne. Nous avouons que nous ne le croyons pas. La distinction entre les trois rythmes de pensée : relation rationnelle, *concept générique*, *représentation atomistique*, la démonstration de leur incompatibilité, ce sont à nos yeux choses décisives tant pour l'interprétation exacte de l'histoire que pour une psychologie des fonctions intellectuelles ; car, remarquons-le en passant, la division classique des opérations de l'entendement : concept, jugement, raisonnement, n'a aucun caractère psychologique ; elle est empruntée à l'analyse des logiciens, laquelle est en fait une analyse de grammairiens, bornée à la considération des seules formes extérieures du discours.

En d'autres termes, à une classification systématique des doctrines, il ne faudrait nullement, comme propose de faire Hamelin, donner pour base la séparation radicale, d'une analyse en soi et d'une synthèse en soi. Tout au contraire, si jamais occasion est bonne pour appliquer la loi suprême de relation, c'est bien celle que fournit l'opposition de ces deux notions d'analyse et de synthèse, si intimement corrélatives qu'elles n'ont pu prendre corps l'une en face de l'autre à la lumière de la conscience réfléchie, sans se définir comme s'accompagnant, se complétant, se « réciproquant », ainsi que deux mouvements inverses d'ascension et de descente. Par là, nous sommes amenés à interpréter l'histoire de la philosophie tout autrement que le fait Hamelin. Ce qui caractérise, à nos yeux, l'esprit d'une doctrine, ce n'est pas la primauté qu'elle attribue, ou que l'on veut qu'elle attribue, soit à l'analyse, soit à la synthèse, c'est bien plutôt la conception qu'elle se fait tout ensemble et de l'analyse et de la synthèse.

Analyse signifie décomposition ; synthèse signifie composition. Le problème est de savoir ce qui sera conçu comme terme à l'analyse, comme point de départ à la synthèse. On dira que c'est le simple, sans doute. Mais il s'agit de préciser ce qu'on entend par là ; et alors apparaîtront trois significations de la simplicité. Le simple désignera, en premier lieu, la partie par rapport au tout, l'atome par rapport au corps visible. En second lieu, le concept qui a le *minimum* de compréhension, *l'abstrait* par rapport au concret. En troisième lieu, la *relation* qui est le plus directement et le plus facilement intelligible par rapport à la relation complexe qu'elle sert à débrouiller. Trois formes distinctes d'analyse et de synthèse, auxquelles trois génies lucides ont donné droit de cité dans la science moderne. A la fin du XVIIIe siècle, Lavoisier montre comment la balance garantit dans les combinaisons chimiques l'intégrité rationnelle du passage de l'eau, par exemple, ou de l'air à leurs éléments, et du retour des éléments au composé. - Dans la première moitié du XIXe siècle, Cuvier offre comme idéal à la biologie un tableau hiérarchique des genres et des espèces où s'inscrit le plan du Créateur, qui fournit « l'expression exacte et complète de la nature entière ». - Dès le XVIIe siècle, enfin, dans un passage capital de la Géométrie, Descartes avait indiqué comment l'activité proprement spirituelle formait de degré en degré les relations fondamentales de la mathématique universelle : « Si on suppose  $x$  égale à 2, ou bien  $x - 2$  égale à rien ; et derechef  $x = 3$ , ou bien  $x - 3 = 0$  ; en multipliant ces deux équations,  $x - 2 = 0$  et  $x - 3 = 0$ , l'une par l'autre, on aura  $x^2 - 5x + 6 = 0$  ou bien  $x^2 = 5x - 6$ , qui est une équation en laquelle la quantité  $x$  vaut 2, et tout ensemble vaut 3. » <sup>5</sup>

Dira-t-on qu'il s'agit seulement de particularités propres, soit aux divers ordres de sciences, *algèbre*, *chimie*, *zoologie*, soit aux différentes étapes du savoir positif ? Mais avant de s'incorporer à des pratiques consacrées par les calculs des mathématiciens, par les expériences du laboratoire, par les observations des naturalistes, les trois formes caractéristiques de l'analyse et de la synthèse avaient été, de la part des philosophes grecs, l'objet d'une élaboration systématique, constituant comme trois perspec-

---

<sup>5</sup> Liv. III (éd. Adam-Tannery, t. VI, p. 444). Suivant Hamelin, la méthode de Descartes demeure dans son fond « analytique comme le syllogisme... : il crut qu'il suffisait de juxtaposer des natures simples pour construire les choses ». (Essai, p. 23.) A nos yeux, prétendre que la mathématique cartésienne a pour caractère essentiel de juxtaposer des figures comme faisait la géométrie euclidienne, et non de combiner des relations d'idées dans l'intellectualité, cela revient à nier purement et simplement l'existence de Descartes.

tives distinctes de rationalité : atomisme de Démocrite, mathématisme de Platon, conceptualisme d'Aristote. Le ton particulièrement solennel que prend le *Phédon* pour raconter - ou imaginer - l'évolution de la pensée socratique, manifeste en tout état de cause la conscience que la philosophie nouvelle avait de contredire la représentation démocritéenne, d'ordre élémentaire et matériel. Et d'autre part, dès la génération qui a suivi Platon, les discussions entre *l'Académie* et le *Lycée* ont décelé entre la mathématique des relations et la logique des concepts une hétérogénéité telle que tout système qui voudrait passer par-dessus leur incompatibilité, devait apparaître condamné à la ruine comme logeant son ennemi avec soi. C'est ce qu'atteste avec une irrécusable netteté le texte de la *Métaphysique* (M. 8, 1084 b 23), qui rapporte les embarras de la philosophie platonicienne à cette erreur fondamentale d'avoir voulu suivre à la fois deux pistes différentes, l'une tracée par les mathématiques, (mots grecs), l'autre par les discours universels, (mots grecs).

De là n'est-on pas fondé à conclure qu'il existe bien pour l'humanité trois attitudes permanentes de l'esprit vis-à-vis de l'univers ? - Mais il est vrai qu'il n'y a pas, dans l'histoire philosophique, de condamnation sans appel. Des génies aptes à tout comprendre et à tout retenir devaient naturellement se faire scrupule de sacrifier l'un quelconque des modes d'analyse ou de synthèse qui leur parût présenter une valeur de représentation ou d'explication ; ils devaient s'efforcer de donner une satisfaction égale aux tendances diverses de l'esprit humain, et de les réunir suivant un plan suffisamment large pour supporter une synthèse de synthèses. Tel nous semble avoir été le cas de Hamelin ; tel a été auparavant le cas de Leibniz. En reliant celui-ci à celui-là, nous parviendrons peut-être à saisir « la raison des effets » que nous avons signalés plus haut.

La mathématique et la mécanique de Leibniz sont inspirées par l'oeuvre cartésienne. La *Nova methodus pro maximis et minimis* transporte à la géométrie infinitésimale de Cavalieri et de Blaise Pascal le principe d'intellectualisation analytique que Descartes avait appliqué à la géométrie d'Euclide et d'Apollonius. La *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* corrige la formule que Descartes avait donnée pour l'équation de l'univers ; mais c'est afin de consacrer, et de mieux établir, l'idée maîtresse de Descartes qu'il y a une équation de l'univers. *Les nouveaux essais sur l'entendement humain* approfondissent le Cogito que Locke avait interprété dans le sens d'une représentation élémentaire et tout atomistique ; ils poussent plus loin encore que



Descartes la réflexion analytique qui était la méthode des *Méditations métaphysiques*. Les parties les plus solides de l'oeuvre leibnizienne se développent donc suivant le rythme proprement intellectualiste de la relativité. - Il n'est pas sans intérêt d'ajouter que Descartes, déjà, en avait souligné l'opposition au rythme de l'atomisme et du conceptualisme dans un des derniers paragraphes de ses *Principes de philosophie* (IV, 202). Afin de faire comprendre que « ces principes ne s'accordent point mieux avec ceux de Démocrite qu'avec ceux d'Aristote ou des autres », il insiste sur sa théorie de la pesanteur qui la fait dépendre « du mutuel rapport que plusieurs corps ont les uns aux autres ».

Mais l'intelligence de la relativité qui permet à Leibniz de découvrir l'idéalité de l'espace et du temps, d'apercevoir la fécondité de la logique des relations, le même Leibniz la subordonne au primat du conceptualisme aristotélicien. C'est ce qu'ont mis hors de conteste les publications récentes *d'Inédits*, et les commentaires des historiens, en particulier de Couturat. Leibniz s'est efforcé de faire rentrer tout le système des connaissances humaines dans une Encyclopédie qui serait adéquatement exprimée par une *Caractéristique* ; le principe qui donnerait au savoir tout entier son intelligibilité et son unité serait l'affirmation de l'inhérence qui lie le prédicat au sujet. Or, de ces publications et de ces commentaires, il ressort également que Leibniz n'a pas réussi dans la tâche, en effet impossible, de transformer en rapports intrinsèques et vrais ce qui n'est que dénominations extrinsèques. Non seulement la série d'ébauches et d'esquisses, par lesquelles s'est traduit le panlogisme de Leibniz, n'a jamais pris corps dans un système, mais, sur le terrain de la logique même, s'il a été le précurseur, il n'a pas été l'initiateur, de la logistique ; et cela parce qu'il a sacrifié le jugement proprement intellectuel, le jugement de relation, au jugement de prédication, qui implique l'imagination de la substance <sup>6</sup>.

Bien plus, lorsque vers la fin de sa carrière il veut parer à cet échec, et mettre en forme de thèses les résultats généraux de sa spéculation, il redescend du conceptualisme vers l'atomisme. Certes la monade est indépendante de l'espace, qui est un ordre établi entre ses perceptions. Mais la pluralité des monades, qui est l'objet propre de la *Monadologie*, implique un univers avec des parties constituantes, et chaque monade doit être une de ces parties. La lettre à Bourguet, du 5 août 1715 <sup>7</sup>, montre à quel point

<sup>6</sup> Cf. COUTURAT, *La logique de Leibniz*, 1901, pp. 432 et suiv.

<sup>7</sup> Ed. Gerhardt, t. III, p. 582.

Leibniz avait compris l'opposition entre l'analyse des essences qui s'arrête au fini, et l'analyse des existences « qui va à l'infini », comme il avait conscience qu'il importait, pour fonder la philosophie des mathématiques, de « distinguer entre la résolution en notions et la division en parties ». Et c'est Leibniz pourtant qui, finalement, accepte d'ériger en *criterium* métaphysique de la réalité l'analyse élémentaire des atomistes : *In actualibus simplicia sunt anteriora aggregatis, in idealibus totum est prius* parle <sup>8</sup>.

En d'autres termes (et tant il est difficile aux plus grands d'entre nous de dépouiller le vieil homme ou plutôt le jeune enfant), Leibniz a l'air de revenir plus d'un demi-siècle en arrière lorsqu'il rédige la *Monadologie* : il n'aperçoit d'autre alternative que celle qu'il posait, à l'âge de 15 ans, entre Aristote et Démocrite. Et c'est en faveur de Démocrite qu'il la tranche, non certes pour le contenu littéral de la doctrine, mais pour le rythme de pensée qui en est l'essentiel et la caractéristique : « Il faut qu'il y ait des substances simples puisqu'il y a des composés ; car le composé n'est autre chose qu'un amas ou *aggregatum* des simples. Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les Éléments des choses <sup>9</sup>. »

Ainsi se trouvera perdu, pour la spéculation du XVIIe siècle, tout le bénéfice du renouvellement scientifique dont Descartes avait été le promoteur, dont Leibniz lui-même avait été un merveilleux artisan. Jusqu'à la critique kantienne, la philosophie est condamnée à osciller entre deux conceptions également inadéquates à la fécondité de la pensée moderne : l'atomisme psychologique de Hume et le panlogisme scolastique de Wolff.

Du point de vue où nous sommes placés, il faudrait dire plus encore. L'incertitude et la confusion créées par la divergence des voies dans lesquelles s'est engagée tour à tour la pensée leibnizienne n'ont pas cessé avec le kantisme ; tout au contraire. Chez Kant lui-même, l'esprit de la réforme critique s'est trouvé altéré au point de permettre soit un retour à un système de hiérarchie conceptuelle et ontologique à la fois, soit un retour à une représentation d'éléments isolés et discontinus. L'un de ces retours s'est effectué par le dernier des grands post-kantiens, Hegel ; l'autre, par le fondateur de l'école néo-criticiste, Renouvier. Or Hegel et Renouvier sont précisément les deux penseurs dont Hamelin se réclamera. C'est à travers eux qu'il se rattache à Kant ; c'est

<sup>8</sup> *Lettre à des Bossa, 31 juillet 1709*, éd. Gerhardt, t. II, p. 379.

<sup>9</sup> *Monadologie*, §§ 2 et 3.

par eux qu'il lui arrive de juxtaposer à la synthèse spécifiquement kantienne une méthode de médiation logique et une doctrine de représentation atomistique.

Il est vrai que, s'il fallait prendre à la lettre un rapprochement très curieux d'Hamelin, le compte de Kant serait vite réglé : « Toute nécessité susceptible d'être comprise est, aux yeux de Kant, de même qu'à ceux de Hume, analytiques <sup>10</sup>. » Pour ma part, je croirais au contraire que, si Kant s'est préoccupé de séparer dès le début de la *Critique* propositions analytiques et propositions synthétiques, c'est que, tout en admirant la perfection formelle de la logique péripatéticienne, il considère que l'œuvre philosophique par excellence était de fonder l'intelligibilité de la synthèse a priori dans l'ordre des jugements mathématiques et dans l'ordre des jugements physiques, et cela grâce à une méthode qui dépassait assurément les ressources dont pouvait disposer l'empirisme réaliste de Hume.

Cette méthode est régressive ; par suite, elle peut être dite *analytique*, mais dans un sens qui ne saurait être sans méprise grave transporté dans la théorie du jugement. Ainsi, comme le remarque Delbos <sup>11</sup>, Kant s'est efforcé de prévenir à cet égard toute confusion : « La méthode analytique, écrit-il dans une note des *Prolégomènes* (§ 5), en tant qu'elle est opposée à la synthétique, est tout autre chose qu'un ensemble de propositions analytiques ; elle signifie simplement que l'on part de ce qui est cherché comme s'il était donné et que l'on remonte aux conditions qui seules en fondent la possibilité. Dans cette méthode il arrive souvent qu'on n'use que de propositions synthétiques, comme l'analyse mathématique en donne l'exemple ; on la nommerait mieux méthode *régressive*, en la distinguant de la méthode synthétique ou *progressive*. »

Ce qu'il y a de proprement critique dans l'œuvre de Kant pourrait donc se résumer de la façon suivante : l'Analytique *transcendantale* définit les conditions et les limites dans lesquelles le pouvoir synthétique de l'intelligence s'applique à la réalité. Mais l'Analytique, prolongée même par les *Principes métaphysiques de la science de la nature*, n'est pas le dernier mot de la philosophie kantienne. Au delà de l'Analytique, il y a place pour une *Dialectique*. Sans doute cette Dialectique s'annonce comme devant démontrer l'inanité de toute spéculation métaphysique. Elle promet de confirmer

<sup>10</sup> *Essai*, p. 218.

<sup>11</sup> *Année philosophique*, 1909 (1910), p. 26.

la *Critique comme* telle. En fait, c'est le contraire qui arrive. La conception du « monde intelligible » est maintenue à titre d'hypothèse et, pour ainsi dire, d'éventualité dans la *Dialectique de la raison pure* ; elle prend avec la *Dialectique de la raison pratique* un aspect nettement catégorique et dogmatique.

À quoi tient ce désaveu apparent de l'attitude qui fait l'originalité et la solidité de la réforme kantienne ? En suivant pas à pas la carrière de Kant, Delbos est arrivé, d'une façon très sûre, à déceler quelles présuppositions ontologiques survivent chez Kant à la révolution critique. Or, parmi ces présuppositions, se trouve, l'interprétation aristotélicienne de la raison, remise en honneur par l'école leibnizo-wolfienne. La raison, au rebours de ce que s'accordaient à penser Platon, Descartes et Spinoza, s'exprime non par le jugement où le sujet s'affirme indépendant de l'objet, mais par le raisonnement où se constitue pour soi et s'achève en soi un système de notions. « Les catégories, ce sont les formes logiques du jugement, mises en rapport avec la notion d'existence objective ; les idées, ce sont les formes logiques du raisonnement, mises en rapport avec la notion d'existence absolue <sup>12</sup>. »

L'effort illimité de l'intelligence pour lier entre eux les phénomènes suivant les formes et les catégories, et créer ainsi l'univers de l'expérience scientifique, ne satisfera donc pas entièrement à l'exigence de la rationalité kantienne. Il faudra poser, indépendamment de l'esprit humain, une totalité inconditionnée qui ne laisse plus de place à un doute ou à une question. Et par une conséquence du même principe, ce n'est pas en partant du sujet pensant que Kant se proposera d'aller au-devant de cette exigence. Au contraire, il abandonne la psychologie à l'empirisme, il ne fait fond que sur la cosmologie rationnelle. Lorsqu'il passe aux antinomies dynamiques, on dirait que tout à coup le cœur lui manque pour accepter franchement la solution critique dont il avait fourni la démonstration rigoureuse au sujet des antinomies mathématiques. Il ouvre la voie à la restauration des formules traditionnelles sur l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Ce n'était, d'ailleurs, nullement atténuer le dogmatisme de ces formules que de substituer, pour leur justification, les considérations pratiques aux considérations spéculatives. En vertu de la séparation radicale entre la position des concepts constituant le monde intelligible - position qui demeure purement théorique - et la croyance à son existence, qui est empruntée à l'ordre pratique, Kant serait conduit bien plutôt à consacrer ces concepts dans leur rigidité hiératique ; de fait, ce

---

<sup>12</sup> *La philosophie pratique de Kant*, p. 202.

qu'il postule, ce n'est rien de que la substantialité de l'être psychique, d'une part, et, d'autre part, le réalisme ontologique qui est, ainsi qu'il l'avait établi dans l'examen des Sophismes de la *théologie rationnelle*, impliqué dans toute affirmation de Dieu.

Ce n'est pas tout encore : les postulats de ce qu'on pourrait appeler une *Cosmologie morale* trouvent leur champ d'application dans la philosophie de l'histoire. Delbos a fortement établi comment les problèmes nés de la *confrontation* du monde intelligible de Leibniz et Wolff avec les scrupules de la conscience piétiste et la *Profession de foi du vicaire savoyard*, se résolvaient chez Kant grâce à la réflexion sur l'histoire qui fournit le terrain de connexion entre le savoir théorique et la croyance pratique, la loi morale et le progrès religieux. Mais il a également signalé la perversion qui risquait d'en résulter pour la *Critique*, à qui il arrivait ainsi de subordonner les résultats d'un rationalisme immanent aux aventures et aux imaginations de ce qu'il appelle, avec un singulier bonheur, un « empirisme transcendant » <sup>13</sup>.

Rationalité absolue par la synthèse syllogistique des Idées, courbe déterminée *a priori* du devenir historique, tels sont les deux thèmes *métacritiques* qui, dans le Kantisme même, préparent le retour à la métaphysique des concepts, telle qu'elle va s'épanouir chez Hegel.

Que cette métaphysique déborde les cadres de la scolastique aristotélicienne, qu'en particulier elle ait mis à profit d'une façon merveilleuse l'enseignement du *Théétète* et du *Sophiste pour* insister sur les lois intellectuelles qui font que les notions, une fois posées dans leur isolement, appellent le contraire apparent qui les complétera et qui engendrera la conscience d'un progrès dynamique, il serait superflu de le rappeler. Nous ne tenons ici qu'à marquer le point capital où l'hégélianisme contredit, en prétendant la dépasser, la philosophie platonicienne du jugement.

Du point de vue du jugement, le sujet pensant est toujours au delà de l'objet pensé ; les synthèses dont la nature ou l'histoire peuvent offrir le spectacle, se meuvent sur un plan qui ne ressortit pas à l'ordre de l'esprit, sur le plan du *mythe*, comme disait Platon ; elles ne sauraient envelopper le sujet qui juge, et prétendre à décider de sa destinée. Or, chez Hegel, il n'en est pas ainsi : la nature et l'histoire prolongent la logique et conduisent, par leur mouvement interne, à l'absolu. Dès lors, la conscience

---

<sup>13</sup> Le kantisme et la science de *la morale*, *Revue de métaphysique*, 1900, p. 144.

humaine, le jugement en tant que tel, ne sont que des moments, événements provisoires, données incomplètes, appelant quelque chose après eux dans le courant ininterrompu de la dialectique universelle. De ce fait, à la conscience et au jugement est arraché ce qui constitue leur souveraineté dans l'idéalisme critique : le discernement des valeurs. Tout ce qui se présente à nos yeux, tout ce qui se produit dans le temps, est également susceptible d'être exprimé par un concept, et par suite doit rentrer, à titre de thèse ou d'antithèse, dans une synthèse, par quoi tout à la fois il devra se trouver et justifié et dépassé. La raison, employée à cette besogne de médiation et de totalisation, est un instrument monotone, dépourvu de toute force « judiciaire », ployable à tous sens, comme disaient déjà Montaigne et Pascal. Dans des cadres fabriqués pour recevoir le syllogisme, vont rentrer indifféremment l'astronomie et la géographie. Le philosophe sera tour à tour apologiste du Prince comme Machiavel, ou avocat de Dieu comme Leibniz.

Chose curieuse, cette tendance à dégrader la raison jusqu'à la transformer en machine à tout dire et à tout faire, Hegel la dénonçait comme un trait caractéristique du peuple allemand : « Chez nous, toute action doit être justifiée par des raisons. Mais comme on peut trouver des raisons pour toutes choses, cette justification n'est souvent qu'un pur formalisme où la pensée universelle du droit n'atteint pas son développement immanent, elle demeure une abstraction où l'on introduit arbitrairement l'élément particulier <sup>14</sup>. » Et peut-être la remarque avait-elle été suggérée à Hegel par un passage curieux et notable de Mme de Staël : « La faiblesse du caractère se pardonne quand elle est avouée, et, dans ce genre, les Italiens ont une franchise singulière qui inspire une sorte d'intérêt ; tandis que les Allemands, n'osant confesser cette faiblesse qui leur va si mal, sont flatteurs avec énergie et vigoureusement soumis. Ils accentuent durement les paroles, pour cacher la souplesse des sentiments, et se servent de raisonnements philosophiques pour expliquer ce qu'il y a de moins philosophique au monde : le respect pour la force, et l'attendrissement de la peur, qui change ce respect en admiration <sup>15</sup>. »

Hegel avait beau être averti, ou en tout cas s'être averti lui-même ; il n'a pas résisté à la tentation qui semble inhérente à la logique conceptuelle. Aristote <sup>16</sup> définissait déjà le peuple grec comme la synthèse, « par médiation locale », du Barbare, coura-

<sup>14</sup> *Encyclopédie*, § 395.

<sup>15</sup> *De l'Allemagne*, III, XI.

<sup>16</sup> *Politique*, VII, 7.

geux sans intelligence et de l'Oriental, intelligent sans courage. On sait, d'ailleurs, par un exemple fameux que les Peaux-Rouges ont également brillé dans l'art de mettre le raisonnement au service de l'amour-propre ethnique. Dieu, racontent-ils, a mis de l'argile au feu pour créer l'homme. À la première fournée, l'homme n'était pas assez cuit, et ce fut la *thèse* : *le blanc*. Second essai, l'homme était brûlé - antithèse : *le nègre*. Le troisième homme enfin fut à point - synthèse : *le Peau-Rouge* lui-même. Dirait-on que les Peaux-Rouges ont fait, sans le savoir, la caricature de la médiation hégélienne - ou que Hegel a, toute sa vie et sans le vouloir, brodé laborieusement sur le thème d'un mythe américain ?

Le caractère de régression que présente, par rapport à la *Critique* proprement dite, le conceptualisme de Hegel, s'accroît encore, du point de vue spéculatif du moins, avec la doctrine de Renouvier, qui a été pourtant dénommée *néo-criticisme*.

C'est en partant de Hegel et en s'opposant à lui, que Renouvier définissait dès 1842 l'orientation de sa pensée. Et cette pensée, malgré la variation extérieure des formules, est restée en son fond immuable et toute déterminée. La *nouvelle monadologie* est de 1898 ; elle est nettement préformée, cinquante-six ans auparavant, dans ces lignes du Manuel de philosophie *moderne* : « La méthode de Hegel est irréprochable, la logique y apparaît dans toute son ampleur et avec un sens tout nouveau... » Pourtant, « une doctrine pareille, quelle que soit la grandeur et la vérité de sa conception, n'est jamais qu'une doctrine de Dieu et non une doctrine de l'homme. Nous trouvons en elle une unité suprême, incompréhensible, être et néant, qui s'oppose à elle-même et commence à devenir ; puis, si nous suivons l'idée dans le cours des formes qu'elle revêt, nous ne faisons qu'embrasser un ordre nécessaire, qu'exécuter une évolution fixe qui nous ramène à l'anéantissement dans la pensée de Dieu. Aussi le fatalisme historique et la direction théocratique de la société résultent de cette philosophie, à moins qu'on n'essaye de lui donner un contrepoids à l'aide d'une conception de l'être, monade, force, entéléchie, analogue à celle de Leibniz que la nouvelle école nous semble avoir beaucoup trop oubliée » (p. 363).

Pour Renouvier la notion de la monade demeurera un centre permanent d'attraction ; mais la monade a toujours dans son esprit un aspect dynamiste et réaliste, conformément aux formules en cours chez les historiens d'alors, en contraste complet avec l'inspiration authentique de Leibniz. Aussi bien, M. Dauriac, l'un des interprètes

les plus profonds du néo-criticisme, n'a-t-il pas posé la question dans ces termes, singulièrement suggestifs : « Est-il bien certain que la *Nouvelle monadologie* ne soit pas une monadologie sans monades <sup>17</sup> ? »

Et, en effet, l'opposition de la monade et de la *Monadologie* a un sens précis. La monade, en tant que monade, indépendamment de la *Monadologie*, c'est un tout qui est par lui-même et pour lui-même (abstraction faite du moment ultérieur où Leibniz fera de ce tout une partie afin de la réintégrer, bon gré, mal gré, dans un système de hiérarchie transcendante). Ce qui caractérise la monade, c'est l'infinité. Quels que soient les degrés de concentration, dont la diversité explique les variétés innombrables des expressions, toute monade comprend dans l'unité de sa perception l'univers infini ; elle ne saurait être spirituelle sans être infinie, parce que toute restriction à l'horizon de la perception impliquerait une limitation d'ordre extérieur qui serait contradictoire avec la spiritualité de l'être. De la formule de *l'Éthique* : *Nihildatur extra substantiam*, Leibniz tire cette conclusion : *Nihil datur extra monadem* ; et d'ailleurs il n'ose pas dissimuler l'emprunt, même à un correspondant tel qu'Arnauld : « Ce Spinoza est plein de rêveries bien embarrassées et ses prétendues démonstrations *de Deo* n'en ont pas seulement le semblant. Cependant je tiens qu'une substance créée n'agit pas sur une autre dans la rigueur métaphysique, c'est-à-dire avec une influence réelle <sup>18</sup>. » De ce point de vue, ne se pose plus le problème de la liaison entre le *microcosme* et le *macrocosme*. Le *macrocosme* n'existe qu'en fonction du *microcosme*, thèse dont la révolution critique montrera toute l'importance en éliminant définitivement le retour à la systématisation métaphysique dont procède la *Monadologie* proprement dite.

Or, Renouvier, qui n'a connu ou tout au moins n'a voulu étudier Spinoza qu'à travers la déformation caricaturale du fameux article de Bayle, laisse échapper précisément cette liaison de l'intériorité et de l'infinité qui est la raison d'être de la monade en tant que monade. Dans le système appelé *Nouvelle Monadologie*, il y aura derechef un *macrocosme*, constitué par une pluralité d'individus, posés indépendamment les uns des autres, par suite extérieurement les uns aux autres. La conscience, au lieu de manifester une activité dont la spontanéité débordera toute capacité d'horizon donné,

<sup>17</sup> Les moments de la philosophie de Charles Renouvier, Bulletin de la *Société française de Philosophie*, séance du 26 novembre 1903, 4e année, n° 2, février 1904, p. 27.

<sup>18</sup> Janvier 1688, éd. Gerhardt, t. II, 133.



apparaît elle-même comme une chose enfermée dans l'enceinte de la boîte crânienne, ou tout au moins bornée à la périphérie de l'organisme. Elle se définit comme une fonction de représentation où le *représentant* est mesuré et limité par la mesure et la limite du *représenté*, où le sujet reflète l'individualité et, pour ainsi parler, la « subjectivité » de l'objet. L'être pensant est alors vidé de tous les replis qui lui permettaient, à mesure qu'il les déroule, de faire de plus en plus étendue, de rendre adéquate, et sa science des choses et son aperception de soi. L'univers est une représentation phénoménale, cela veut dire qu'il n'y a rien de plus en lui que ce qui s'en présente du dehors par le canal des sens. Et le phénoménisme est radical : il s'applique aux données de la conscience comme aux données des sens. Ce que l'esprit saisit de sa vie interne est ramené au même niveau d'apparence et de superficialité que le contenu du monde dit extérieur ; le pour soi n'a ni plus de consistance ni plus de profondeur que le pour autrui.

La négation des valeurs, que le rationalisme classique avait accumulées par l'application au Cogito de l'analyse réflexive, explique que dès sa première démarche le néo-criticisme succombe aux difficultés artificielles qu'il a lui-même créées. Pour s'en tirer, ou avoir l'illusion de s'en tirer, il n'aura d'autre issue qu'un timide recours en grâce, un appel mystique à la foi. A en croire Renouvier, « Lequier a fait voir, de la manière la plus frappante, avec les formules d'une subtilité profonde qui appartiennent à son génie, l'impossibilité de résoudre autrement qu'en se livrant à une sorte d'acte de foi le problème pratiquement si simple, mais théoriquement propre à nous confondre, de la distinction et affirmation simultanées du sujet et de l'objet de la connaissance <sup>19</sup> ». Et voici quelques-unes de ces formules : « Entre ce qui est représenté et ce qui représente, peut-on nier la différence ?... L'objet, l'idée, deux termes toujours distincts, toujours successifs. Or, celui-là, plus éloigné de moi, à la rigueur n'est pas en moi, il n'est en moi que par son image ; et celui-ci, c'est-à-dire cette image, cette image que j'affirme m'être présente n'a laissé que son ombre sous l'affirmation qui s'y applique... Ils sont deux principes de la connaissance, l'objet et son idée, également essentiels, également insuffisants pour la certitude, que l'on ne peut confondre sans détruire dans ses racines la notion même de la vérité, et que l'on ne peut distinguer sans se préparer l'embarras de les réunir. Pourtant, ils sont unis, puisque j'existe. » À coup sûr, il n'est pas besoin de presser les détails de ce passage pour mettre en lumière le vice de méthode qui corrompt le néo-criticisme au point d'en

<sup>19</sup> *Psychologie rationnelle*, 3e édit., 1912, t. II, p. 59.

faire, non seulement une Monadologie sans monade, mais encore, et plus encore, un Kantisme sans critique. Lequier constate d'une part une réalité, son existence ; d'autre part il postule « une notion de la vérité » telle qu'il lui est impossible de comprendre cette réalité. La défaite du rationalisme dans ces conditions est inévitable : elle est impliquée dans les termes du problème.

Or, et justement, ce qui des *Méditations métaphysiques* à la *Critique de la raison pure* caractérise la forme moderne du rationalisme, c'est que le problème y est posé de façon inverse ; c'est que s'en trouve écartée, comme chimère et préjugé, toute notion de la vérité qui préexisterait au contact effectif entre l'esprit et la réalité. Descartes commence par affirmer l'existence du sujet pensant ; puis il réfléchit sur la nature de l'intuition rationnelle qui légitime cette affirmation, afin d'en dégager un *criterium* de la vérité. *L'Esthétique* transcendantale et l'Analytique procèdent de même : du fait qu'il existe une géométrie et une mécanique, il s'agit de conclure aux conditions qui fondent les jugements synthétiques a priori dans l'ordre de la science. Kant a souligné ce qui est essentiel à la méthode de régression critique lorsqu'il a posé sous une double forme la question des jugements synthétiques a priori. En ce qui regarde mathématique et physique, il s'agira de savoir comment ces jugements sont possibles. Mais pour la métaphysique, le problème est de savoir si de tels jugements existent. La découverte de l'illusion transcendantale met hors de doute que, dans la rigueur de la méthode critique, la solution doit être négative. A quoi nous convenons que Kant a manqué le premier en restaurant dans la discussion des dernières antinomies le fantôme du monde intelligible. Mais le criterium élucidé par Kant, lui survit : est critique, tout problème posé sous l'espèce du Comment, qui se résoudra par la réflexion analytique, par le progrès de la conscience et du jugement. Est *dialectique* (au sens d'illusoire), tout problème posé sous l'espèce du Si, le dilemme ne pouvant être tranché que par un pari.

Voilà pourquoi, quant à nous, nous ne trouvons, nulle part trace de pensée critique dans le néo-criticisme. Par exemple, lorsqu'il traite du principe de contradiction, auquel il demandera de supporter le poids d'une ontologie finitiste, Renouvier considère toujours comme allant de soi l'éventualité d'accepter ou de rejeter ce principe. Or nous ne saurions admettre que semblable alternative réponde à quoi que ce soit dans un esprit quelconque. Il faudrait en effet, avant d'en concevoir la possibilité, avoir d'abord résolu un dilemme dont les termes paraissent implacables. Ou cet esprit à qui l'on offre soit d'accepter soit de rejeter le principe de contradiction, était déjà soumis à

ce principe, et le choix dont on parle est une opération illusoire. Ou il ne lui obéit pas, c'est-à-dire qu'il est réduit à cet état d'indigence mentale où un élément du discours ne se distinguerait pas de l'élément contraire et ne lui apparaîtrait pas incompatible ; mais alors l'intelligence de l'alternative, qui est la condition du choix, ne se présenterait pas à lui, l'opération serait *impossible*. Supposer que l'homme est libre devant les lois qui régissent l'exercice de sa pensée comme il est libre de se décider entre deux hypothèses scientifiques ou deux partis politiques, c'est à la lettre imaginer que, comme il est capable d'enlever ses lunettes et de les remettre, il a égale facilité pour en faire autant avec ses yeux.

Ce qui achève de rendre déconcertant le néo-criticisme, c'est qu'une fois le principe de contradiction introduit par un coup de force dont on ne conteste point qu'il n'a rien de rationnel, Renouvier y fait fond pour jeter la suspicion sur la valeur logique de la mathématique moderne, pour ramener la créance au dogme d'un premier commencement du monde, et même de la création. Voilà pourquoi Couturat, dès le début de sa carrière, s'était attaché, avec tant de ferveur et de rigueur, à redresser la conscience intellectuelle des philosophes français qu'il estimait séduite et pervertie par le prestige de la culture scientifique qui était attribuée à Renouvier. Il a mis hors de doute la pétition de principe qui est à la base de la prétendue « loi de nombre ». Tant qu'on s'enferme dans le domaine des nombres finis positifs, on est tenu de reconnaître que le tout est plus grand que la partie. Mais la conséquence est relative à l'hypothèse. Au delà du domaine des nombres finis positifs, la thèse tombe avec l'hypothèse : des nombres infinis se reconnaîtront précisément à ce signe que le tout y est équivalent à l'une de ses parties, comme des nombres négatifs à ce signe que la somme de deux nombres négatifs est plus petite que chacun de ces nombres.

La loi de nombre n'a donc, à quelque degré que ce soit, rien à faire avec la logique ; elle procède d'une attitude initiale *et* qui est prise à rebours de l'idéalisme moderne. L'idéalisme distingue deux espèces de nombres : les nombres nombrés suivant les expressions de Malebranche, et les nombres *nombrants*. *Les premiers*, incarnés dans les choses, ne constituent que des représentations sensibles et limitées ; les seconds, relevant du seul ordre de l'intelligence, se déploient en séries infinies, de par la fécondité illimitée de la raison qui les crée. Dire que les nombres finis existent seuls, c'est vouloir qu'il n'y ait que des nombres *nombrés* ; ce qui revient au postulat réaliste suivant lequel le vrai se définit, sans aucune considération du sujet pensant, par la seule image de l'objet représenté.

D'un point de vue proprement critique, le néo-criticisme serait la meilleure illustration que l'on puisse souhaiter, de cette remarque d' « Hamelin que l'illusion réaliste se retrouve au fond de systèmes très savants, en partie idéalistes ». Et, de fait, l'illusion réaliste n'est pas moins manifeste dans la seconde thèse fondamentale du néo-criticisme, dans la négation du déterminisme rationnel.

En 1897, Renouvier présentait ainsi la doctrine de la causalité : « La théorie empirique de Hume et la théorie apriorique de Kant sur la causalité, toutes deux corrigées : l'une par la reconnaissance de ce concept comme loi de l'esprit et du monde, ayant son fondement et son type dans l'action volontaire qui meut, retient et détermine les idées ; l'autre par la reconnaissance d'un indéterminisme phénoménal que réclame la liberté morale <sup>20</sup>. » Et sans doute Renouvier croit s'être affranchi du réalisme en opposant le phénoménisme au substantialisme ; mais cette opposition même implique le postulat du réalisme suivant lequel toute affirmation est représentative d'un donné. Comment, sans un tel postulat, s'expliquer que le problème puisse avoir été réduit à l'alternative de la substance et du phénomène ? Un idéalisme conscient et sûr de soi ne songe nullement à éviter la substance dont la mécanique et la chimie ont marqué la place dans l'ensemble des instruments utilisés par le savant pour la conquête intellectuelle de l'univers <sup>21</sup>. Il se réserve, conformément à ses principes, de ramener la substance à une relation entre un moment et un autre, à une loi de conservation. De cette relativité des notions, grâce à laquelle la doctrine Kantienne des *Analogies de l'expérience* justifie l'apriorité des principes, Renouvier ne s'est guère avisé davantage en ce qui concerne la causalité. Voilà pourquoi sa théorie propre n'est à aucun point de vue la doctrine critique, qui d'ailleurs ne permettrait pas de violer la nécessité de la causalité immédiatement après l'avoir posée ; c'est une sorte de réalisme psychologique (où se retrouve l'influence de l'éclectisme cousinien sur la formation du néo-criticisme) d'après laquelle un effet concret et déterminé pourrait être rattaché à une faculté abstraite comme la volonté. Rabattue sur le plan phénoménal, la causalité de la volonté dégénérera en contingence épicurienne. Renouvier réhabilite le clinamen qui, dans la philosophie moderne, apparaissait aussi suranné et aussi décrié que pouvait l'être, l'éristique de Zénon d'Elée. Aussi bien, et pour éclairer la doctrine de son maître, Hamelin se réfère naturellement au clinamen : « Le milieu, si nous comprenons bien sa

<sup>20</sup> *Philosophie analytique de l'histoire*, IV, 659.

<sup>21</sup> Renouvier, moins radical qu'Hamelin, paraît avoir été, à plus d'une reprise, tenté d'atténuer la rigueur de son langage afin de se rapprocher de l'usage scientifique.

pensée, exerce sur l'individu une action qui peut dans certains cas, être déclinée par la liberté <sup>22</sup>. »

Ce n'est donc pas par hasard que le néo-criticisme ressuscite quelques-uns des dogmes les plus caractéristiques du réalisme antique ; c'est par une conséquence inévitable de sa méthode qui tourne toujours l'esprit vers la représentation externe, au lieu de l'engager à se replier sur soi, à scruter les profondeurs de l'activité rationnelle. Le dilemme de Lequier, qui se flatte de rendre au moins possible la position libre de la liberté, est l'exemple le plus frappant, et qui eût le plus réjoui un Spinoza, du déterminisme inconscient qui commande et qui entraîne la croyance au libre arbitre.

« Si tout est nécessaire, écrit Lequier, les erreurs aussi sont nécessaires, inévitables et indiscernables ; la distinction du vrai et du faux manque de fondement, puisque l'affirmation du faux est aussi nécessaire que celle du vrai <sup>23</sup>. » Or, lorsque Lequier formule l'hypothèse : tout *est nécessaire*, il entend que ce *tout* auquel s'applique la nécessité, c'est à la fois l'univers dont on affirme qu'il est nécessairement déterminé, et l'esprit qui en affirme le déterminisme nécessaire. Autrement dit, Lequier commence par mettre sur un même plan comme s'ils étaient homogènes et comparables, *événements* et *jugements* ; les uns se passant dans le monde : crue d'une rivière, ou chute d'une avalanche ; - les autres exprimant les décisions de l'intelligence : démonstration du mouvement de la terre, condamnation à mort d'un assassin. Donc, si les événements sont nécessaires, aucun jugement ne sera libre ; et, pour que les jugements deviennent libres, il faudra que les événements cessent d'être nécessaires. C'est ainsi qu'à la base d'une doctrine qui par ailleurs tient à honneur de maintenir le primat de la conscience morale contre l'hédonisme et l'utilitarisme, l'autonomie rationnelle d'un Socrate a été sacrifiée à l'indéterminisme cosmique d'un Épicure.

Nous concluons donc. Plus l'idéalisme approfondit ses propres principes, plus il aperçoit le contraste entre deux types de nécessité : d'une part, la nécessité d'une loi intérieure à l'esprit d'après laquelle les arguments pesés par un savant impartial et averti, par un tribunal équitable et éclairé, ne peuvent pas ne pas prescrire la conclusion, c'est la *norme* sans laquelle il n'y aurait pas de discernement objectif entre le vrai et le faux ; la nécessité, d'autre part, d'une loi externe que l'esprit, en vertu même

<sup>22</sup> La Philosophie analytique de l'histoire de M. RENOUVIER, dans *l'Année philosophique*, 1898 (1899), p. 24.

<sup>23</sup> *Psychologie rationnelle*, 3e édit., 1912, II, 136.

de cette norme, impose aux apparences discontinues et incohérentes de la perception pour en faire le monde organisé et intelligible de l'expérience scientifique ; sans cette nécessité il n'y aurait pas de nature pour l'esprit. Que le dilemme de Lequier s'offre à titre de dilemme, c'est l'indice que l'on n'est point encore parvenu à cette distinction pourtant si simple et si nette entre la norme de l'esprit et la loi de la nature, que l'on a pris pêle-mêle les actes de l'un et les faits de l'autre, pour les aligner sur la même file d'unités données de la même manière, nombrées dans un même total. Peu importera, dès lors, que l'on ait éliminé de son langage l'atome de matière si, effectivement, on ne retrouve dans sa pensée rien d'autre que l'atome de conscience.

Nous n'avons pas à nous excuser de la forme sans doute trop tranchante qu'a prise notre discussion du néo-criticisme. C'est un des grands mérites de Renouvier qu'il donne à ses thèses une telle netteté, une telle acuité, qu'il faut bien dire oui si c'est oui, et *non* si c'est *non*. Nous n'assurons pas que nous avons raison, du moins avons-nous donné nos raisons. Et, sans que nous ayons besoin d'insister davantage, on comprendra pourquoi nous n'avons guère à nous étonner de voir une tentative de synthèse systématique qui procède à la fois du conceptualisme hégélien et de l'atomistique renouviériste, et qui se présente par ailleurs comme un relativisme idéaliste, exposée aux mêmes difficultés qui avaient entravé l'essor du syncrétisme leibnizien. « Un instant, dit Jules Lachelier de Victor Cousin, il crut avoir démontré, par la méthode de Condillac, la philosophie de Schelling. » Quel que soit le talent, et mieux que du talent, dépensé par Hamelin, on est bien obligé de se demander si ce n'était pas une tentative également périlleuse, précaire et décevante, de vouloir faire servir la méthode de Hegel à justifier la doctrine de Renouvier.

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## Deuxième partie

---

### Positivisme ; intuitionisme ; mysticisme

[Retour à la table des matières](#)

En conclusion de la première partie de cette étude, l'avenir du rationalisme ne serait nullement lié au succès d'une synthèse constructive, comme celle dont le modèle est fourni par l'Essai sur *les éléments principaux de la représentation*. Semblable conclusion soulève immédiatement l'objection dont M. Parodi se fait l'écho. Renoncer à la constitution d'un système déductif qui se ferme sur soi, n'est-ce pas, pour le rationalisme, un aveu d'impuissance qui l'entraînera dans de fâcheuses concessions aux doctrines adverses ? « N'est-ce pas la porte ouverte, en même temps qu'au positivisme grossier d'une part, de l'autre à toutes les variétés de l'intuitionisme, voire du mysticisme ? »

La question déborde telle ou telle opinion personnelle. Elle demande à être située dans l'histoire et traitée par l'histoire ; car ce qui est en cause, ce n'est rien de moins que l'attitude du rationalisme à l'égard des courants qui, depuis exactement un siècle, depuis l'époque des premiers travaux d'Auguste Comte, se sont manifestés avec le plus de force.

Or - l'on s'en est peut-être convaincu par ce qui précède - l'idée du rationalisme est loin d'être simple. Indépendamment même de la détermination de son contenu, le

rationalisme comporte deux acceptions radicalement différentes. On peut tout d'abord considérer le rationalisme comme étant un système parmi d'autres systèmes, contre lesquels la loi de la concurrence vitale lui fait un devoir de lutter. Alors il se définit par un certain nombre de thèses caractéristiques, dressées en face d'antithèses correspondantes ; entre les unes et les autres il faudra choisir, comme on choisissait autrefois d'être épicurien ou stoïcien, leibnizien ou newtonien. Mais, dans la tradition d'un Platon ou d'un Spinoza, le rationalisme est tout autre. Il procède d'une dialectique qui l'élève peu à peu jusqu'à l'unité radicale de l'esprit, traversant successivement divers plans, et à chacun de ces plans établissant une certaine perspective de l'univers, laquelle se cristallise en un système déterminé pour quiconque y arrête son élan. Le rationalisme, alors, ne, saurait avoir de contraire. Chacune des doctrines qu'on prétend lui opposer sera réduite à n'être qu'un moment dans l'effort de compréhension totale qui, dans un sens, justifiera ce moment en tant que provisoire, qui, dans un autre sens, donnera le moyen, et imposera l'obligation, de le dépasser. C'est cette interprétation que nous avons en l'occasion d'exprimer, il y a quelque vingt ans, à la fin de l'article *Spinoza de la Grande Encyclopédie* : « L'affirmation spinoziste comprend en elle le naturalisme, le rationalisme, l'idéalisme, le panthéisme ; elle est l'identité de ces quatre doctrines, comme elle est aussi le déterminisme et la liberté, l'utilitarisme et le mysticisme. »

Entre les deux formes caractéristiques du rationalisme, l'alternative, selon nous, dépend de la distinction entre une philosophie de la représentation, qui s'arrête au point frontière où *donnant et donné* entrent en contact, et une philosophie du jugement cher qui *le donnant* se définit par la capacité d'aller au *delà* du donné. Suivant la première, le conflit des doctrines est imaginé comme un choc d'atomes qui sont absolument durs et imperméables ; le rationalisme apparaît d'autant plus pur qu'il exclut tout ce qui n'est pas lui. Suivant la seconde, un tel conflit ne peut qu'inviter à retrouver, sous les oppositions apparentes des terminologies, la réalité des fonctions qui s'étagent aux différents degrés de la vie spirituelle ; le rationalisme est d'autant plus *profond* qu'il sait mieux, entre chacune de ces fonctions, *distribuer les rôles et les places*.

Quand donc M, Parodi nous interroge sur les périls de toute sorte auxquels nous exposerions le rationalisme, nous sommes à notre tour tentés de lui demander si le moyen le plus *sûr* d'accroître ces périls, ne serait pas de prétendre « fermer la porte » au positivisme, à l'intuitionisme, même au mysticisme, en restreignant aux limites de



la représentation individuelle la capacité de la raison. L'étroitesse, et la stérilité de ce qui passerait alors pour le rationalisme, ne seraient-elles pas susceptibles de légitimer dans son origine, de fortifier dans son crédit, l'appel aux puissances ou facultés irrationnelles, devenu inévitable pour rétablir, par delà l'enceinte d'une conscience toute subjective et toute phénoménale, les valeurs de nécessité et d'universalité dont ne peut se désintéresser ni le travail de la science ni le progrès de la justice ?

## A. - POSITIVISME

[Retour à la table des matières](#)

Allons droit à la difficulté. Le positivisme, en tant qu'il serait un dogmatisme contraire et imperméable au rationalisme, ne se présente plus aujourd'hui que sous un seul aspect, celui du *réalisme social*. Or le réalisme social a éclaté au lendemain de la Révolution française comme une réplique du parti conservateur et traditionaliste à l'idéologie du XVIIIe siècle. Un écrivain qui avait une curieuse obsession du renversement dans les idées et dans les termes, comme le génie de l'antithèse et du contre-pied, « utilise », pour la restauration de la foi, les doctrines les plus « subversives » du XVIIIe siècle : le sensualisme et le nominalisme. Sur le modèle, et à l'encontre tout ensemble, de la statue qui est odeur de rose, de Bonald forge l'idole de la société où se dépose le Verbe de Dieu ; la raison est une révélation transformée.

On sait quelle stupéfaction souleva cette transposition hors de la conscience, cette *aliénation*, de tout ce qui avait été jusque-là considéré comme appartenant à la personne humaine et comme constituant son intimité : « Ce n'est point l'esprit humain (écrivait Maine de Biran, en 1818, après avoir lu les *Recherches philosophiques sur les premiers objets de nos connaissances morales*), ce n'est aucun entendement individuel qui est le siège, le véritable sujet d'inhérence des notions ou des vérités dont il s'agit (*les notions universelles*) ; mais c'est la société qui, douée d'une sorte d'entendement collectif différent de celui des individus, a été imbuée dès l'origine par le don du langage et en vertu d'une influence miraculeuse exercée sur la masse seule indépendamment des parties ; l'individu, l'homme n'est rien ; la société seule existe ; c'est

l'âme du monde moral, elle seule reste, tandis que les personnes individuelles ne sont que des phénomènes. Entende qui pourra cette métaphysique sociale <sup>24</sup>... »

Entre *psychologisme* et *sociologisme*, les positions sont donc prises depuis plus d'un siècle, avec une entière netteté. Comte poussait si loin l'antithèse qu'il contestait l'existence de la psychologie comme discipline indépendante. Durkheim, tout au contraire, a estimé que l'insertion du psychologique entre le physiologique et le sociologique justifiait la superposition et la hiérarchie de trois ordres de réalité : « Si l'on ne voit rien d'extraordinaire à ce que les représentations individuelles, produites par les actions et les réactions échangées entre les éléments nerveux, ne soient pas inhérentes à ces éléments, qu'y a-t-il de surprenant à ce que les représentations collectives, produites par les actions et les réactions échangées entre les consciences élémentaires dont est faite la société, ne dérivent pas directement de ces dernières, et, par suite, les débordent ? Le rapport qui, dans cette conception, unit le substrat social à la vie sociale est de tous points analogue à celui qu'on doit admettre entre le substrat physiologique et la vie psychique des individus, si l'on ne veut pas nier toute psychologie proprement dite. Les mêmes conséquences doivent donc se produire de part et d'autre. L'indépendance, l'extériorité relative des faits sociaux par rapport aux individus est même plus immédiatement apparente que celle des faits mentaux par rapport aux cellules cérébrales ; car les premiers ou, du moins, les plus importants d'entre eux, portent, d'une manière visible, la marque de leur origine. En effet, si l'on peut contester peut-être que tous les phénomènes sociaux, sans exception, s'imposent à l'individu du dehors, le doute ne paraît pas possible pour ce qui concerne les croyances et les pratiques religieuses, les règles de la morale, les innombrables préceptes du droit, c'est-à-dire pour les manifestations les plus caractéristiques de la vie collective <sup>25</sup>. »

Nulle part l'interprétation dogmatique du positivisme sociologique ne s'est définie à elle-même avec une telle netteté, avec une telle profondeur. Le contenu des représentations collectives s'impose du dehors à la conscience ; il n'est pas justiciable d'une critique rationnelle portant sur la valeur intrinsèque du contenu. Peu importe, par exemple, que des religions se réclament de mythes américains ou australiens, de légendes crétoises ou palestiniennes ; elles acquièrent la même valeur d'objectivité, du moment qu'on leur assigne pour objet véritable et pour fondement le *substrat* social,

---

<sup>24</sup> *Œuvres inédites*, édit. Naville, t. III, 1859, p. 208.

<sup>25</sup> Représentations individuelles et représentations collectives, *Revue de métaphysique*, 1898, p. 294.

qui est une réalité transcendante par rapport aux individus. « Toute notre étude, écrit Durkheim à propos de la croyance à l'efficacité du culte, repose sur ce postulat que ce sentiment unanime des croyants de tous les temps ne peut pas être purement illusoire <sup>26</sup>. » À ce postulat sont incapables de satisfaire des théories comme le naturisme ou l'animisme, qui ramènent la religion à « un système de fictions décevantes dont la survie est incompréhensible » (p. 115). Par contre (p. 461), « l'extrême facilité avec laquelle les forces religieuses rayonnent et se diffusent n'a rien qui doive surprendre si elles sont généralement conçues comme extérieures aux êtres en qui elles résident. Or c'est bien ce qu'implique la théorie que nous avons proposée. Elles ne sont, en effet, que des forces collectives hypostasiées, c'est-à-dire des forces morales. » L'extériorité des représentations collectives par rapport à l'individu, voilà l'hypothèse qui est à la base du réalisme social. Cette hypothèse apparaît corrélative de ce que l'on pourrait appeler un réalisme *psychologique*, c'est-à-dire de la supposition d'une pluralité d'individus, possédant ou plutôt enfermant chacun une conscience avec un horizon borné dans l'espace par la limite physique de leur individualité : sans un tel réalisme psychologique, ni l'extériorité par rapport à la conscience de l'individu ne serait concevable, ni par suite la possibilité de telle chose qu'une « conscience sociale ». Or, pour qui se place au point de vue de l'idéalisme rationnel, réalisme psychologique et réalisme social ne sont plus que deux espèces d'un même genre. Le problème essentiel ne serait point du tout de savoir si les valeurs du vrai, du bien, sont ou intérieures ou extérieures à l'individu ; car la conscience cesse d'être contenue dans l'individu et relative à lui. L'individu n'est rien d'autre qu'un point de départ, un point de vue, pour le progrès d'intelligence qui parvient à fonder le monde de la perception et de la science sur des rapports intrinsèquement justifiés, et, par suite, universels.

La difficulté, comme aussi la nécessité, de saisir la position véritable de l'idéalisme rationnel est mise en évidence, dans l'ordre spéculatif, par la confrontation des formules proposées l'une par Leibniz, l'autre par Taine, au sujet de la perception extérieure. Leibniz parle de *songes bien liés*. Il entend dire que, *sans avoir à sortir du plan idéal* de la perception, par le seul effet d'une coordination réciproque, l'esprit constitue un système de coexistences, dont par l'abstraction de l'ordre des places il dégagera la notion d'espace : le macrocosme s'organise à l'intérieur du microcosme.

---

<sup>26</sup> *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, p. 596.

Taine parle d'*hallucination* vraie : il verse le contenu du microcosme dans le cadre vide et préexistant d'un macrocosme, arrachant à la conscience ses représentations subjectives pour les projeter dans l'absolu d'un espace qu'il suppose déjà *donné comme* le contenant des consciences *individuelles*. Taine ne se dissimule nullement, d'ailleurs, le caractère absurde et fantastique de l'opération ; aussi invoque-t-il à ce propos la finalité transcendante de la nature : « Le jugement localisateur... en soi... n'est qu'une illusion le plus souvent utile, une erreur foncière que la nature et l'expérience ont construite en nous et établie en nous à demeure, pour en faire un préservatif de notre vie et un organe de notre action <sup>27</sup>. » Comment expliquera-t-on qu'un penseur, qui voulait passer pour empiriste et positiviste, se résigne à tenir pareil langage, sinon parce que, supposant acquis le réalisme sensualiste de Berkeley et de Stuart Mill, il n'aperçoit aucun autre moyen pour éviter le paradoxe du solipsisme ? Et un embarras identique rend compte de la marche identique que le réalisme a suivie dans l'ordre pratique. Afin de ne pas être contraint de répéter avec Renan que l'homme fait la sainteté de ce qu'il croit comme la beauté de ce qu'il aime, afin d'échapper à la menace d'effondrement que fait peser sur les valeurs morales et religieuses la subjectivité du phénoménisme individualiste, il n'y avait pas d'autre parti à prendre que de projeter ces valeurs dans un absolu de la société qui est, lui aussi, *le contenant des consciences individuelles*, à qui l'on attribue, pour le rendre indépendant, une capacité *sui generis* de représentation et de prescription.

Suivant l'idéalisme rationnel, il n'y a ni individu en soi, ni société en soi. L'individuel et le social demeurent des caractères qui marquent à ses différents degrés l'organisation progressive des jugements pratiques ; ce sont des prédicats qui ne sauraient, sans préjugé ontologique, être érigés en suppôts d'existence, en substrats. Aux yeux d'un observateur impartial et désintéressé, synthèse individuelle et synthèse sociale se présenteront comme synthèses également « subjectives », également soumises à *l'instrument judiciaire*, à l'intelligence, qui dans un cas et dans l'autre exerce son même droit de discernement entre les associations d'ordre externe et les liaisons fondées en vérité. Du point de vue critique, il ne conviendra donc pas de supposer que « sacré et

---

<sup>27</sup> *De l'intelligence*, IIe Partie, liv. II, ch. II, § 3, 5e édit., 1888, t. II, p. 148. - Cf. Ire Partie, liv. III, ch. II, sub. *fine*, t. I, p. 236 : « Il semble donc que la nature se soit donné à tâche d'instituer en nous des représentants de ses événements, et qu'elle y soit parvenue par les voies les plus économiques. »

profane forment un cadre essentiel de la pensée, posé pour ainsi dire a priori »<sup>28</sup>. La transcendance du sacré par rapport à l'individu est, par définition, un concept nouménal, c'est-à-dire que c'est une illusion transcendantale de l'homme. Par suite, ou il faudra réintégrer dans le tissu des phénomènes la foi à la transcendance, en faire une apparence immanente à la chaîne des événements purement humains ; ou bien on devra renoncer à prétendre que l'on garde l'attitude proprement scientifique.

Voici deux textes qui s'offrent opportunément à nous pour illustrer notre thèse. Dans l'un, il s'agit de la fixation des dates pour la période antérieure à l'ère des Olympiades : « Le peuple juif, seul, échappe, par ses traditions sacrées, à ce vice chronologique qui entache de mensonge les plus beaux récits, ou leur ôte une certitude évidente »<sup>29</sup>. Dans l'autre, il s'agit de l'authenticité des deux Testaments : « S'il possédait les autographes des écrivains sacrés, le théologien aurait, dans toute sa pureté, la parole de Dieu »<sup>30</sup>. D'après ces textes, le sacré consiste à découper dans le tissu de la littérature historique un certain fragment que de son autorité privée, tel ou tel individu, dans l'espèce Dreyss ou M. Bonhomme, s'attribue le droit de mettre hors la loi de l'histoire. Les motifs de leur conduite seront, pour reprendre la terminologie de Pascal, ou de fantaisie ou de *sentiment* ; ils auront leur origine dans une illumination soudaine ou dans une tradition ecclésiastique - peu importe, du moment qu'ils échappent à l'autorité de la raison.

Et qu'est-ce qui caractérise la raison ? Il est facile de l'établir par l'exemple de la physique. Du jour où avec Galilée et Descartes elle a cessé de distinguer entre la matière du ciel et la matière de la terre, la physique s'est constituée à l'état de science. En tant que science, la discipline qui a pour objet l'humanité (pour laquelle il est fâcheux de n'avoir pas réservé le nom d'anthropologie) n'a pas à distinguer davantage entre la matière dite du sacré et la matière dite du *profane*. Et de fait, par une sorte de corollaire de la révolution cartésienne, c'est sur ce principe que, dès le milieu du XVIIe siècle, Spinoza et Richard Simon fondaient l'exégèse rationnelle. Ils renoncent à pratiquer, sur les « espèces sensibles » d'un livre présumé sacré, cette magie de la transsubstantiation qui leur confère une valeur ontologique par delà leur contenu scriptu-

<sup>28</sup> DURKHEIM, sur le mot Sacré, *Vocabulaire technique et critique* de la philosophie, fasc. 18, *Bulletin*, 17e année, 1 et 2, janvier -février 1917.

<sup>29</sup> DREYSS, *Chronologie universelle*, 4e édit., Ire Partie, 1873, p. 16.

<sup>30</sup> R. P. J.-R. Bonhomme, o.p., Les preuves scripturaires de la théologie, *Revue thomiste*, 15e année, n° 3, juillet-août 1907, p. 333.

raire. Ils substituent à la superstition du sacré en tant que sacré l'intelligence du sacré en tant que représentation subjective, en tant que croyance. L'historien expliquera la vénération des différents peuples pour leurs Écritures saintes, en suivant la même méthode que l'astronome placé devant l'image optique du soleil, ou le psychologue devant la croyance du vulgaire à la liberté d'indifférence.

L'attitude à prendre vis-à-vis du positivisme sociologique se précise donc. Le positivisme (ainsi qu'il est arrivé pour tant d'autres doctrines) a marqué sa fécondité par la divergence même des courants de pensée qui procèdent de lui. La dissociation, d'ailleurs, sera d'autant plus facile à marquer ici et à comprendre qu'elle souligne l'incompatibilité des tendances opposées dont consciemment Comte a tenté la synthèse, dont à certains égards il n'a été que le véhicule. Il est vrai que Comte est demeuré le disciple des pontifes de la Restauration, qu'il a poussé jusqu'au néo-fétichisme la rétrogradation de pensée que ceux-ci arrêtaient à l'ère chrétienne ou tout au moins à l'ère mosaïque. Mais il est vrai aussi que le positivisme a retenu, de l'héritage légué par les Encyclopédistes, la considération de l'histoire que Condorcet avait érigée en philosophie du progrès, que Lagrange avait appliquée à la genèse de la mécanique rationnelle. La tendance dogmatique qui pousse le savant à poser la réalité absolue de son objet, et qui, si l'on passait à la limite, aurait pour effet de convertir l'aliéniste aux hallucinations de l'aliéné, l'ethnographe au délire collectif des sociétés inférieures, trouve ainsi un correctif puissant et salutaire dans l'exercice d'une fonction résolutive qui appartient en propre à la raison et à qui la critique historique fournit un instrument approprié.

« Dans une église de village en Danemark, raconte Höffding, la coutume de s'incliner en passant devant un certain endroit du mur de l'église, s'était conservée jusqu'au XIXe siècle ; mais personne n'en savait la raison, jusqu'au jour où le badigeon ayant été gratté une peinture de la sainte Vierge fut trouvée sur le mur ; ainsi la coutume avait survécu de trois cents ans au catholicisme, qui l'avait fait naître ; c'était une partie de l'ancien culte qui s'était conservée <sup>31</sup>. » Le moment où se fait le grattage du badigeon rend en quelque sorte tangible l'opposition et la séparation entre les deux interprétations du positivisme sociologique. Avant l'opération, on est en face d'un mur blanc, devant lequel la communauté accomplit un geste rituel dont l'origine et la justi-

---

<sup>31</sup> *Philosophie de la religion*, trad. SCHLEGEL, p. 138.

fication demeurent inconnues : *consequentiae absque praemissis*. Il n'y a donc qu'une ressource : dessiner sur la blancheur du mur le reflet prétendu, évoquer l'« image virtuelle » d'une représentation collective. La causalité universelle et transcendante de la société supplée ainsi à l'ignorance du fait explicatif. La psychologie, tant qu'elle laissait échapper le déterminisme inconscient des actes humains, ne pouvait empêcher de laisser s'introduire la causalité d'une faculté abstraite telle que la volonté. Un processus analogue paraît inévitable en sociologie, chaque fois qu'un problème se trouve posé sans que l'on puisse disposer de l'instrument nécessaire pour le résoudre, c'est-à-dire de l'investigation historique. Et telle serait la raison principale pour laquelle la littérature de l'ethnographie donne si aisément occasion au réalisme métaphysique.

Dans l'ordre de la sociologie comme dans tout autre ordre de recherche, le recours à la métaphysique disparaît dès que le savant est mis en possession de l'antécédent qui permet de conditionner le conséquent considéré sous son aspect spécifique. Les philosophes du Moyen âge se servaient de l'horreur du vide, non qu'ils eussent un goût exagéré pour les hypothèses purement abstraites, non qu'ils manquassent à aucune règle du plus rigoureux raisonnement expérimental, mais tout simplement parce que leur faisait défaut la donnée initiale : le phénomène de la pesanteur, de l'air. De même, dans tout domaine où il est en état de substituer à la supposition d'une origine sociale l'observation d'une tradition historique, le positivisme passe du plan dogmatique au plan critique. Montaigne l'a montré avec une telle lucidité que toute insistance après trois cents ans semble bien superflue : les démarches collectives dont la mémoire individuelle est incapable de retracer les débuts sont explicables comme produits de la coutume, exactement au même titre que les habitudes dont chacun peut suivre en lui-même le progrès et l'enracinement. Lorsque l'on était borné à la représentation statique, la société apparaissait comme une puissance de commandement à la fois extrinsèque et transcendante : « Les lois se maintiennent en crédit, non par ce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont lois : c'est le fondement mystique de leur autorité. » La recherche historique les ramène sur le plan de la nature : « Les loix... grossissent et s'anoblissent en roulant comme nos rivières ; suivez les contremont jusques à leur source, ce n'est qu'un petit sourceon d'eau à peine reconnoissable. » Le rapport de la psychologie et de la sociologie est donc, en fonction du temps, symétrique de celui que la découverte de Newton a établi, en fonction de l'espace, entre la physique terrestre de Galilée et l'astronomie de Kepler.

Y a-t-il à craindre qu'en accueillant ainsi le positivisme, avec l'orientation historique et critique à laquelle il est redevable de sa signification solide et durable, la philosophie rationaliste s'affaiblisse sous prétexte de s'assouplir ? Nous ne le croyons nullement. Mais il est clair qu'à l'objection, qui nous est faite du point de vue d'un rationalisme du concept, nous ne pouvons, pour notre part, répondre que du point de vue d'un rationalisme du jugement.

Suppose-t-on que la pensée humaine tend nécessairement au concept, c'est-à-dire qu'elle doit se donner pour tâche d'extraire d'un ensemble de phénomènes un ou plusieurs caractères généraux qui en expriment l'essentiel et le permanent, alors il en résulte qu'il y aura entre le rationalisme et le positivisme tout à la fois *antinomie et solidarité*. Il y a antinomie en ce qui concerne les conclusions. Pour le rationalisme le fait n'est jamais que le substitut du droit : l'universalité est le signe de la nécessité. Pour le sociologisme la norme impérative par rapport à l'individu dérive d'une loi positive qui est inhérente au substrat social : le collectif est la source de l'universalité sur laquelle s'appuie une nécessité de fait.

Mais, cette opposition dans les conclusions ne doit pas nous dissimuler la *solidarité* dans les prémisses. Afin de relier d'une façon continue la « mentalité commune » des modernes aux représentations collectives qui seraient « le prototype de l'idée de force (*le mana, le wakan, l'orenda, le principe totémique, noms divers donnés à la force collective, objectivée et projetée dans les choses*) », Durkheim n'hésitait pas à prolonger jusqu'à la période contemporaine le règne de la scolastique péripatéticienne, comme si la critique de la causalité chez Malebranche (et chez Geulincx), reproduite et vulgarisée par Hume, n'avait pas fait de la négation de tout réalisme dogmatique l'introduction nécessaire à l'intelligence de la pensée scientifique. Et tout l'ouvrage sur les *Formes élémentaires de la vie religieuse* consiste à refondre, en fonction pour ainsi dire l'un de l'autre, les deux concepts de totémisme et de religion, de telle manière que leurs cercles d'extension logique paraissent contenir des parties communes.

Inversement on sait quelle place essentielle le néo-criticisme attribue à l'interprétation dynamiste de l'action volontaire, qu'il s'efforce de concilier avec le relativisme de la mécanique rationnelle. On sait aussi avec quelle insistance Renouvier retient et développe, sous réserve d'en fournir une justification de droit dans l'esquisse d'une cosmogonie et d'une eschatologie, les mythes des primitifs sur la création, sur la chu-



te, sur le règne millénaire. Rationalisme du concept et positivisme du concept ont besoin d'une matière identique pour l'élaboration de leurs systèmes respectifs.

Or ce que nous appelons le rationalisme du jugement dissipe tout d'abord le mirage d'une essence qui s'appliquerait également à tous les stades de la civilisation et à toutes les périodes de l'histoire. Son but est, en effet, de pratiquer ce qui est l'office propre du jugement : le discernement des valeurs, la séparation entre les traditions externes et la vérité interne. L'inquiétude qui est manifestée vis-à-vis de l'idéalisme critique, au nom des principes hamelinien de déduction, semble parallèle à l'inquiétude exprimée par Durkheim, dans un chapitre très significatif de l'ouvrage que nous rappelions, à l'égard des résultats, pourtant si considérables, de l'étude consacrée par M. Lévy-Bruhl à la mentalité prélogique des sociétés inférieures. C'est que, là par la réflexion sur l'avènement de la science exacte ou de la morale rationnelle, ici par l'interprétation positive des recherches ethnographiques, la possibilité se trouve également contestée d'atteindre un concept en tant que tel, c'est-à-dire susceptible d'une extension universelle. Par exemple, les documents si nombreux et si curieux que l'ethnographie fournit relativement aux idées « primitives » sur les nombres, se répartissent d'eux-mêmes sur deux plans. D'une part, les pratiques, à la fois rudimentaires et complexes qui servent au calcul, précèdent l'usage d'une numération régulière, ils la préparent, ils sont susceptibles d'une vérification qui montre, sous la diversité des expressions verbales et des représentations figurées, l'identité des relations intellectuelles : nous comprenons de la même façon que quatre-vingt-dix équivaut à nonante ou XCIV à 94. Au contraire, les « représentations collectives » qui attachent une vertu « mystique » à la Trinité ou une fatalité mauvaise à treize, sont des habitudes tenant à des associations qui se font dans l'histoire, qui se défont par l'histoire.

Le langage véhicule avec la même indifférence l'expression du mensonge et l'intelligence de la vérité ; la société laisse également pousser sur son sol la tradition du mal et la conscience du bien. S'attacher à la forme abstraite du langage ou de la société, en se désintéressant du contenu concret de la pensée dont la pensée seule peut juger, n'est ce pas entretenir et prolonger ce qui est le mal par excellence : la confusion de valeur entre l'imitation extrinsèque et la légitimation intrinsèque, entre ce qui a été et ce qui doit être ? Les divisions et les souffrances, dont l'humanité actuelle pâtit si terriblement, n'ont-elles pas leurs racines les plus profondes dans ce fait que la plupart des hommes, encore aujourd'hui, sont dressés tout ensemble, et à ne pratiquer l'arithmétique que comme on pratique l'orthographe, et à respecter l'orthographe comme il

ne faut respecter que l'arithmétique ? Par contre, à la condition de laisser tomber dans l'histoire ce qui vient de l'histoire, il devient possible d'affranchir la raison, de lui assurer la possession solide et permanente de ce qui est bien à elle. Le *Tractatus theologico-politicus* explique les religions positives par leur adaptation aux besoins du gouvernement politique et de l'éducation sociale ; il leur accorde ainsi le fondement d'une « certitude morale » (et la théorie, spinoziste, reproduite et vulgarisée par Bayle, a passé de là chez Kant par l'intermédiaire de Mme de Warens, c'est-à-dire de Jean-Jacques Rousseau). Le *Tractatus* est l'introduction à la doctrine de l'Éthique, qui élève au-dessus des mythes historiques et des lois collectives la religion en esprit et en vérité. Ou - si l'on veut détacher cette thèse de la référence au christianisme, qui conserve quelque chose de passionnant et d'un peu obscurcissant - les fragments d'un Xénophane de Colophon permettent d'apercevoir, avec une irrécusable netteté, la connexion entre la critique positiviste et l'affirmation rationaliste. L'orthodoxie des cultes traditionnels y est résolue par des considérations ethnographiques : le Dieu des Nègres est noir, avec un nez épaté ; le Dieu des Thraces a des yeux bleus et des cheveux rouges. Mais le Dieu des philosophes et des savants, c'est l'unité spirituelle, d'où est exclu tout ce qui viendrait compromettre la pureté intellectuelle de l'idée et la pureté morale du cœur.

## B. - INTUITIONISME ET MYSTICISME

[Retour à la table des matières](#)

Le problème de l'intuition a été posé avec précision dans l'histoire de la philosophie. L'image de l'intuition est empruntée au sens de la vue : dès que la lumière paraît, immédiatement, l'œil aperçoit l'objet éclairé. L'intuition sensible comporte donc deux caractères : immédiation de la connaissance, présence de l'objet. La question est de savoir si l'union de ces deux caractères peut encore être maintenue alors que la notion de l'intuition est détachée du sensible pour être transportée par métaphore au domaine supra-sensible. C'est ce qui se produirait chez Platon, du moins si l'on prend au pied de la lettre l'expression de (mots grecs) ; c'est en tout cas ce qui a lieu chez Aristote puisque, suspendant toute la construction syllogistique à l'immédiateté des essences spécifiques, il est amené à invoquer une (mots grecs).

Or, réunir ainsi, d'une part l'immédiateté de la sensation, d'autre part l'universalité du concept, c'est manifestement fabriquer de toutes pièces, pour apporter une justification ontologique à la déduction conceptuelle, une faculté qui ne correspond à aucune opération effective de l'esprit humain. Toute donnée de sentiment est particulière et concrète ; toute conception des universaux est due à une abstraction et à une généralisation qui, supposant un processus méthodique d'élaboration, sont de toute évidence des *médiations* ; de sorte que l'intuition rationnelle apparaît comme une sorte de monstre logique, comme une contradiction dans les termes.

Cette conclusion est liée, et subordonnée, à la doctrine même qu'elle réfute. Suivant Aristote, l'intelligence est d'abord représentation ; le type normal du connaître est fourni par l'intuition sensible, acte commun du *sentant et du senti*. Sur cette intuition vient se greffer le processus, qui peu à peu enlève leur chair aux représentations imaginatives pour les réduire au squelette du schéma conceptuel. On rêve de refaire, au terme de ce processus, dans l'universel abstrait, entre le *généralisant* et le *généralisé*, l'unité du sujet et de l'objet que la perception immédiate avait cru saisir dans l'individuel concret. Il est aisé de prouver que ce rêve est illusoire, ou, si l'on préfère, que le postulat réaliste a précisément consisté à poser le problème dans des termes tels que d'avance la solution en apparaît illusoire.

Mais la théorie idéaliste de la connaissance est radicalement autre, depuis le jour du moins où la découverte d'une mathématique analytique a permis de lui donner pour base l'opposition de nature entre l'intuition proprement spatiale et la relation purement intellectuelle, entre la passivité de la représentation et la spontanéité de la raison. D'après Descartes, l'étendue géométrique dérive du mouvement, le mouvement figuré n'est lui-même que l'expression, que l'illustration, du mouvement accompli dans l'intérieur de la pensée, lorsque l'esprit tisse les longues chaînes des idées claires et distinctes. Aristote croyait que le géomètre tire de la vue du solide concret l'image d'un solide abstrait, puis retire au solide ses diverses dimensions pour descendre jusqu'au quasi-néant du point. Mais l'objet de la mathématique cartésienne, c'est un système que l'esprit a formé peu à peu, en allant du simple au complexe, en combinant un ensemble qui est indivisible parce qu'il consiste en rapports qui sont des actes idéaux et internes. Tandis que l'abstraction conceptuelle est naturellement lestée *vers le bas*, condamnée à se retourner sans cesse du côté de l'intuition sensible pour ne pas perdre le contact du réel, l'intelligence du rapport, qui est le propre du jugement, se charge au contraire *par le haut* : le processus d'unification ne saurait prendre

conscience de lui-même sans découvrir en soi l'unité comme sa raison d'être, et cette découverte qui fait remonter à sa source tout le développement de la vie spirituelle, constitue précisément l'intuition. Jugement et intuition intellectuelle sont solidaires dans le *rationalisme* cartésien, que nous tenons pour le rationalisme authentique, comme intuition sensible et concept dans le pseudo-rationalisme des péripatéticiens.

De la solidarité entre l'intuition pure et le jugement, Spinoza pousse les conséquences jusqu'à une doctrine dont la richesse et la profondeur risquent d'écraser ses interprètes. Tout au moins est-il assuré que la clé de l'Éthique est dans la distinction des trois genres de connaissance qui permet d'en disposer le contenu suivant trois plans : imagination *qui* affirme la discontinuité et l'extériorité des individus - science qui réintègre l'être dans la continuité de la nécessité universelle - intuition qui le fait participer du dedans à l'unité intime, à la productivité éternelle de la substance. A travers ces trois plans la philosophie de la nature apparaît sous trois aspects différents : la perception immédiate de l'espace, laquelle isole chaque objet pour en faire un absolu, cède la place à la loi qui ramène les mouvements particuliers à n'être que les fragments d'un seul et même mouvement d'ensemble ; et cette loi elle-même a sa raison dans l'intellectualité de l'étendue, dans l'attribut qui exclut toute division et toute multiplicité, qui exprime la capacité divine de l'essence à se réaliser comme existence. La spiritualisation de la nature est, chez Spinoza, la face externe, le corollaire de la dialectique par laquelle s'accomplit la spiritualisation de l'esprit. L'âme, définie comme l'idée du corps, participe à la transformation du corps. Il faut dire plus ; cette transformation est l'oeuvre de la spontanéité intellectuelle, et d'autre part, l'idée se réfléchissant inévitablement en idée de l'idée, tout progrès dans la conception de la nature est un progrès de la conscience elle-même qui, cessant d'être rivée à la forme immédiate et individuelle du cogito, s'approfondit et s'élargit jusqu'à se rendre adéquate à l'unité totale et infinie de la *cogitatio*. La conscience spinoziste traverse ainsi les différents plans de l'être, discontinuité des moments dans la représentation imaginative du temps - continuité indéfinie d'existence dans la durée - enfin intuition d'éternité, qui est un sentiment interne, une expérimentation directe : *Sentimus experimurque nos aeternos esse*.

L'opposition prétendue entre le rationalisme et l'intuitionisme est donc le résultat d'un contresens sur la nature des fonctions intellectuelles. Ce contresens a été dissipé au XVIIe siècle, lorsque l'école cartésienne a substitué le progrès interne des relations

intelligibles à la hiérarchie péripatéticienne des concepts. Et maintenant il se trouve que cette opposition a reparu de façon à devenir, comme le constate M. Parodi, une menace pour l'avenir de la spéculation rationnelle. Qui convient-il donc d'en accuser, sinon les penseurs, accrédités vers la fin du XIXe siècle, qui se sont réclamés du rationalisme alors qu'ils en laissaient échapper toute la signification intrinsèque ? Ne voit-on pas Taine, par exemple, glisser sous le patronage du spinozisme ce qui en est exactement et expressément le contraire, à savoir les théories scolastiques des concepts généraux et des facultés abstraites, auxquelles les succès éphémères de Cuvier et de Cousin avaient apporté un regain d'actualité ? N'est-ce pas encore Taine qui, en 1876, écrivait à Renan, parlant de Marcelin Berthelot : « Pour Dieu, qu'il laisse là son Kant, un philosophe surfait dont pas une théorie n'est debout aujourd'hui et qu'Herbert Spencer, Stuart Mill, toute la psychologie positive ont relégué à l'arrière-plan derrière Hume, Condillac et même Spinoza <sup>32</sup>. »

Aujourd'hui, grâce surtout à M. Bergson, rien peut-être ne semble aussi unanimement *surfait* que la psychologie associationiste et l'évolutionisme spencérien. Leur erreur radicale s'est dévoilée, d'avoir substitué l'image d'une représentation discontinue à l'intelligence intime du réel, d'avoir renversé l'ordre normal de l'adaptation par ce postulat que le dehors fabriquerait le dedans. Mais alors dans quel mépris de ses propres intérêts spirituels le rationalisme méconnaît-il la bienfaisance souveraine de l'oeuvre bergsonienne ? Une critique de l'intelligence, qui est avant tout une critique de *l'Intelligence* de Taine, ne doit-elle pas tourner, en fin de compte, au profit de l'intellectualisme authentique ? Et n'est-ce pas cette conclusion que Delbos marquait, ici même, avec sa double autorité d'historien et de philosophe ? « L'intellectualisme n'abdique pas, il prend plutôt conscience de sa véritable signification quand il reconnaît que le réel est essentiellement et indivisiblement un, que les actes successifs d'abstraction par lesquels la pensée travaille à le résoudre ont pour effet, non pas de créer des éléments en soi, mais de fixer aussi loin que possible de son centre les points d'où elle partira pour revenir à elle-même <sup>33</sup>. »

Le Problème du mysticisme est plus complexe que celui de l'intuitionisme. Le mysticisme est dans son fond, *en droit si l'on veut*, une aspiration à la spiritualité pure. Cela n'empêche pas que, *en fait* et dans l'histoire, il a été perpétuellement entraîné

<sup>32</sup> *Vie et correspondance*, IV, 11.

<sup>33</sup> *Revue de métaphysique*, 1897, p. 382.

sur la pente inverse, qui ramène à la matérialité. En un sens la vie intuitive est aussi la vie unitive. Le rationalisme serait le mysticisme s'il était permis d'employer sans équivoque ce mot, pour désigner une reprise de l'esprit par lui-même à la source de sa spontanéité et de son universalité, alors que cette reprise, par son caractère de continuité intellectuelle et méthodique, s'accompagnera d'une certitude et d'une sécurité qui excluent les alternatives d'espérance et de crainte, d'exaltation et de dépression, auxquelles la littérature de la mysticité doit son charme esthétique. Dans le *Scholie* final où Spinoza dévoile l'inspiration maîtresse de *l'Éthique*, la conscience du sage n'est-elle pas explicitement définie *conscience de soi, conscience des choses, conscience de Dieu* ? D'autre part, lorsque M. Parodi s'inquiète que l'idéalisme critique aille ouvrir la porte à toutes les « variétés » du mysticisme, l'allusion est manifeste à l'ouvrage où William James a essayé de justifier en bloc le chaos des croyances qui se présentent comme religieuses - traditions ecclésiastiques ou illuminations individuelles - détournant à la gloire du mysticisme le thème favori des dilettantes et des libertins :

*Qu'importe le flacon, pourvu qu'on ait l'ivresse ?*

La question que nous pose M. Parodi exige donc qu'avant de décider si toutes ces « variétés » seront effectivement inséparables les unes des autres, nous demandions au rationalisme du jugement l'effort de tracer autour d'une certaine méthode de spiritualité une ligne de démarcation telle qu'en soit exclu tout ce par quoi s'introduirait la tentation d'un retour clandestin à la transcendance de la lettre, ou d'une soumission oblique au primat de la force.

Pour M. Parodi, si je l'ai bien entendu, toute doctrine serait suspecte de mysticisme qui « pose un inconscient antérieur à la pensée distincte et supposé par elle, comme le font la grande majorité de nos contemporains, de Durkheim ou de M. Bergson à M. Brunschvicg... ». À quoi M. Parodi ajoute immédiatement qu'« il n'y a sans doute pas d'inconscient absolu ». Mais le point est de savoir si l'inconscient (accepté ou nié) peut être conçu comme *absolu*, et cela dépend de savoir ce qu'est la conscience, et en quoi elle-même sera regardée comme un absolu. Or, suivant le dogmatisme qui s'attache aux thèses des antinomies kantienne, la conscience est doublement un absolu. Elle l'est sous son aspect de conscience psychologique parce que, modelée sur l'imagination de l'objet fini, elle est représentation d'états donnés à titre de réalités dis-

continues. Elle l'est sous son aspect de conscience morale, parce qu'alors elle est liée au concept d'une loi qui s'impose en tant que loi, sans laisser aucune place à la résolution critique, à l'examen « judiciaire ». De ce point de vue, tout effort pour promouvoir la vie de l'âme au delà du cercle de la représentation phénoménale, au delà du règne de la loi prescrite, serait condamné comme devant entraîner la négation et la disparition de la conscience, comme destiné à se perdre dans la nuit du mysticisme.

Et la déduction est en effet rigoureuse, à partir des postulats *néo-criticistes*. Mais, de ces postulats, la psychologie contemporaine a fait justice. Pour M. Bergson, en particulier, la conscience ne saurait s'arrêter, comme ferait la perception extérieure, au plan phénoménal ; par-dessous l'immédiat apparent, elle creuse et elle approfondit, toujours préoccupée de diminuer la distance entre nous et nous, jusqu'à découvrir notre réalité véritablement immédiate : le rythme de vie qui nous constitue à chaque instant dans la mobilité de notre devenir. La conscience se reconquiert ainsi sur l'inconscient. Et sans doute ce qu'elle met au jour c'est une « masse ignée de métaux en ébullition » qui étaient recouverts par la « pellicule solide et froide » des lois sociales et des règles morales. Seulement, lorsque cette oeuvre s'est développée, qu'elle a réintégré dans la conscience, non plus seulement le propre présent de la réalité individuelle, mais la totalité de ses souvenirs, mais le passé *de* l'espèce, le passé même de la vie, alors, par delà les préceptes susceptibles d'être codifiés, se manifeste l'efficacité de l'élan libérateur qui permet à l'homme d'appuyer le progrès de sa destinée morale à l'unité de la nature vivante. Alors réapparaît cette vertu de générosité dont Descartes et Spinoza faisaient la pierre angulaire de l'édifice moral parce qu'elle porte l'âme, qui s'était crue individuelle, aux limites de l'humanité, aux limites de l'univers : « Créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité <sup>34</sup>. »

Qu'à la suite du bergsonisme, pourtant, un courant d'irrationalité se soit développé qui a poussé la spéculation hors de la conscience, et qui a ainsi favorisé un retour vers le mysticisme de la foi littérale, M. Parodi est sans doute fondé à le prétendre, et à y insister. Mais nous essaierons de montrer que le fait s'est produit hors du plan de l'intuition originelle, et dans des conditions qui permettent d'y déceler l'obsession tyrannique de la représentation et du concept.

---

<sup>34</sup> *L'énergie spirituelle*, p. 26.

« Qu'est-ce donc que dilater sa conscience (écrit, par exemple, M. Segond) sinon multiplier les rythmes du devenir, s'initier aux tensions multiples, élargir avec la vie de notre mémoire l'intérieure sympathie pour les réalités vivantes qu'elle imite ? Que, par une torpeur croissante des souvenirs, la conscience détendue se laisse tomber vers les lentes vibrations que la qualité recèle, elle pressentira donc, sans sortir de soi, la durée infiniment lente de la matière. Que, par une compénétration croissante des souvenirs, la conscience tendue sans cesse davantage se hausse toujours vers les rapides courants de qualités pures, elle pressentira donc, se transcendant soi-même sans sortir de soi, la durée infiniment rapide du devenir intégral, la supraconscience absolue de l'éternité vivante <sup>35</sup>. »

Sans discuter la fidélité de ces formules, il suffit que ce soient des formules, et que, suivant la parole de M. Bergson, imiter quelqu'un revienne à dégager la part d'automatisme qu'il a laissée s'introduire dans sa pensée. On est alors bien obligé de se demander si leur reproduction même n'a pas fait évanouir l'atmosphère qui les baignait à leur source et d'où elles tenaient souplesse et élasticité. Vue du dehors et sous un jour cru, la conscience dégénère inévitablement en *chose représentée, susceptible* d'être encadrée entre deux limites tout extérieures et par suite *toutes conceptuelles* : *inconscience* absolue de la matière, supra-conscience absolue de Dieu. En d'autres termes, antérieurement au devenir de la conscience humaine, indépendamment de tout progrès intérieur, sont postulés et un réalisme physique et un réalisme théologique, par rapport auxquels s'ordonnent, dans une transposition abstraite de l'intuition spatiale, des mouvements métaphoriquement décrits, sinon matériellement imaginés.

Cette traduction de la doctrine dans le langage de la représentation et du concept, nous paraît elle-même liée à la volonté de constituer un système. M. Bergson caractérise le rythme original de sa doctrine, lorsqu'il écrit, dès les premières pages de l'Essai sur *les données immédiates de la conscience* : « L'idée de l'avenir, grosse d'une infinité de possibles, est plus féconde que l'avenir lui-même, et c'est pourquoi l'on trouve plus de charme à l'espérance qu'à la possession, au rêve qu'à la réalité. » Par contre, pour qu'il y ait système, il faut, à tout prix, que tous les problèmes apparaissent comme résolus, toutes les notions comme déterminées. Dès lors les objets auxquels l'intuition aspire, qu'elle purifie sans cesse, qu'elle refait en quelque sorte pour les rendre

---

<sup>35</sup> *L'intuition bergsonienne*, p. 88.



dignes de la contemplation immédiate et de la sympathie intellectuelle, sont pourvue d'une valeur ontologique, c'est-à-dire qu'ils participent à l'absolu, mais aussi à la rigidité, de l'essence. D'une part, s'il y a plusieurs absolus, leur coexistence sera interprétée comme une opposition : entre eux devra s'établir la relation, toute logique certes, de l'antithèse. D'autre part, l'antithèse s'introduit à l'intérieur de chaque ordre, entre l'absolu qui est l'objet vraiment immédiat de la sympathie intellectuelle, et le relatif qui est l'objet, pris pour immédiat, de la constatation empirique. Comment le moi, qui dans sa profondeur est continuité mouvante et ininterrompue, accepte-t-il de ne plus se présenter à soi-même que réfracté à travers l'extériorité de l'espace ? Comment la vie crée-t-elle, chez le vivant par excellence, chez l'homme, cet instrument de l'intelligence par lequel elle se déforme et s'invertit ? D'une façon générale, si l'intuition découvre un donné réel qui est plus que le donné apparent, et qui seul en rend compte, comment concevoir que ce donné se soit, en quelque sorte, diminué ?

Pour recueillir une réponse à ces questions qui la déconcertent et la dépassent, la volonté systématique a cédé à la tentation de redescendre vers les mythes anciens, d'invoquer de nouveau l'hypothèse d'une chute, chute de l'homme ou, comme l'imaginait Ravaisson, chute de Dieu lui-même. Par ce détour, le mysticisme de la foi littéraire a refait son apparition ; et l'on est retombé sur cette vision que Pascal a esquissée, d'une humanité capable, en tout ce qui ne la concerne pas elle-même dans l'intérieur et le profond de son être, d'aller de progrès en progrès ; car l'esprit est fait pour l'infini, le travail des générations s'accumule pour assurer à notre espèce le privilège d'une maturité sans menace de vieillesse. Au contraire, en tout ce qui touche au problème de notre destinée morale, nous devrions retourner la tête, ou tout au moins trouver le moyen de fixer l'un de nos deux yeux vers l'arrière ; car c'est derrière nous que la solution a été donnée. Ce qui nous livrera notre propre secret, ce n'est plus la combinaison intellectuelle ou la vérification expérimentale, c'est ce que Spinoza considérait comme le plus bas degré de la connaissance : *fides ex auditu*.

On est ici sans doute à l'antipode du rationalisme. Mais aussi bien l'intuitionisme de Pascal est-il d'ordre théologique, nullement psychologique et humain. La foi est le don d'un Dieu qui, parce qu'il lui plaît et pour qui lui plaît, s'est rendu sensible au cœur. Nous n'avons plus à faire effort pour approfondir notre propre conscience jusqu'à y découvrir une puissance interne, capable d'en dépasser l'horizon et les ressources ordinaires. Il s'agit d'une conversion, sans métaphore, au sens exact du mot, par laquelle le chrétien, renonçant à tout ce qu'il trouve en lui, à tout ce qu'il soupçonne

venir de lui, sera mis en état de recevoir l'influx mystérieux, le souffle gracieux, qui seul a la force d'incliner le cœur.

Le rythme de pensée qui a pour effet de ramener du dehors la croyance au caractère sacré de certains récits historiques et de certaines formules révélées, est celui que nous avons eu l'occasion de signaler dans la cosmogonie et l'eschatologie du néo-criticisme. L'identité s'en manifeste d'ailleurs par l'importance qui de part et d'autre est attribuée au *pari*. Le postulat de l'alternative entre le oui et le *non*, c'est une représentation littérale et une classification conceptuelle des partis entre lesquels il y a lieu d'opter. Ainsi est mis en évidence, du point de vue spiritualiste, l'antagonisme du savoir et de la croyance. Le savoir va de l'intérieur à l'extérieur : l'esprit comprend d'abord ; ce qu'il comprend, il l'affirme ensuite et l'exprime. La croyance va de l'extérieur à l'intérieur, puisque la formule d'adhésion est donnée, toute faite, avant l'acte d'adhésion.

Notre conclusion est que le mouvement de retour vers le mysticisme de la foi ne s'opère qu'en dehors et à l'encontre de l'intuition originelle. Elle est confirmée d'une façon singulière par le fait que le bergsonisme a pu être également « utilisé » (c'est-à-dire au fond détourné) dans l'intérêt de l'orthodoxie marxiste. M. Georges Sorel, comme William James, s'inspire à la fois de Renouvier et de M. Bergson ; il a emprunté au néo-criticisme les thèses des illusions du progrès et de l'apologie du mythe, il a transporté dans son interprétation du matérialisme économique le concept, en quelque sorte tout cru, du mouvement absolu : « Le mouvement, dans la philosophie bergsonienne, est regardé comme un tout indivisé ; ce qui nous conduit justement à la conception catastrophique du socialisme <sup>36</sup>. »

Serait-il plus légitime de prétendre que l'idéalisme critique ouvre la voie à cette autre « variété » du mysticisme, qui le ferait dévier vers la matérialité de la force ? Nous soutiendrions plutôt pour notre part qu'il appartient au redressement de la psychologie de l'intelligence de prévenir le recours aux puissances occultes, trop souvent invoqué afin de convaincre par le témoignage des sens de ce que l'on désespérait de faire entendre à la raison : « Ce qui est proprement spirituel, dirions-nous avec Jules Lachelier, c'est ce qui est, selon la remarque de Bossuet, intellectuel. »

---

<sup>36</sup> *Le mouvement socialiste*, 15 mars 1906, p. 261, n° 1.

M. Bergson, dans la conférence qu'il a faite à la Société pour *les recherches psychiques*, de Londres, développe cette hypothèse que la science moderne, au lieu de partir des mathématiques, eût débuté par la considération de l'esprit. Or (toute réserve faite sur une science de l'activité spirituelle qui satisferait à l'exigence moderne de la vérité scientifique, et qui demeure le secret de l'avenir) l'hypothèse cesse d'être tout à fait uchronique si on l'étend à l'ensemble de la civilisation occidentale depuis l'apparition de la spéculation proprement philosophique. Il est exact que la science positive trouvait devant elle, au moment de se constituer, quelque chose qui se donnait pour une science de l'esprit et dont la caractéristique est d'être antérieure à l'élaboration de la mathématique, d'avoir poursuivi son cours indépendamment d'elle. Déjà, le vous de Platon se définit par l'idéalité de la pensée, en antagonisme avec le vous d'Anaxagore, qui agit à la façon d'un souffle agile et alerte sur le reste de la matière, plus épais et plus lent. Le concept de ce souffle condense en une formule abstraite des croyances populaires qui se retrouvent, sans avoir fait apparemment un pas en avant ou en arrière, dans le « supranaturalisme grossier » dont William James fait une profession si courageuse aux dernières pages des *Variétés de l'expérience religieuse*. Or, convient-il de parler de spiritualisme ? « Il se peut même, écrivait Zeller à propos d'Anaxagore, qu'il se soit, en somme, représenté l'esprit simplement comme une substance plus subtile, pénétrant les choses à la manière d'un fluide étendu. » Et il ajoute en note : « De telles conceptions de l'intelligence, encore à demi matérialistes, se rencontrent même chez les philosophes qui admettent comme un principe indiscutable l'opposition entre l'esprit et la matière, par exemple chez Aristote, quand il se représente la sphère du monde comme enveloppée par la divinité <sup>37</sup>. »

De quel poids ce *demi-matérialisme* a pesé sur les spéculations théologiques de l'antiquité ou du Moyen âge, non seulement sur les mythologies de métamorphoses et d'apothéoses, mais sur les dogmes d'incarnation et de résurrection, c'est ce que prouve, d'une façon péremptoire selon nous, une réflexion insérée par Kant dans un ouvrage, où d'ailleurs il s'efforçait de sauver les valeurs morales du christianisme : La résurrection et l'ascension de Jésus forment, après son histoire publique, ce que Kant appelle une *Seconde histoire*. « Mais, écrit-il, cette seconde histoire, dont nous laissons intacte la valeur historique, ne peut avoir aucune utilité pour la *Religion dans les limites de la simple raison*, non point parce qu'elle est un récit historique (car l'histoire qui la précède offre le même caractère), mais parce que, prise à la lettre, elle admet

<sup>37</sup> Trad. Emile Boutroux, t. II, 1882, p. 403.

un concept sans doute très conforme au mode de représentation sensible des hommes, mais très gênant pour la raison dans sa croyance à l'avenir, le concept de la matérialité de tous les êtres du monde : matérialisme de la *personnalité* de l'homme (matérialisme psychologique) qui fait du même corps la condition indispensable de la personnalité, aussi bien que *matérialisme* de la *présence* dans un monde en général (matérialisation cosmologique) qui pose en principe que la présence ne peut être que *spatiale* <sup>38</sup>. »

S'il est établi que le primat de l'intuition spatiale est bien ce qui retient dans la sphère du matérialisme des conceptions pourtant inspirées par une volonté toute contraire, ce n'est pas en prenant parti contre les mathématiques que l'humanité a pu parvenir à l'affranchissement des valeurs spirituelles, c'est en libérant les mathématiques elles-mêmes de leur asservissement à la représentation de l'espace. Et tel fut, en effet, le service rendu par la géométrie analytique, lorsqu'elle s'est substituée à la géométrie euclidienne. Parce qu'il a méconnu la portée de la révolution cartésienne, Pascal a manqué la découverte de l'algorithme différentiel ; pour cela aussi, son apologétique, appuyée sur une si forte préparation psychologique et morale, était ramenée, dans sa partie substantielle, à faire le plus grand fond sur le don prophétique des Juifs, sur les pouvoirs thaumaturgiques de Moïse et de Jésus. Au contraire, Spinoza prend conscience qu'il franchit la barrière des temps nouveaux lorsqu'il emprunte à la mathématique cartésienne la norme exacte de la vérité.

La nature pour les Anciens, plus encore pour le Moyen âge, était pénétrée de transcendance et de finalité. Lorsque Virgile invoquait l'infailibilité du soleil, c'était afin d'attester la divinité de César par les ténèbres qui accompagnèrent sa mort. Et cette manifestation d'impérialisme *mystique* (pour reprendre la formule à laquelle M. Seillière a donné droit de cité dans la pensée contemporaine) se retrouve, à peu près telle qu'elle, dans la rédaction des *Évangiles synoptiques*, qui serait du même siècle, et qui manifeste, du point de vue purement philosophique, un niveau égal de développement intellectuel. Mais qui donc a rouvert la voie de la spiritualité, sinon la science moderne ? Cournot remarque à ce sujet : « L'alliance intime, scellée entre le ciel et la terre, entre le visible et l'invisible, entre Dieu et l'homme, écrasait moins la raison, quand la terre sur laquelle l'homme règne était, même pour le philosophe et le savant,

---

<sup>38</sup> *Religion, etc., trad.* TREMESAYGUES, 1913, p. 154, n° 1.

le centre et le but de l'architecture du monde <sup>39</sup>. » En fait, la raison n'eut pas à se laisser écraser ; la finalité anthropomorphique qui réduisait l'idée de Dieu au format mesquin des événements terrestres, elle l'a rejetée sur un plan inférieur d'imagination et d'illusion. Du jour où le système du monde a été constitué par l'union devenue définitive du calcul et de l'expérience, l'infaillibilité apparente du soleil n'a plus attesté que l'infaillibilité véritable de la pensée rationnelle. De la raison naît, chez l'homme, une sublime capacité pour se détacher de soi, de son individualité organique, de la place qu'il occupe dans l'espace, pour chercher dans un autre centre de perspective, hors de la terre elle-même, le point qui servira de départ et de repère à son travail d'ordination et de coordination. Ainsi, sans exiger la représentation sensible des mouvements eux-mêmes, avec l'appui précaire d'une métaphore qu'il sait sans doute n'être qu'une métaphore, il a créé un tissu de relations, que la géométrie illustre mais qu'elle ne fonde pas, qui relève du calcul analytique. Désormais, les astres qui, suivant les Anciens, possédaient la faculté de se mouvoir par soi et pour soi, composent un ensemble où l'être et l'action d'un élément ne se définissent plus qu'en fonction du tout. L'universel, ce n'est pas l'abstrait tiré des représentations individuelles, le général ou le collectif ; c'est le concret, en tant que la nécessité d'un lien idéal est requise pour constituer l'univers, et seule apparaît capable d'en porter le poids.

La conquête de la vérité a pour condition le détachement de soi, le désintéressement de la pensée. L'oeuvre de la mathématique moderne exprime dans l'ordre de la spéculation ce qu'est dans l'ordre pratique la vertu cartésienne de la générosité : l'individu subordonnant les désirs de sa nature au jugement de vérité qui pose le monde moral comme un tout dont lui-même n'est qu'une partie, qui prépare, qui exige, l'unité de l'intelligence et de l'amour. A partir du Cartésianisme, le problème, qui a donné naissance au mysticisme, se présente donc sous une forme nouvelle et précise : est-ce que l'élan d'où jaillissent la rationalité de la connaissance et la générosité du sentiment, est capable de se poursuivre jusqu'à nous permettre de coïncider, sans que nous ayons à sortir de notre être, par la seule concentration de notre propre pensée avec la source même des valeurs idéales ?

Devant ce problème, la réponse de Malebranche est négative. Ce n'est pas à soi que le géomètre s'applique lorsqu'il est attentif à l'étendue intelligible ; encore moins

---

<sup>39</sup> *Considérations sur la marche des idées dans les temps modernes*, I, 48.

est-ce en soi que l'homme trouve l'ordre des perfections : « Si tu avais une idée claire de toi-même, dit le Verbe éternel dans les *Méditations chrétiennes* (IX, 21), si tu voyais en moi cet esprit archétype sur lequel tu as été formé, tu découvrirais tant de beautés et tant de vérités en le contemplant, que tu négligerais tous tes devoirs... Absorbé dans la contemplation de ton Être, plein de toi-même, de ta grandeur, de ta noblesse, de ta beauté, tu ne pourrais plus penser à autre chose. Mais, mon fils, Dieu ne t'a pas fait pour ne penser qu'à toi. Il t'a fait pour lui. » Ce serait se croire libéré du péché, revenu à l'état d'avant Adam, que d'avoir cette prétention de soulever le voile qui nous dissimule à nous-mêmes l'inépuisable richesse de notre vie intérieure, et d'en regarder la splendeur face à face. L'homme se heurte au Dieu qui prescrit jadis le devoir d'obéissance, et qui impose la loi de Justice. Dieu demeure excentrique à l'homme ; et cette excentricité menace d'impuissance et de contradiction l'aspiration spiritualiste du chrétien. Ainsi - nous l'avons vu - au lieu de faire fond sur l'unité originaire de la conscience afin d'équilibrer l'édifice de la critique grâce à l'assise d'une psychologie rationnelle, Kant postule, pour l'appui de la foi morale, le contenu de ce monde intelligible dont il avait montré qu'il servait de base et de guide aux rêves d'un visionnaire comme Swedenborg. Comment expliquer ce spectacle, sinon par un luthérianisme initial qui interdit de pousser dans toutes ses conséquences la doctrine de l'affranchissement humain ? L'autonomie de la conscience devra être limitée, et par le sentiment du mal radical qui exige une causalité intemporelle, et par l'espérance d'un souverain bien où le bonheur est un fait de nature s'ajoutant du dehors à la vertu qui s'en est rendue digne. Le Kantisme s'arrête donc à ce que Spinoza considérait comme le second degré de la connaissance et de la vie.

Et c'est ici, pourrait-on dire, que le *Tractatus theologico-politicus* intervient, qu'il confère au spinozisme son caractère original. Du moment que le mythe s'y trouve, tout autant que dans le platonisme, relégué au plan du mythe, il n'est plus possible que la formule d'un dogme vienne contraindre et comprimer l'élan spirituel. Il ne conviendra même plus de dire que le moi ait à se « désapproprier », abandonnant en quelque sorte la conscience en route comme un fardeau trop lourd ou un écran trop opaque ; car *l'Éthique* ne connaît pas telle chose qu'un moi qui serait délimité par la périphérie de l'organisme et posé relativement à la conscience comme un contenant relativement à un contenu. La conscience est un dynamisme qui par sa définition même est adéquat à l'infinité du progrès intellectuel. Bien plutôt, l'effort à faire serait de « désapproprier » Dieu, de le « dématérialiser ». L'homme ne le concevra plus à son image,

comme une personne de qui on solliciterait les faveurs à coup d'offrandes ou de prières, en s'humiliant et en se mortifiant, suivant la façon dont le vulgaire se conduit avec un maître ou avec une maîtresse : Qui *Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet*. D'ailleurs, cet effort pour dépasser l'anthropomorphisme, et parce qu'il demeure encore effort, ne saurait épuiser la capacité de transformation dialectique qui est inhérente à la conscience humaine. Dégager la causalité divine à propos de tout objet et de tout événement, faire dans son âme une place de plus en plus grande à l'idée véritable de Dieu, c'est seulement travailler, moment par moment, partie par partie, à l'avènement de la vie intuitive qui est éternité et infinité. L'avènement éclatera lorsque l'intelligence sera parvenue à l'intégration de l'univers, total et un. Alors, comme l'indique Spinoza<sup>40</sup>, le parallélisme des choses et des idées apparaît renversé en quelque sorte sur lui-même. Il ne signifie plus que le cours des images reproduit dans la conscience une succession des déterminations corporelles qui est extérieure, et par conséquent « fortuite », par rapport à cet individu ; tout au contraire, *vice versa*, les mouvements du corps sont adaptés à l'ordre nécessaire et universel dont l'homme a désormais pleine intelligence et claire conscience. L'esprit s'est ressaisi et retrouvé dans son principe éternel. *L'Éthique* s'achève par ces deux affirmations, que l'amour intellectuel de l'âme pour Dieu est identique à l'amour intellectuel de Dieu envers les hommes, que la conscience intellectuelle de soi est, chez le sage, conscience intellectuelle de Dieu.

Dans cette doctrine, quelle part revient à la forme nouvelle de spiritualité que Descartes apportait au monde ? Est-ce l'inspiration interne, ou n'est-ce que l'appareil extérieur ? Nous ne pouvons mieux préciser le problème qu'en citant l'admirable page où M. Bergson s'est proposé de décrire « l'intuition qui fut celle de Spinoza, intuition qu'aucune formule, si simple soit-elle, ne sera assez simple pour exprimer. « Disons, pour nous contenter d'une approximation, que c'est le sentiment d'une coïncidence entre l'acte par lequel notre esprit connaît parfaitement la vérité et l'opération par laquelle Dieu l'engendre, l'idée que la « conversion » des Alexandrins, quand elle devient complète, ne fait plus qu'un avec leur « procession », et que lorsque l'homme, sorti de la divinité, arrive à rentrer en elle, il n'aperçoit plus qu'un mouvement unique, là où il avait vu d'abord les deux mouvements inverses d'aller et de retour - l'expé-

---

<sup>40</sup> *Ethique*, V, 1.

rience morale se chargeant ici de résoudre une contradiction logique et de faire, par une brusque suppression du Temps, que le retour soit un aller. Plus nous remontons vers cette intuition originelle, mieux nous comprenons que, si Spinoza avait vécu avant Descartes, il aurait sans doute écrit autre chose que ce qu'il a écrit, mais que, Spinoza vivant et écrivant, nous étions sûrs d'avoir le spinozisme tout de même <sup>41</sup>. »

Et pourtant, en considérant Spinoza dans la réalité historique de son devenir, nous osons avouer qu'il nous paraît bien difficile de ne pas rapporter aux traits spécifiques du rationalisme cartésien cette clarté intrinsèque, cette continuité de progrès, cette certitude et cette conscience de soi, que le spinozisme a pour mérite éminent d'avoir introduites dans l'ascétique de la vie spirituelle.

Lorsque au cours de la lettre à Louis Meyer, il expose la doctrine de l'espace et du temps, Spinoza prend pour pivot la distinction entre deux interprétations antagonistes de la quantité : l'une, « abstraite et superficielle », la représente comme divisible en une multiplicité d'éléments finis ; l'autre est l'intelligence d'un infini indivisible, d'un continu, et elle emprunte toute sa signification au primat de l'algèbre sur la géométrie. Or, c'est sur la dualité de ces interprétations de la quantité que la dialectique spinoziste appuie expressément l'orientation qui la conduit du Temps à l'Éternité à travers la Durée. N'est-il donc pas permis de se demander si sans le cartésianisme de Spinoza l'expérience morale de *l'Éthique* présenterait la même régularité méthodique dans la succession des trois formes de la conscience : conscience *représentative* - conscience *législative* - conscience *intuitive* ?

Pour nous, il faut partir de l'idéalité pure et de l'immanence, qui sont les caractères de la science cartésienne, afin de comprendre, et en un sens de résoudre, le paradoxe de *l'Éthique*. La théologie qui remplit la première partie n'y a d'autre rôle effectif que d'assurer la spontanéité et l'infinité du *processus* dialectique en supprimant toute dualité d'existence entre Dieu et l'homme, toute hiérarchie transcendante, toute extériorité d'émanation. La réciprocité des mouvements, *entre deux réalités ontologiquement distinctes*, serait nécessairement inversion ; elle ne pourrait sans contradiction logique être subsumée sous un même concept. Mais, *à l'intérieur d'une même pensée*, la réciprocité des relations entre deux termes n'est rien d'autre que le signe même de leur unité ; c'est pourquoi à cette réciprocité Spinoza demande que l'on reconnaisse l'intellectualité de l'amour.

---

<sup>41</sup> *Revue de métaphysique*, 1911, p. 814.



Résumons notre interprétation dans une formule qui, à nos yeux du moins, aurait en même temps l'avantage de faire voir comment Leibniz est, relativement à Spinoza, en régression vers le réalisme scolastique. Nous dirons que le *de Deo* écarte toute hypothèse *monadologique* qui viendrait, au nom de fins esthétiques que l'anthropomorphisme des théologies vulgaires prête à l'Architecte du monde, limiter du dehors l'absolu de la *monade* spinoziste. Le rapport de l'effet à la cause, du *naturé* au *naturant*, n'est pas, selon *l'Éthique*, un rapport de production qui serait déterminé une fois pour toutes du point de vue du producteur ; c'est un rapport d'expression dont on ne peut dire qu'il soit jamais définitivement donné, car toute la vie de l'homme consiste à transformer la nature de l'expression, se transformant ainsi, soi par soi. La position de l'individu comme tel est une fiction de l'imagination spatiale, laquelle divise et juxtapose ce qui, dans l'attribut divin de l'étendue, est indivisible continuité. L'erreur de l'individualité existe en tant qu'erreur, mais pour celui-là seul qui l'a dépassée ; et par suite elle s'évanouit. L'intelligence du déterminisme met en évidence l'illusion de la conscience du libre arbitre ; elle y substitue une conscience plus haute où l'apparence de l'extériorité entre les réalités individuelles se dissipe pour faire place au devenir illimité de l'« automate spirituel ». Le sentiment de la faiblesse qui est inhérent à la limitation de notre organisme particulier, vu sous son aspect positif, c'est une occasion pour comprendre la puissance de la nature universelle<sup>42</sup>, et ainsi pour participer du dedans à cette puissance, pour la faire remonter et remonter soi-même jusqu'à Dieu, origine de toute réalité, c'est-à-dire de toute perfection.

Unité de conscience et unité d'amour, la dialectique spinoziste, en y atteignant, satisferait donc à ce qui est le but de l'aspiration mystique, sans recourir pourtant à aucun des moyens qui ont fait soupçonner les mystiques, et à cause desquels les mystiques se soupçonnent eux-mêmes, d'illusion ou de défaillance. Le progrès vers l'unité, c'est, en effet, le progrès d'un jugement, appuyé sur la science véritable de la nature, se traduisant immédiatement en réflexion de conscience, apportant enfin ce gage de son efficacité pratique qu'il crée entre les sages la communion intime de pensée qui fait de l'humanité une réalité spirituelle. Le mysticisme de *l'Éthique* ne serait donc rien de plus que *l'humanisme*, si *l'humanisme* est le contraire d'un *anthropomorphisme* qui retient de l'homme la seule représentation des attributs personnels et physiques pour en effectuer une sorte d'agrandissement dans l'espace, si *l'humanisme* parvient à faire jaillir de son principe le plus profond et le plus fécond la capacité de faire vivre,

---

<sup>42</sup> *Ethique*, IV, 53.

autrui en soi, de vivre soi-même en autrui, sans sacrifice mutuel, sans concession et sans abaissement. En travaillant pour une oeuvre susceptible de survivre à la fuite incessante des heures et des générations, et dont la certitude se traduit dans une science et une justice universelles, les hommes se découvrent unis à la racine même de l'unité.

L'humanisme de Spinoza réaliserait ainsi le programme tracé par *l'humanisme de Socrate*. Le spinozisme nous donnerait le moyen de voir clair dans le platonisme, ou, plus exactement, d'y opérer le départ entre l'élan dialectique qui tend si manifestement, dans la *République* et dans le *Parménide*, à la pure idéalité, à la pure unité, et l'interprétation qu'ont pu en donner, sans le contredire pourtant tout à fait, les Alexandrins, tout gonflés du réalisme des péripatéticiens et des stoïciens. Si Platon n'a laissé deviner l'esprit de sa philosophie qu'à travers des formules presque sybillines et des argumentations plus qu'abstruses, c'est qu'il lui a manqué l'instrument de la géométrie analytique, que Descartes fournissait à Spinoza, et auquel *l'Éthique* ajoute une sorte de *psychologie analytique* : la science et la conscience d'une âme adéquate à l'unité infinie et indivisible de la pensée véritable.

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## Troisième partie

---

### L'idéalisme critique

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons fait appel à l'histoire, en particulier nous nous sommes repérés sur la doctrine de Spinoza, dans l'espérance d'assurer le *maximum* d'impartialité et d'objectivité à notre réponse concernant les rapports du rationalisme avec le positivisme, l'intuitionisme, le mysticisme. Mais il ne suffit plus d'invoquer l'histoire si nous voulons satisfaire, en quelque mesure, aux autres questions que nous pose M. Parodi. Nous aurons bien plutôt à présenter la contrepartie des réflexions qui précèdent, à nous efforcer de montrer quel secours le progrès de la réflexion philosophique depuis le milieu du XVIIe siècle, apporte pour dégager ce qui nous est apparu comme l'inspiration maîtresse de *l'Éthique* : une conception de pure immanence et de pure intériorité où vérité et liberté, se développant par le seul élan de la conscience, traversent trois plans successifs de connaissance et d'existence. En ce sens, nous aurons à pratiquer sur le spinozisme le travail de dissociation que le spinozisme lui-même permet d'opérer sur le platonisme.

Pour consacrer l'autonomie absolue du sujet, en débarrassant la « psychologie analytique » de toute dépendance à l'égard d'une théorie dogmatique de la nature, d'une position ontologique de la substance, pour que le *de Libertate humana* cessât d'apparaître une conséquence nécessaire du *de Deo*, il fallait rompre l'équilibre et la symétrie maintenus, au moins suivant la lettre de *l'Éthique*, entre les attributs de l'étendue et de la pensée. Ce fut l'oeuvre de Leibniz quand il réduisit l'espace et le

temps à des rapports d'ordre ; ce fut l'oeuvre de Kant quand il découvrit, dans les conditions qui constituent l'univers en tant qu'objet d'expérience scientifique pour l'homme, *l'apriorité* formelle de l'espace et du temps.

La relativité du monde à l'esprit mettait en évidence le primat de la conscience. Mais ce primat, nous avons essayé de montrer comment la critique kantienne n'a pas réussi à le faire prévaloir dans sa pureté. À la suite de la régression vers les postulats de la théologie traditionnelle, de la complaisance pour une philosophie de l'histoire qui était comme l'ombre terrestre de la foi religieuse, la même oscillation reparaitra chez les post-kantiens, qui se manifestait dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau, entre la souveraineté du moi et le droit de la « volonté générale », entre les *Rêveries du promeneur solitaire* et le *Contrat social*. *L'Ichheit* originelle de Fichte s'infléchit dans la subjectivité de l'ironie romantique ; à quoi Fichte lui-même donne l'exemple d'opposer, dans les Discours à *la Nation allemande*, un principe supra-individuel qui deviendra le *Weltgeist* de l'hégélianisme. La conscience humaine (comme le fait voir l'étude si ingénieuse de M. Charles Blondel sur la *Conscience morbide*) évoluerait entre deux pôles - pôle psychologique dont l'attraction, agissant à elle toute seule, l'enfoncerait dans la singularité incoordonnable et incommunicable de ses chimères - pôle sociologique par rapport à quoi elle est redressée du dehors sous l'influence d'une pression collective qui est le succédané de *l'argumentum baculinum* ou de la camisole de force.

Ici pas plus que là, il ne saurait être question d'autonomie. Et ainsi peut se mesurer le prix du service rendu à la philosophie contemporaine par Jules Lachelier. Procédant de Maine de Biran et de Ravaisson, appliquant l'analyse réflexive au domaine de la psychologie, il s'est convaincu par la méditation de Kant qu'une telle analyse, pour répondre à son ambition de certitude et d'objectivité, devait porter, non pas sur la manifestation extérieure de la vie consciente, sur *l'effort du vouloir*, mais sur sa puissance intime, sur *l'acte du juger*. La conscience n'est pas le fait d'un moi qui lutte contre un *non-moi*, c'est le caractère d'un sujet qui se donne un objet.

Ne supposant, au point de départ de la dialectique, rien d'autre que la résorption matérialiste de la conscience dans l'étendue, Jules Lachelier commence par demander à l'analyse de dévoiler l'inconsistance intrinsèque de cette étendue ; par suite, l'étendue ne pourra, si elle existe, exister que par la conscience et dans la conscience. Et, du

moment qu'il y a une étendue pour la conscience, la conscience se distingue de sa propre représentation de l'étendue. Or, elle ne saurait s'en distinguer qu'à la condition d'opposer à la forme, vide une matière concrète. La conscience « abstraite et mécanique » n'est qu'une première forme, qu'une première puissance, de la conscience ; il y en a une seconde, « conscience vivante », qui a pour contenu les qualités sensibles de la perception. Et cette conscience n'est pas la dernière. Il aurait pu se faire que la perception demeurât vision momentanée et flottante, telle que le rêve ; mais cela, qui arrive peut-être chez l'animal, ne se produit pas pour l'humanité : « Si le monde sensible apparaît à tous les hommes comme une réalité indépendante de leur perception, ce n'est pas, sans doute, parce qu'il est une chose, en soi, extérieure à toute conscience ; c'est donc parce qu'il est l'objet d'une conscience intellectuelle, qui l'affranchit, en le pensant, de la subjectivité de la conscience sensible. » L'attention du sujet à sa propre pensée, qui conduit à dégager cette conscience intellectuelle, ne se réduit pas à une simple « observation directe » ; elle est « l'analyse réflexive des jugements que la pensée porte sur les choses ». Autrement dit, elle n'est pas enfermée dans un monde intérieur qui serait opposé au monde extérieur et prisonnier de sa propre subjectivité ; elle a pour objet les conditions qui confèrent à l'univers perçu la réalité de son être, et permettent d'en élever la connaissance à la dignité du savoir : « Ce qui n'était d'abord pour nous que notre pensée nous est apparu comme la vérité en soi, comme l'être idéal qui contient ou pose *a priori* les conditions de toute existence. Nous avons été ainsi conduits à esquisser quelques traits d'une science qui, si elle parvenait à se constituer, serait à la fois celle de la pensée et celle de toutes choses... L'idée qui doit nous servir à juger de tout ce qui nous est donné, ne peut pas elle-même nous être donnée... Elle tirera donc d'elle-même la lumière », cette troisième conscience « qui est encore plus vraie que les précédentes, puisqu'elle est précisément la conscience et l'affirmation de leur vérité ».

Du point de vue auquel nous avaient amené les études précédentes, nous pouvons dire qu'avec la théorie des trois consciences, dans l'article *Psychologie et métaphysique*, le charme est rompu qui tenait captive l'âme du spinozisme. C'en est fait de cette nécessité dont Spinoza lui-même avait affirmé l'homogénéité à travers les différents plans de la connaissance<sup>43</sup>, et qui a rendu énigmatique l'achèvement de *l'Éthique* en doctrine de la Liberté. Sans doute, pour Lachelier, l'analyse conduit à la synthèse :

---

<sup>43</sup> *Ideae inadequatae et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adequatae, sive clarae et distinctae ideae.* (Eth., II, xxxvi.)

« la pensée pure est une idée qui se produit elle-même et que nous ne pouvons connaître selon sa véritable nature qu'en la reproduisant par un procédé de construction *a priori* ou de synthèse ». Mais cette synthèse succède à l'analyse, et il ne saurait être question d'une construction absolue. « Faut-il, a commencé par se demander Lachelier, construire, comme en dit, la conscience, au lieu de l'analyser ? Mais on ne construit ainsi que des abstractions : or la conscience, avec tout ce qu'elle renferme, est un fait, et ce fait serait lui-même la condition du travail spéculatif par lequel on essaierait de le construire. » Le progrès de la conscience est une « dialectique vivante », c'est-à-dire qui s'interdit de se retourner sur elle-même, et de redescendre vers la justification et l'apologie du réel en tant que tel : « Expliquer... serait absoudre, et la métaphysique ne doit pas expliquer ce que condamne la morale. »

En coupant court aux systèmes de philosophie de l'histoire que Kant, que Fichte surtout, avaient superposés à l'idéalisme critique, Lachelier assurait ce que nous appellerions la libération des valeurs de liberté. Et le profit, pour notre génération, en apparut définitivement avec l'enseignement de M. Boutroux. Nous utiliserons, afin de préciser le caractère de cet enseignement, un rapprochement que M. Parodi, dans un récent article : *Ernest Renan et la philosophie contemporaine*, nous fournit entre la thèse de M. Boutroux et un passage d'une *Préface* que Renan avait écrite pour une édition nouvelle de *l'Origine du langage*. Voici le texte de Renan cité par M. Parodi : « Le *devenir*, du monde est un vaste réseau où mille causes se croisent et se contraignent, écrivait-il dès 1864, dix ans avant la thèse sur la *Contingence*, et où la résultante ne paraît jamais en parfait accord avec les lois générales d'où l'on serait tenté de la déduire. La science, pour formuler les lois, est obligée d'abstraire, de créer des circonstances simples, telles que la nature n'en présente jamais. Les grandes lignes du monde ne sont qu'un à peu près <sup>44</sup>. » Si bref que soit l'intervalle de temps entre la conception de Renan et celle de M. Boutroux, il n'est peut-être pourtant pas exagéré de dire qu'il s'y est produit une évolution de pensée aussi décisive que celle qui sépare Galilée de Bacon, Lavoisier de Priestley : il ne s'agit de rien de moins que d'une transformation dans l'idée que l'humanité se faisait de l'exactitude historique et de la vérité. Pour Renan, et la plupart de ses contemporains, remarquer que la science, telle du moins qu'elle apparaît quand on la ramène à des formules générales, est un « à peu

---

<sup>44</sup> *Revue de métaphysique*, janvier-février 1919, p. 58.

près », c'est prêter une couleur scientifique aux spéculations sur la philosophie de l'histoire, qu'avait accréditées si fort le retentissement de l'hégélianisme, c'est permettre de se dire encore positiviste en pratiquant, comme faisait Taine, la généralité pour la généralité. Mais, suivant M. Boutroux, l'écart que l'on est obligé de constater entre les conséquences du mécanisme supposé rigide et universel, d'une part, et, d'autre part, les données minutieusement relevées de l'expérience effective, ne doit nullement avoir pour résultat de donner une sorte de caution à l'inexactitude et à l'imprécision du philosophe. Tout au contraire ; et La contingence *des lois de la nature* contient à ce sujet les déclarations les plus caractéristiques <sup>45</sup> : « Les définitions précises, courtes, fermées et posées comme définitives, par lesquelles le philosophe aime à couronner les généralisations historiques, laissent inévitablement en dehors d'elles une partie de la réalité : comme si ce qui vit était, par essence, incompatible avec l'exactitude, l'unité, l'immutabilité d'une formule... Faut-il négliger des changements qui peuvent se produire jusque dans les principes des choses, sous prétexte qu'en eux-mêmes ils sont très petits et imperceptibles au premier abord ? Quand il s'agit du point de départ d'un angle, nulle modification dans l'écartement des lignes n'est indifférente... » Désormais il ne sera plus possible ni pour les sciences de la nature d'accepter, ni pour les sciences de l'humanité de répéter l'axiome initial de Renan : le *vague est le vrai*.

Que l'on se reporte encore à l'Introduction dont M. Boutroux faisait précéder, en 1877, sa traduction de *Zeller* : pour la première fois l'étude des doctrines y apparaît dégagée et débarrassée de cette métaphysique de la prédestination qui, professée sans interruption depuis Bossuet jusqu'à Karl Marx, avait fini par sembler inséparable de toute conception philosophique de l'histoire. Les systèmes existent d'abord pour eux-mêmes ; ils doivent être, sans idée préconçue, replacés dans la réalité de leur devenir. De là fallait-il conclure à une rupture, à une négation de l'enchaînement rationnel entre antécédents et conséquents ? Une telle interprétation de la contingence postule que le dilemme s'impose entre le prédéterminisme des théologiens ou des philosophes de l'histoire, et l'indéterminisme radical des Épicuriens. Or, le contingent ne signifie rien d'autre que ce qui arrive ; et ce qui arrive, c'est quelque chose de singulier, se manifestant à la suite de circonstances qui ne sont pas toutes de même ordre, qui relèvent de séries hétérogènes, mais qui viennent converger, et produire leur effet, à un certain endroit et dans un certain temps. « Contingent, quoique déterminé », dit une expression remarquable des *Nouveaux essais*. Et de fait, prétendra-t-on que la formation de

---

<sup>45</sup> 3<sup>e</sup> édit., 1898, p. 122.

doctrines comme celles de Kant, comme celle de Hegel lui-même, soit rendue moins explicable, moins intelligible, pour n'être plus un anneau prévu de la chaîne dialectique, un moment nécessaire de l'infaillible évolution, pour se résoudre dans la complexité particulière à un individu : tempérament physique et intellectuel, éducation et carrière, préoccupations spéculatives, sociales, religieuses, de son époque ou de son pays ?

La doctrine de la contingence rejoint ainsi, mais on peut dire également qu'elle libère, les théories profondes par lesquelles Cournot avait renouvelé la critique des sciences. La valeur et la portée de ces théories devaient demeurer masquées tant que la détermination catégorique du fait en tant que fait était présentée sous un aspect négatif, comme un accident, comme un *hasard*, et subordonnée, à un « ordre » nécessaire, *apodictique*, à une « raison des choses », qui par delà le plan du réel apparent rétablirait la domination d'une finalité transcendante. C'est Cournot lui-même qui écrivait à la première page de ses *Considérations*, publiées en 1872 : « Le fait naturel ainsi établi ou constaté consiste dans *l'indépendance* mutuelle de plusieurs séries de causes et d'effets, qui concourent *accidentellement* à produire tel phénomène, à amener telle rencontre, à déterminer tel événement, lequel pour cette raison est qualifié de fortuit ; et cette indépendance entre des chaînons particuliers n'exclut nullement l'idée d'une suspension commune de tous les chaînons à un même anneau primordial par delà les limites ou même en deçà des limites où nos raisonnements et nos observations peuvent atteindre. »

L'oeuvre de Jules Lachelier et de M. Boutroux (vers laquelle, personnellement, nous avons été dirigé par l'enseignement de M. Darlu, le plus profond et le plus solide qui se puisse souhaiter), a donc produit l'événement capital pour l'orientation de la pensée contemporaine. L'idéalisme a cessé d'être une simple antithèse du réalisme, située sur le même plan dialectique, résolvant dans un sens littéralement contraire des problèmes qui demeurent posés dans des termes identiques. Il s'est constitué définitivement, parce qu'il a pris conscience de son rythme original, qui est sans commune mesure avec le rythme du réalisme.

Le primat de la représentation, le primat du concept, sont les postulats du réalisme chez Démocrite et chez Aristote. C'est obéir, malgré soi, à une exigence réaliste que d'ériger en dogme, comme fait Renouvier, l'existence d'un corps  $x$  et d'un temps  $0$ , ou



de partir, comme fait Hamelin, du concept minimum pour parcourir la hiérarchie qui mène à la construction du concept maximum. Par contre, l'idéalisme, pour demeurer fidèle à son propre principe, refuse de se reposer dans la contemplation d'un système fini de phénomènes ou d'essences. Son ambition n'est pas de retrouver, de décrire, de justifier *l'ordo ordinatus*, ou même, suivant l'expression leibnizienne, un *progressus ordinatus*. De l'approfondissement de la réflexion, de l'élargissement de l'action, ce qu'il espère, ce qu'il suscite, c'est un *progressus ordinans*, dont il aspire à être l'instrument vivant, efficace, inépuisable. Il n'est pas suspendu à une volonté excentrique ou extratemporelle. Il a le sentiment de porter en lui le Dieu intérieur ; il est, si l'on nous permet la formule, *homo hominans*.

La substitution d'un programme d'« orientation » à un programme de « déduction » tient donc au caractère radical de l'idéalisme. Pour M. Parodi, cependant, il semble qu'elle marque un affaiblissement des valeurs philosophiques, « une renonciation à vraiment comprendre la nature, et à vraiment comprendre l'esprit ». - À quoi, et sans croire que nous jouons sur les mots, nous répondons en nous avouant hors d'état de supposer que l'intelligence ait jamais devant elle deux objets, l'un qui serait la nature et l'autre qui serait l'esprit.

Il n'existe de nature que pour l'esprit. Cela veut dire, sans doute, que le spectacle n'est donné que pour un spectateur. Mais cela veut dire encore autre chose, et tout autre chose. Cela veut dire que le spectacle s'étend davantage, s'organise mieux, à mesure que s'affirme plus large, plus harmonieuse, l'activité de l'esprit. Un travail d'ordination entre nos sensations et nos mouvements est nécessaire pour nous rendre présent dans un coup d'oeil l'ensemble des objets qui sont compris dans notre horizon terrestre, à plus forte raison pour que nous puissions, relativement à cet ensemble, assigner la place et la grandeur d'objets tels que le soleil et la lune dont l'identité et l'unicité soulevaient déjà des problèmes difficiles. Or, de ce premier travail, qui offre au vulgaire tous les caractères de la donnée immédiate, l'esprit dénonce l'erreur, en même temps que, par les lois de l'optique, il en justifie l'illusion. A une représentation anthropocentrique, il substitue le réseau astronomique des rapports, qui, tout en ayant son point de départ et d'appui dans la mesure spatiale, déborde et contredit l'image de l'univers à laquelle nous sommes habitués, et que nous sommes encore obligés de conserver après l'avoir reconnue fautive. Le soleil de la perception et le soleil de la science sont tous deux dans l'espace, ils ne sauraient trouver place dans un même espace - propositions toutes deux incontestables, qui ne peuvent être conciliées qu'à

cette condition que l'espace ne soit pas défini une fois pour toutes, à titre d'objet de représentation ou d'entité conceptuelle, mais qu'il se résolve en un processus lié au développement de l'intelligence.

Plus manifestement encore que la vérité de l'espace, la vérité du temps est une fonction de l'intelligence. Il est possible de discuter la nature des souvenirs qui naissent de notre expérience individuelle ; mais pour ceux à propos desquels aucun être vivant n'est en état de porter aujourd'hui un témoignage direct, que signifie le temps sinon un système d'ordination, d'autant plus vaste et d'autant mieux fondé que la raison se rend capable d'embrasser et de contrôler un cercle plus grand de rapports ? Champollion et Maspero sont plus éloignés de l'antiquité égyptienne que l'était Hérodote. L'épigraphie et l'archéologie ne leur en ont pas moins permis de restituer une suite d'événements qui échappaient au chroniqueur grec. L'histoire de l'Égypte ancienne est en premier lieu l'histoire des historiens de l'Égypte. N'en est-il pas de même pour l'histoire de la terre, et du ciel, et de la vie ? L'esprit se fait à lui-même sa terre, son ciel, sa vie, à mesure qu'il redécouvre et retrace leur passé. Et du même coup, il les intègre à la propre histoire de chacun de nous, en nous faisant apercevoir par quelles racines cette histoire, en apparence tout individuelle, plonge dans les conditions astronomiques et géologiques, biologiques et sociales, du devenir universel. Il nous donne par là aussi le moyen d'assister, et de participer, à la réaction que la pratique industrielle et la pratique morale exercent sur le monde et sur l'humanité même.

Donc le déterminisme scientifique ne conduit nullement à l'idée d'un monde qui serait, dans sa totalité, subsumé sous une loi unique et universelle, conformément à une harmonie préétablie dont on pourrait imaginer qu'un esprit plus puissant que le nôtre aurait a priori épuisé les principes et déroulé toutes les conséquences. L'harmonie se forme, se déforme et se reforme, parce que la science révisé et rectifie sans cesse le détail de son oeuvre, parce que la nature, de par le déterminisme même, est appelée à se modifier sous l'effet du pouvoir lié à la vérité du savoir. « Les hommes de ma génération, disait Marcelin Berthelot en 1901, ont vu entrer en jeu, à côté et au-dessus de la nature connue depuis l'antiquité, sinon une *antiphysis*, une contre-nature, comme on l'a dit quelquefois, mais une nature supérieure, et en quelque sorte transcendante, où la puissance de l'individu est centuplée par la transformation des forces, jusque-là ignorées ou incomprises, empruntées à la lumière, au magnétisme, à l'électricité. »

Puisqu'il n'y a pas, dans l'idéalisme, de place pour une théorie de la nature en soi, il n'y en a pas non plus pour une théorie de l'esprit en soi, qui attendrait avant de se constituer l'achèvement de la première théorie, et qui s'y superposerait. Nature et esprit apparaissent se développant, s'approfondissant, s'éclairant corrélativement comme deux faces solidaires d'une croissance unique. Dans la mesure où la nature se révèle à l'esprit par le perfectionnement des moyens rationnels de calculer et d'expérimenter, en cette mesure aussi l'esprit se révèle à lui-même dans sa capacité d'intellection. Et le progrès conscient que la science accomplit pour une plus étroite coordination de l'univers perçu, livre le secret de l'élaboration qui, précédant l'heure de la réflexion, a dû être accomplie pour l'ordination des sensations, pour la présentation, dans l'expérience, d'un univers perçu.

Si l'on reconnaît que cette élaboration est inconsciente, est-il permis d'en conclure que, pour reprendre encore une fois la formule des questions que nous pose M. Parodi, « l'on se résigne à avouer que quelque chose reste par essence obscur et comme imperméable à l'esprit... dans l'esprit lui-même » ? Nous avons déjà indiqué pourquoi nous hésiterions, avant d'accorder la conséquence. Aux yeux du réalisme, et du réalisme seul, une doctrine positive de l'inconscient devient une doctrine de l'inconscient absolu, parce qu'il introduit une référence, et une opposition, à l'absolu d'une conscience donnée une fois pour toutes et définitivement bornée. Et M. Parodi souligne lui-même le postulat de sa critique lorsque dans un passage de son livre, auquel nous avons déjà fait allusion, il propose, pour sortir de l'impasse où l'hésitation et le trouble devant la notion d'inconscient ont jeté la spéculation contemporaine, de recourir à « la pensée virtuelle, présente en nous à chaque moment dans le sentiment général et vague que nous avons de notre existence et de nous-même » (p. 486).

Or, dans cette pensée *virtuelle*, à laquelle il manque, tant qu'elle demeure *virtuelle*, d'être véritablement une pensée, il est bien difficile de voir autre chose qu'une *nature*, antérieure, par suite étrangère, à l'esprit. Sinon, comment rendrait-elle le service qui en est attendu, puisqu'elle n'est appelée à intervenir qu'afin de rendre compte de ce qui n'est pas encore réalité effective ? « La cause (comme le dit Durkheim dans une formule excellente pour tirer le concept du *virtuel* hors de toute ambiguïté), c'est la

force avant qu'elle n'ait manifesté le pouvoir qui est en elle ; l'effet, c'est ce même pouvoir, mais actualisé <sup>46</sup>. »

Quand l'on a réussi, en revanche, à résoudre la nature dans l'esprit, on est en garde contre la tentation d'hypostasier les résultats de la réflexion idéaliste, et de subordonner à une nature, *virtuellement* donnée sous la forme équivoque du *sentiment*, le progrès, réel véritablement, de la vie spirituelle. Autrement dit, si l'on veut philosopher d'une façon positive sur l'inconscient, ce n'est pas du *virtuel* et de l'extérieur, c'est de l'intérieur et de *l'actuel*, qu'il conviendra de procéder. Pour établir l'objectivité de notre discussion, nous rappellerons ici ce que nous avons eu l'occasion d'écrire, à ce sujet, dans l'un des premiers numéros de cette *Revue* (1893, p. 410) : « Toutes mes idées me sont éternellement présentes, la pensée en acte que le regard de ma conscience éclaire, et semble isoler par là même, en réalité les contient toutes également en acte, et entretient avec elles mille rapports que seule discerne une analyse attentive. Dans la moindre ligne que j'écris, dans la plus insignifiante des phrases que je prononce, se retrouve l'influence de tous les livres que j'ai lus, et dont je ne pourrais dire même le titre, de toutes les paroles que j'ai entendues, de toutes les pages que j'ai moi-même écrites : tous ces éléments, demeurés en moi inséparables les uns des autres, constituent par leur pénétration mutuelle et leur continuité ce fonds permanent de l'intelligence qui s'appelle le tour d'esprit. » L'idéalisme critique résout donc l'énigme de l'inconscient comme celle du souvenir. Dans la conscience présente, en tant qu'elle est riche de la totalité de notre expérience, en tant qu'elle est animée par l'activité ordonnatrice de la raison, il trouve de quoi constituer la vérité certaine, et fonder ainsi la réalité, du passé. De même, s'il affirme à juste titre la priorité chronologique de l'inconscient, c'est parce qu'il l'affirme à titre de relation, suggérée par la conscience et qui ne commence à exister qu'à partir du moment où la conscience s'est démontré à elle-même la nécessité de ce moment explicatif. L'inconscient est donc dépassé, dès qu'il est découvert : *Lux seipsam et tenebras manifestat*.

Une telle solution est malaisée à fixer, puisqu'elle se réfère à ce progrès indéfini de l'esprit relativement à soi-même, qui est, selon nous, le caractère authentique et profond de l'intellectualisme. Il pourra sembler qu'elle soulève après elle un nouveau

---

<sup>46</sup> *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 519. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

problème, lequel consisterait à sortir de la conscience, pour essayer de concevoir, dans l'absolu de l'existence ou tout au moins de l'essence, le rapport de l'inconscient au conscient. Et, comme l'idéalisme critique, en vertu de son principe même, refuse de poser le nouveau problème, il sera soupçonné de cette faiblesse que « de l'idéalisme rationnel » il « retombe, comme dit M. Parodi, à une sorte d'agnosticisme ». Mais nous répondons : l'agnosticisme n'existe qu'en fonction du réalisme. La notion même d'agnosticisme implique, en effet, que la connaissance serait un « état second », subordonné à une réalité première, comme une copie est subordonnée à un original. C'est pourquoi nous avons jadis indiqué que l'on pouvait tirer de la seule position du problème spencérien un verdict décisif contre la philosophie de Spencer : « La connaissance est suspendue à l'inconnaissable ; formule naïve, si elle prétendait se donner comme une explication d'ordre métaphysique, et devenir le principe d'un monisme panthéiste ; formule profonde, au contraire, si elle atteste le renoncement à l'intelligibilité intégrale de l'univers par la science, l'impuissance du mécanisme à comprendre l'esprit dans l'unité de l'évolution et à rendre raison par les relations externes du rapport d'intériorité <sup>47</sup>. » En revanche, dès qu'on se place sans arrière-pensée dans le plan de l'idéalisme, l'agnosticisme disparaît, fût-ce à titre d'hypothèse, parce que le terme *d'inconnaissable se* manifeste vide de toute signification. « La connaissance, écrivions-nous encore, constitue un monde qui est pour nous le monde. Au delà il n'y a rien ; une chose qui serait au delà de la connaissance serait par définition l'inaccessible, l'indéterminable, c'est-à-dire qu'elle équivaldrait pour nous au néant <sup>48</sup>. »

Nous croyons que nous touchons ici au fond du débat soulevé par M. Parodi ; et peut-être, en reproduisant encore quelques passages de nos publications antérieures (procédé qui, à ce point précis de notre étude, nous a paru inévitable et qui a du moins l'avantage de la brièveté), serons-nous en état d'éclaircir le malentendu. Du fait que des réponses ne sont pas fournies à un certain ordre de questions, M. Parodi conclut à l'« agnosticisme ». Or, nous contestons la conclusion, chaque fois du moins qu'il est possible d'établir que les réponses ne sont pas à donner, que les questions elles-mêmes n'existent pas, n'étant soulevées qu'à partir d'une présupposition qui condamnerait toute recherche à demeurer chimérique ou contradictoire.

---

<sup>47</sup> *La modalité du jugement*, p. 98.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 2.

C'est ce qui se passe pour les problèmes relatifs aux antinomies kantienne. M. Parodi semble interpréter le refus d'une solution dogmatique comme l'absence de toute solution. Et il nous demande : « Les problèmes du fini et de l'infini, du continu et du discontinu, de l'espace et du nombre, et de leur signification objective, ont-ils cessé pour autant de s'imposer à la réflexion ? » Or, dans la *Modalité du jugement* (p. 235), nous avons déjà pris position d'une façon peu équivoque : « L'alternative que doit trancher toute conception de l'objet, ce ne serait pas précisément celle qu'a signalée M. Renouvier, entre la *chose* et l'*idée* ; ce serait, pour nous, l'alternative de l'être métaphysique auquel correspondrait le concept, et du devenir perpétuel qu'exprime la copule du jugement, et c'est cette alternative même que nous croyons apercevoir au fond des antinomies cosmologiques de Kant. Ce que les thèses signifient, ce sont les conditions de l'existence de l'objet tel qu'il se reflète dans la notion, la nécessité de poser l'être comme défini, comme simple, comme ayant une origine fixe et une raison donnée. Ce que les antithèses établissent, c'est que la puissance de juger, antérieure à la notion et à l'être, ne saurait s'enfermer et s'épuiser dans les limites de la notion et de l'être, qu'elle se prolonge au delà du fini, au delà de la simplicité prétendue absolue, au delà de la cause première et de l'être nécessaire. Pour nous, par conséquent, les thèses sont fausses, et les antithèses sont vraies, si on se garde de les interpréter dans un sens ontologique, si on les entend au contraire comme la négation de l'être métaphysique, de l'objet absolu. »

Certes, et nous serons le premier à en convenir, il pourrait y avoir des raisons d'ordre physique pour limiter l'univers, tel que la science l'étudie, à certaines dimensions que (provisoirement on non) la science se déclarerait incapable de dépasser - comme il paraît impossible, à la suite des expériences de Michelson et de Morley, de pousser les combinaisons habituelles de la mécanique au delà d'une vitesse supérieure à la vitesse de la lumière. Seulement ces raisons physiques, si elles existent, seront, en tout état de cause, le contraire de raisons logiques ou ontologiques. De même, en ce qui concerne le discontinu, les merveilleux progrès de la physique moléculaire ont pu donner aux métaphysiciens l'espoir qu'ils allaient pouvoir ressusciter le réalisme atomistique de Démocrite. Mais c'est une illusion provoquée par des analogies verbales, comme il s'en est produit lorsque la mécanique a emprunté au langage vulgaire les expressions de force, d'énergie ou de travail. « Il y a (disions-nous à la Société française de Philosophie, séance du 3 mars 1910, *Bulletin*, 10e année, n° 5, mai 1910, p. 118) dans la matière, des noyaux, des grains ; s'ils tiennent en échec l'homogénéité de

la matière, ils ne sauraient interrompre la continuité d'une façon définitive, puisqu'il est nécessaire de concevoir l'action de ces noyaux, et par conséquent de rétablir un milieu où s'exerce cette action, comme le font, par exemple, les théories électromagnétiques de la matière. Il est donc fort possible qu'aux yeux du philosophe discontinu et continu soient encore deux catégories, peut-être corrélatives l'une à l'autre comme le voulait la conception hégélienne, du moins toutes deux utilisables pour l'interprétation rationnelle de l'expérience et pour l'organisation scientifique de l'univers. Ainsi, alors même que le savant parle le langage de l'absolu, le philosophe ne semble encore autorisé à défendre les thèses du relativisme et cela d'accord, je crois, avec la pensée véritable du savant. Dire que l'on a réussi à déterminer les dimensions de la molécule, cela a un sens technique qui est précis et légitime ; on marque un stade important dans la structure de la matière ; mais on n'atteint nullement l'élément ultime, indécomposable au delà duquel l'analyse ne se comprendrait plus. »

En d'autres termes, les formes différentes des combinaisons mathématico-physiques auxquelles donne lieu la considération du fini et de l'infini, du discontinu et du continu, sont des instruments au service de la pensée rationnelle. Cette pensée ne saurait, sans se mutiler et sans se désarmer, prononcer un choix qui s'accompagnerait d'une exclusion définitive. Cela découle directement des principes d'un idéalisme qui interdit de subordonner la liberté du sujet connaissant à une représentation ou à un concept de l'objet. Cela ne signifie, à aucun degré, qu'il n'y ait plus lieu, pour le philosophe, de discuter l'exacte portée des résultats obtenus grâce aux efforts réunis de l'analyse mathématique et de l'expérimentation physique. « Le problème même de la nature du réel dans son rapport aux mathématiques s'évanouit-il, demande M. Parodi, et l'homme peut-il renoncer à se demander d'où vient qu'il a toujours pu jusqu'ici trouver le biais par où les phénomènes se découvrent maniables au géomètre ou à l'algébriste ? » Or le point central de nos efforts, dans les *Étapes de la philosophie mathématique*, a été d'établir que la question du rapport entre l'intelligible et le réel est susceptible de recevoir une solution positive sur le terrain même, de la mathématique. En suivant dans l'ordre de leur complexité croissante les combinaisons opératoires des nombres et des figures, le rationalisme constitue la théorie solide et vraie de l'expérience scientifique, manquée selon nous par les doctrines, toujours abstraites, livresques *et a priori*, de l'empirisme classique. C'est cette conception que nous résumons ainsi, dans une communication rédigée pour le premier Congrès de philosophie

*mathématique*, tenu à Paris en avril 1914 <sup>49</sup> : « Nous pouvons conclure : l'arithmétique, quoique toute rationnelle ou plus exactement parce qu'elle est toute rationnelle, est un instrument qui s'est forgé, qui ne cesse de s'aiguiser, au contact de l'expérience. Dès la première branche de l'encyclopédie il apparaît que la science n'est digne de ce nom que si elle accomplit la fonction naturelle de toute connaissance : *avoir prise sur les choses*. Et par suite on pourra passer de l'arithmétique à la géométrie, puis de là au groupe des sciences physiques ou naturelles, sans rompre avec l'homogénéité du savoir, sans se heurter à ces brusques discontinuités, à ces oppositions aiguës qui ont paru en compromettre l'équilibre et la valeur. Les sciences dites positives doivent à la mathématique leur positivité, non seulement parce qu'il n'y a de relation précise, par suite de certitude proprement dite, que là où l'on introduit l'exactitude de la mesure, mais parce que *la* mathématique, ayant le privilège de considérer l'expérience dans les conditions où elle est à la fois plus simple et plus détachée du sensible, fournit le modèle de cette connexion entre l'activité de l'intelligence et l'épreuve des faits, qui constitue la vérité scientifique. »

Une critique attentive au devenir du savoir humain affranchit donc de leur apparence d'homogénéité et de fixité l'espace et le temps. Espace pur et temps vide ne sont que des abstractions ontologiques s'il est prouvé qu'il n'y a pas un mathématique en soi, distinct du physique en soi. La psychologie de l'intelligence se renouvelle ainsi, apportant la plus précieuse des confirmations à la philosophie du jugement pour qui la connaissance d'un univers extérieur et d'un passé réel procèdent d'une conscience capable d'élargir et d'organiser indéfiniment son horizon, sans que jamais pourtant cette connaissance puisse se détacher de la conscience, qu'elle aille rompre le contact avec l'individualité de l'être où elle a sa racine : « Se contenter de concevoir le temps et l'espace comme des systèmes abstraits d'extériorité, possibilité indéfinie de succession ou de simultanéité, c'est négliger au profit d'une conception purement mathématique ce qui donne au temps et à l'espace leur trait caractéristique et leur réalité. L'être, en tant qu'il est posé comme étant la réalité même, est nécessairement fonction de l'espace et du temps. L'esprit humain est tout à la fois capable d'étendre ses conceptions à toutes les parties de l'espace et du temps, de coordonner des efforts en apparence dispersés à travers l'étendue et la durée pour les ramasser en un point et en un instant, et asservi à toutes les nécessités de la vie individuelle, séparé toujours de

---

<sup>49</sup> *Revue de métaphysique*, 1916, p. 341.



ce à quoi il prétend s'unir, sans cesse épuisé par l'écoulement perpétuel de ce perpétuel présent <sup>50</sup>. »

Si nous nous sommes permis de citer ces textes, c'est que nous avons à cœur d'insister sur la liaison étroite qui s'établit, selon nous, entre les enseignements de la critique proprement scientifique et un idéalisme qui serait parvenu à ressaisir l'originalité radicale de son principe. Il semble pourtant qu'aux yeux de M. Parodi cette liaison étroite devrait être retournée contre l'idéalisme critique, comme s'il convenait d'y voir le signe d'une impuissance, l'aveu d'une capitulation : « On peut admettre, écrit-il, qu'il est chimérique et absurde de vouloir, à l'avance, tracer à l'esprit sa route future ; mais si le philosophe doit renoncer à devancer l'expérience, ne peut-il pas s'essayer à la repenser autrement qu'en simple historien des sciences ? Lui sera-t-il interdit de s'efforcer à en découvrir, au moins après coup, la logique intime et la nécessité intelligible, en un seul mot, d'en dégager la loi ? »

Pour nous la question importante qui est soulevée ici par M. Parodi, ce n'est pas de décider s'il serait possible, par un effort de génie, de prévoir, ou s'il faut se borner à « dégager », par un travail rétrospectif, la loi de *nécessité intelligible* et de *logique intime* ; c'est de savoir s'il existe telle chose que cette loi, s'il y a la moindre chance que, par delà les perturbations accidentelles et les anomalies apparentes, se rétablisse la régularité d'une courbe à direction constante où transparaisse une cause essentielle, une raison des choses.

Or, dans la présupposition de la *logique intime* et de la *nécessité intelligible* est impliquée une certaine conception de la vie spéculative, datant de l'époque classique, « âge d'or », où savant et philosophe ne faisaient qu'un. Alors il semblait aller de soi que le système du monde serait parfaitement homogène et harmonieux. La conservation du mouvement ou de la force vive, les déterminations de la force centrifuge et de la gravitation, avaient pour objet d'envelopper l'univers dans une vue d'ensemble qui joignît le *maximum* de simplicité au *maximum* de compréhension. La philosophie de l'histoire se modelait sur la philosophie de la nature, non pas seulement chez les dialecticiens de la métaphysique allemande, mais chez les penseurs qui se réclamaient le plus hautement de la science positive. « Oubliez donc, disait Taine, l'immense entassement des détails innombrables. Possédant la formule, vous avez le reste. Ils tiennent au large dans une demi-ligne ; vous enfermez douze cents ans et la moitié du monde

---

<sup>50</sup> *La modalité du jugement*, p. 93.

antique dans le creux de votre main. » Sur le petit doigt, Comte aurait pu aussi bien inscrire la loi du progrès humain dans les différents domaines du savoir ; Spencer, le processus d'évolution universelle.

De telles spéculations étaient acceptées avec d'autant plus de facilité que récemment encore on pouvait les croire autorisées par le succès du calcul des probabilités. Les statistiques ne mettaient-elles pas en évidence les actions de masse à travers les phénomènes de la vie et de la société, donnant le moyen d'éliminer les singularités individuelles, comme destinées à se contredire et à se neutraliser ? Il n'y a guère plus de dix ans, Gabriel Monod écrivait : « Quelque paradoxale que cette affirmation puisse paraître au premier abord, les généralités en histoire offrent souvent plus de vérité et de certitude que les détails mêmes qui leur servent de base... Il y a en histoire une vérité générale qui se dégage d'un ensemble de faits, même si la connaissance de ces faits comporte des inexactitudes. Ces inexactitudes, d'ordinaire, loin de s'accumuler, se compensent pour un historien doué d'esprit critique <sup>51</sup>. »

Que maintenant on reporte son regard sur les sciences physiques auxquelles se référerait toute cette méthodologie, on s'aperçoit que les résultats acquis depuis le commencement du siècle ont remis en question, finalement ont renversé le postulat, inspiré par le retentissement de découvertes comme celle de Newton ou de Boyle-Mariotte, qu'une loi doit être d'autant plus vraie qu'elle satisfera davantage au double *criterium* de la simplicité et de la continuité. Nous avons eu l'occasion d'insister sur ce point <sup>52</sup>, en retraçant les vicissitudes de la carrière philosophique de Henri Poincaré, qui s'expliquent précisément par la résistance croissante des faits expérimentés à l'interprétation des principes en termes de « conventions » ou de « définitions déguisées ».

Ce qui caractérise la période de la science où nous sommes engagés, c'est, peut-on dire, qu'il y aurait deux catégories de savants. Les uns, se croyant philosophes peut-être, « perturbés » en tout cas par l'idée d'une *nécessité intelligible* et d'une *logique intime*, se contentent d'un à peu près qui laisse place aux coups de pinceau, qui permet, en arrondissant les chiffres, de ramener l'accidentel à l'essentiel, de retrouver la régularité classique de la loi. Devant ceux-là passe et échappe l'occasion des grandes dé-

<sup>51</sup> *De la méthode dans les sciences*, 1<sup>re</sup> série, 1909, p. 346.

<sup>52</sup> *Revue de métaphysique*, 1912, pp. 608 et suiv.

couvertes. C'est aux autres qu'elles sont réservées, aux savants qui n'hésitent pas à mettre la main sur l'illogique et l'imprévu pour tenter d'en arracher le secret. Du soi-disant hors la loi, ils font surgir la loi nouvelle, qui déconcerte notre sentiment, instinctif ou traditionaliste, de la nécessité intelligible, mais qui a sur la prétendue loi d'auparavant cette irrécusable supériorité qu'elle *est la vraie loi*, c'est-à-dire en définitive, pour la philosophie comme pour la science, la seule loi.

La nature, que la technique perfectionnée des laboratoires a mise en mesure, et en demeure, de *se faire connaître* avec une plus minutieuse et plus subtile précision, a brisé le cadre de nos concepts. Ou, pour mieux dire, un essor inattendu de l'activité intellectuelle a secoué la science dans sa timidité paresseuse. Et toute la perspective de la spéculation a changé.

Les expériences classiques de Raulin et de Javillier sur l'importance que des doses infinitésimales de zinc prennent pour le développement de certaines moisissures, amènent M. Rabaud à énoncer la remarque suivante : « Pour peu que l'on observe, on constate la multiplicité et la complexité des parties constitutives du *milieu*. » Bien plus, ajoute-t-il, les travaux de Pouchet et Chabry ont mis en évidence « l'existence, dans l'eau de mer, d'éléments de première nécessité pour la vie des Échinodermes, que notre analyse ne révèle pas actuellement »<sup>53</sup>. Dès lors, et en partant du postulat même de Comte qu'il faut passer par la biologie pour entendre la méthode sociologique, comment continuer à soutenir le paradoxe du dogmatisme positiviste, suivant lequel les lois de la nature devraient toutes être posées sous une forme simple et définitive ? Toute recherche qui déborde l'horizon de la représentation humaine, qui n'est plus restreinte à l'échelle des données sensibles, serait une survivance oiseuse de la curiosité métaphysique. Comment persister à prétendre, en dépit des observations quotidiennes, et plus d'une *fois* tragiques, sur la vie véritable des peuples, que l'intervention et l'initiative des individus dans l'histoire de la civilisation sont des accidents de surface par delà lesquels il est « scientifique » de chercher à saisir, afin de le retenir comme l'élément principal de la vérité, le grand mouvement de la poussée collective ? Il est visible que tout l'édifice du positivisme reposait sur un acte de foi dans l'imitation de disciplines que l'on croyait définitivement constituées, et que les modèles se dérobaient, glissant à travers les doigts de ceux qui s'étaient figurés pouvoir faire sur eux un fond solide.

---

<sup>53</sup> *Le transformisme et l'expérience*, 1911, pp. 7-8.

En particulier, l'application du calcul des probabilités aux problèmes de la physique moléculaire a bien fait comprendre que la régularité apparente des formules est une approximation précaire, liée à la simplicité systématique des hypothèses. Elle n'exclut pas, elle réserve, elle est finalement destinée à mettre en saillie, le caractère, et le rôle de l'improbable, qui est singulier, qui est unique, dont on peut dire qu'il est illogique et qu'il est imprévu, mais qui à cause de ces caractères mêmes, décide de *l'événement*, ou si l'on préfère, de *l'avènement*. Sans emprunter à l'histoire, et à l'histoire contemporaine, des exemples qui ne seraient que trop nombreux et trop éloquents, nous nous contenterons de rappeler une remarque de M. Jacques Duclaux dans sa *Chimie de la matière vivante* (p. 245) : « La première cellule a dû se former en milieu purement minéral, par quelque combinaison imprévue et illogique, née de circonstances fortuites. »

Nous soupçonnerait-on d'opposer ici paradoxe à paradoxe ? Nous croyons, pour notre part, que nous nous bornons à rétablir, en face du mirage de la *logique intime* et de la *nécessité intelligible*, l'idée exacte d'un développement spirituel. « En fait de classiques, disait Sainte-Beuve <sup>54</sup>, les plus imprévus sont encore les meilleurs et les plus grands. » Aucune formule n'exprimerait d'une façon plus frappante le résultat d'une réflexion un peu attentive aux mathématiques, c'est-à-dire à la discipline qui, du moins au premier abord, semblerait le plus susceptible d'obéir, et de satisfaire, à la loi de la *logique intime* et de la *nécessité intelligible*. Toutes les théories devenues classiques sont celles qui ont commencé par heurter cette prétendue loi, qui l'ont contredite et renversée, depuis la découverte des *irrationnelles* (dont le néo-criticisme ne s'est jamais consolé pour avoir trop pris le mot à la lettre) jusqu'au renouvellement de l'analyse avec Joseph Fourier, de l'algèbre avec Évariste Galois.

Dans une *communication* au Congrès de Philosophie de 1900, M. Hadamard, après avoir discuté certains problèmes d'analyse, concluait : « Au principe d'après lequel les questions analogues doivent admettre des réponses analogues, les exemples auxquels nous venons de faire allusion conduisent à opposer le suivant : Étant donnés deux problèmes analogues, mais dont l'un a pu être traité et non l'autre, il y a lieu de penser que les résultats trouvés dans la solution du premier sont très différents de ceux que l'on doit obtenir dans la solution du second <sup>55</sup>. »

<sup>54</sup> *Causeries du lundi*, 4e édit., t. III, p. 50.

<sup>55</sup> *Bibliothèque du Congrès*, t. III, p. 443.

La nécessité véritable qui marque le progrès de la conscience intellectuelle, déborde donc de toutes parts une nécessité dite intelligible qui par son caractère mystérieux et transcendant s'apparente à la causalité « intelligible » de l'ontologie kantienne. La loi qui serait par delà les lois, « l'axiome éternel » dont parlait Taine, n'est qu'une formule creuse à côté du réseau de relations que les savants établissent. Le concept de logique intime est convaincu de sécheresse et de pauvreté, devant l'expansion illimitée qui est le propre de la raison en tant que raison.

Le mouvement irrésistible de la science exige qu'au lieu de s'acharner à en faire rentrer les résultats dans le cadre d'une représentation finie ou d'une essence conceptuelle, on débarrasse de toute entrave extérieure, de toute limitation arbitraire, la liberté de l'intelligence. Cela veut-il dire, comme M. Parodi en exprime la crainte, que le philosophe soit dépouillé de ce qui était son rôle original et sa fonction spécifique ? La question n'importe guère en soi. Une seule chose est nécessaire : savoir comment le monde est fait en vérité, comment l'humanité doit s'orienter en esprit. La profession de celui qui parle est indifférente si ce qu'il dit est juste : *Neque enim interest Reipublicae, quis observaverit, sed quid observetur*, comme l'écrivait Leibniz à Oldenburg. En fait, c'est bien pour l'idée de la science, mais c'est aussi contre les moeurs des savants, que le philosophe a dû exercer son action. Si les savants avaient tous la parfaite intelligence de leur travail et de leur oeuvre, la philosophie eût été achevée en eux, et par eux - de même que, selon une remarque célèbre de Spinoza, toute législation eût été superflue dans une société où d'eux-mêmes les hommes se fussent montrés équitables et sages. Entre l'esprit propre de la science et les habitudes intellectuelles des savants, ce qui a entraîné la rupture d'équilibre, l'inversion apparente de sens, c'est l'obsession d'une logique intime, le respect d'une nécessité intelligible, par quoi les démarches effectives du jugement ont été retournées, l'ordre analytique de la découverte étant subordonné à l'ordre contraire de l'exposition. Les hommes de science ont pratiqué, eux aussi, l'art de substituer au compte rendu naturel de la bataille le communiqué artificiel de la victoire. Viète n'en fait-il pas l'aveu dans ces termes particulièrement significatifs : *Artifex geometra, quanquam Analyticum edoctus, illud dissimulat, et tanquam de opere efficiundo cogitans, profert suum syntheticum problema et explicat ?*

C'est de l'*Organum* d'Aristote, et de la géométrie d'Euclide, que dérive le postulat du primat de la synthèse. Il a conduit à considérer la déduction comme un procédé qui devrait se suffire à soi-même, et dont il faut, en tout cas, réduire les principes à leur

plus simple expression : *entia non multiplicanda sunt praeter necessitatem*. De la scolastique le postulat a passé chez Leibniz ; on le voit attribuer à son Dieu le programme, que quelques années auparavant Molière plaçait dans la bouche de son Harpagon : *ut nempe maximus praestetur effectus, minimo ut sic dicam sumtu*. Il inspire le dogmatisme d'Auguste Comte pour qui chacune des sciences serait suspendue, ne varietur, à un petit nombre de principes, désignés par le nom bizarre de « faits généraux » et qui seraient irréductibles et fixes ; d'où ce phénomène déconcertant que le penseur même qui a le plus insisté sur l'importance décisive de l'histoire pour comprendre la constitution du savoir positif, restreint cependant cette considération de l'histoire à une période définie de la civilisation - comme si, suivant un mot fameux, il avait démontré par l'histoire qu'après lui il n'y aurait plus d'histoire. Et le phénomène est d'autant plus instructif qu'il s'est renouvelé de nos jours. Mach, qui a su appliquer à la mécanique, avec une si merveilleuse perspicacité, la méthode historico-critique, conclut en se débarrassant de l'histoire. Il prétend faire reposer la pyramide sur sa pointe, et proclame le principe d'économie de la pensée, qui revient à transporter de la scolastique dans le pragmatisme la présupposition de la souveraineté de la synthèse déductive, le primat du langage organisé sur l'intelligence organisatrice.

L'identité attestée par le principe d'économie entre le verbalisme scolastique et le verbalisme pragmatiste achève de faire comprendre quel rôle décisif l'idéalisme critique a pu jouer dans la pensée contemporaine en retournant le renversement artificiel par lequel la superstition de la déduction synthétique avait sacrifié l'acte effectif du jugement à l'ombre de son expression conceptuelle. Et, en fait, il ne s'est agi de rien moins que de remettre le rationalisme en équilibre. Dès son origine, la théorie du syllogisme a paru oscillante et précaire, tirillée qu'elle était entre l'interprétation du concept en compréhension et l'interprétation en extension. Au cours de ces dernières années, les vicissitudes déconcertantes, les contradictions, qui ont fini par ruiner les ambitions proprement philosophiques de la logistique, si riche et si féconde pourtant en découvertes d'ordre technique, ont achevé de démasquer l'incohérence radicale de l'*Organum* aristotélicien. Elles nous ont fourni la meilleure contre-épreuve qui se puisse imaginer, pour la doctrine qui posait comme opération fondamentale le jugement, défini par le rapport entre la compréhension et l'extension. - De même, la conception de la mathématique abstraite est restée, durant le XIXe siècle, accrochée à cette incertitude initiale : le nombre est-il ordinal ou cardinal ? Or, si le nombre n'est ni représentation ni concept, s'il est jugement, il devra être compris comme connexion

d'une série et d'une somme. Et chaque progrès effectif de la science, au lieu de provoquer l'effondrement du dogmatisme « économique » qui avait pris à tâche de rétrécir jusqu'au minimum les fondations de l'édifice, vérifie la puissance créatrice de l'intelligence : il a été possible, par exemple, d'éclaircir les règles des combinaisons sur les nombres négatifs, qui avaient résisté à toutes les tentatives de justification rationnelle. - Par là encore, par là surtout, on peut espérer que l'esprit se donne le recul nécessaire pour être prêt désormais à accueillir sans mauvaise humeur et sans préjugé conformiste les victoires qui attesteront sa propre fécondité. Nous redeviendrons, comme le veut le bon pédagogue, « sinon instruits, du moins instruisables ».

Qu'on se rassure donc. La fonction du philosophe n'a rien perdu de sa portée ou de son efficacité, parce qu'il a le scrupule de s'attacher étroitement à l'exactitude, à la subtilité, à la complexité, du développement scientifique. Ce serait un contresens, et le plus dangereux peut-être, d'imaginer que le rationalisme ait à céder quoi que ce soit de son « intransigeance » pour se rendre plus souple et plus fin, plus capable d'adéquation à la réalité du savoir. En fait, c'est de ce contresens qu'est né le courant irrationaliste ; d'est là qu'il s'alimente : l'argumentation facile, trop facile, du pragmatisme repose toute sur le postulat, commode assurément, que l'intellectualisme demeure à jamais figé dans un panlogisme à la scolastique, tout au moins à la Hegel.

Nous oserons, maintenant, aborder la dernière question posée par M. Parodi : « La pensée contemporaine doit-elle définitivement reculer devant la tâche d'une systématisation proprement philosophique de la nature ? » Il nous semble que la pensée contemporaine se trouve dans l'un de ces cas où le parti courageux est de résister à une sommation téméraire. Exiger d'un cavalier qu'il rivalise de vitesse avec un train rapide ou une automobile de course, ce n'est guère sagesse. Et ce n'est pas sagesse non plus, de vouloir que le philosophe cherche un objet au delà de l'objet de la science. Démuni des doubles ressources du calcul et du laboratoire, réduit aux seules facultés de la dialectique, il parviendra tout au plus, et dans l'hypothèse la plus favorable, à dessiner les grands traits d'une esquisse, inévitablement et en déficit et en retard sur le tableau des connaissances effectives.

M. Parodi paraît avoir quelque peine à prendre son parti d'une doctrine où il aperçoit « une idée nouvelle de la vérité ; la vérité, c'est en somme ce qui se vérifie. » Si c'est une nouveauté, il serait, en tout cas, bien déconcertant que ce fût un paradoxe, et

qu'il y eût ainsi deux sortes de vérité, l'une qui se vérifierait et puis une autre - la première pour la science - la seconde pour la métaphysique. Par les démonstrations de la critique kantienne, il est acquis que l'existence est fonction de la vérification. C'est pourquoi toute ontologie conceptuelle, toute cosmologie transcendante doit être éliminée. La tâche du rationalisme consiste à regarder du côté du sujet, en interprétant le programme de la critique d'une façon plus rigoureuse que l'on fait Kant, et Fichte lui-même. La formule pratique, la recette technique de « vérification » deviendront alors de simples points de départ ; elles fourniront la matière d'une analyse réflexive qui, à mesure qu'elle s'approfondira du dedans avec l'aide de tous les moyens dont disposent, l'histoire et la psychologie de l'esprit, fera rendre à la « vérification » son plein de vérité.

Que la pensée contemporaine ne rencontre pas, sur cette voie, un système de concepts et de catégories, ce sera le signe qu'elle est bien la pensée de nos contemporains. Le renouvellement des valeurs scientifiques, qui a pris dans notre génération l'allure d'une révolution chronique, a fait définitivement justice de cette scolastique qui avait récemment, suivant l'expression de M. Bergson, poussé autour de la physique de Galilée, et grâce à laquelle déjà Kant avait cru réussir ce tour de force : faire rentrer les principes newtoniens dans les cadres de la logique péripatéticienne. Or (et nous y avons assez longuement insisté dans ce qui précède) une telle scolastique, loin d'être liée au sort de la réforme critique, n'a eu d'autre résultat que d'en altérer la signification et d'en compromettre le bienfait. Lorsque donc M. Einstein nous suggère de corriger et de compliquer les lignes du newtonianisme, trop simples et trop schématiques pour convenir exactement au réel, il affermit chez le philosophe la conviction qu'il était effectivement utile de faire passer la critique kantienne d'un état « cristallin » à un état « colloïde ». Il l'autorise à croire que seront restituées définitivement, et à l'abri de toute ontologie, la pureté et l'intégrité du rationalisme, telles que Descartes et Spinoza les avaient caractérisées lorsqu'ils rouvrirent la voie royale à l'essor de l'intelligence, hors de l'impasse des concepts et des catégories où ils démontrèrent que le Moyen âge s'était fourvoyé à la suite d'Aristote.

Du même ordre est l'oeuvre d'un Debussy, substituant à l'imitation bruyante et creuse du conceptualisme wagnérien un souci de justesse et de profondeur dans l'intelligence et dans l'expression de chacune des nuances, de chacun des moments de la vie intérieure. Et ainsi pour les autres domaines de la vie spirituelle. Le raffinement et



la subtilité croissante du jugement ont manifesté la capacité de progrès, l'autonomie radicale qui appartiennent à la conscience intellectuelle ; ils l'ont mise de niveau avec la conscience morale, et ils nous donnent le moyen d'en résoudre le paradoxe. L'« équilibre mouvant », le « progrès ordonnateur », de la conscience intellectuelle expliquent pourquoi la conscience morale, alors même qu'elle s'oblige à faire fond sur la loi, ne s'astreint pas à en demeurer l'esclave, pourquoi elle se tend vers un scrupule de justice auquel elle ne saurait satisfaire sans traverser, sans élever, la règle du droit par l'inquiétude et l'efficacité de l'amour. Conscience intellectuelle et conscience morale éclairent à leur tour et soutiennent cette conscience religieuse que les âmes, purement occidentales, d'un Platon et d'un Spinoza ont fait surgir de ce que Kant nommait les « croyances d'Église », afin de les juger en les dépassant.

L'idéalisme critique assurerait donc la tâche, spécifiquement définie, de la pensée contemporaine, en apportant une précision, et par suite une résonance, toute nouvelle à l'inspiration permanente et profonde qui est, selon nous, celle du rationalisme authentique. Nous serions tentés d'en déterminer le caractère propre par des traits empruntés à deux de nos grands poètes. L'un conseille :

*Aimez ce que jamais on ne verra deux fois.*

L'autre demande :

*Qu'est-ce que tout cela, qui n'est pas éternel ?*

La philosophie n'est rien, dirions-nous, si elle ne remplit l'entre-deux qui sépare ces mots d'ordre et qui semble les opposer. Or, comment le philosophe établira-t-il qu'il y est effectivement parvenu, qu'il n'a pas cédé au piège de la simple aspiration mystique ou de l'effusion purement verbale, qu'il a su remonter réellement de l'hic et du nunc à l'infini et à l'éternel ? Il faut qu'il ait pour lui le témoignage de sa conscience. Et comment ce témoignage lui serait-il acquis si la conscience ne fondait la certitude de son progrès sur un instrument qui opère un discernement incorruptible des valeurs, sur le jugement capable de réfléchir et d'approfondir nos raisons de comprendre et de vouloir, jusqu'à faire retentir dans chacune de nos affirmations la totalité de l'intelligence vivante, et relier chacun de nos actes au principe de la communion universelle ?

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

# I

---

## Notes bibliographiques

[Retour à la table des matières](#)

Voir l'Appendice I : « L'intelligence est-elle capable de comprendre ? », p. 285.

### ***PREMIÈRE PARTIE***

#### **A**

Sur Hamelin, cf. *L'expérience humaine et la causalité physique*, 2e éd., VIe Partie, liv. XX, ch. LIII, pp. 547-549 et ch. LIV, pp. 561-562. - *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2e éd., liv. VIII, ch. XX, section IV, B, pp. 602-603. - *De la vraie et de la fausse conversion*, Paris, Presses Universitaires, 1951, ch. III, pp. 89-96 (ou bien *Revue de métaphysique et de morale*, 1931, pp. 211-218). - Et l'Appendice I, Discussion.

#### **B**

Outre le chap. III, de *De la vraie et de la fausse conversion* (*Revue de métaphysique*, 1931, pp. [187]-235), on pourra consulter :

Sur la « régression » de Leibniz, *Les âges de l'intelligence*, 3e éd., ch. III, pp. 74-75. - *L'expérience humaine...*, liv. IX, ch. XXIV. - Et aussi *Les étapes de la philosophie mathématique*, liv. III, fin du ch. X et ch. XI.

Sur Kant, voir les références au t. I des *Écrits philosophiques*, p. 292.

Sur Hegel, cf. *Le progrès de la conscience...* liv. V, ch. XIII, section I, B, pp. 365-377.

Sur Renouvier, cf. *Le progrès de la conscience...*, liv. VIII, ch. XX, section IV, A, pp. 591-594. Voir aussi : *L'expérience humaine...*, ch. XLVIII, p. 486.

## ***DEUXIÈME PARTIE***

Sur le positivisme sociologique, cf. dans *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1906, à propos de la communication de Durkheim, *Sur la détermination du fait moral*, une lettre de Brunschvicg, pp. 145-146, et Discussion, pp. 186-190.

Sur Bergson, voir *infra* la note bibliographique, p. 281.

Sur le mysticisme, cf. *Modalité du jugement*, ch. V, § 8. - On trouvera. au t. III, une note bibliographique relative aux problèmes religieux.

## ***TROISIÈME PARTIE***

Sur Lachelier et sur Boutroux, cf. *infra*, pp. 197 et 211.

Il est bien difficile de détailler les références à l'idéalisme critique de Brunschvicg. Il faut citer en bloc : Introduction à *la vie de l'esprit*, *L'idéalisme contemporain*. *Les âges de l'intelligence*, *Le progrès de la conscience...* ch. XXII, *De la connaissance de soi*, *De la vraie et de la fausse conversion* ; on pourrait voir aussi, Rationalismus der Ordnung und progressiver Rationalismus, dans *Deutsch-Französische Rundschau*, Berlin, Bd. IV, Heft 2, numéro de février 1931, pp. [113]-130. Deux professions de foi idéaliste : Histoire et philosophie Discussion, *infra*, p. 137 et *La querelle de l'athéisme*, dans *De la vraie et de la fausse conversion*, Paris,

1951, pp. 224-225 (et *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1928, pp. 63-64).

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

II <sup>a</sup>

[Retour à la table des matières](#)

---

<sup>a</sup> Séance du 28 avril 1910 de la Société française de Philosophie ; Bulletin de la Société.... 1910, pp. [123]-158. La communication de M. Parodi fait l'objet de la séance du 30 décembre 1909 ; *Bulletin de la Société...* 1910, pp. [53]-80.

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## II.a

---

# Les fonctions de la raison

[Retour à la table des matières](#)

Les remarques que M. Brunschvicg soumet à la Société se rattachent à la communication de M. Parodi sur la notion d'égalité *sociale*. La discussion de cette communication a mis en lumière différents aspects du rôle que la raison peut jouer dans la vie sociale ; on préviendrait peut-être plus d'une équivoque et plus d'un malentendu, si l'on recueillait et si l'on distinguait avec soin ces conceptions diverses.

### I

Au premier sens du mot, la raison est une fonction d'abstraction et de classification. La notion d'égalité s'applique sous la forme classique de la substitution des équivalents, c'est-à-dire que l'identité ou la diversité des conditions entraîne l'identité ou la diversité des traitements. Rien de plus. La raison ne saurait donc être choquée par la division d'une société en dirigeants et en dirigés, en riches et en pauvres, etc. Au contraire, le régime des castes, où les espèces sociales sont le plus nettement séparées les unes des autres, est celui qui se prête à l'application la plus rigoureuse de la déduction logique. Vérité au *deçà des Pyrénées*, erreur au *delà*, c'est le fondement même de la science du droit international privé. Suivant la nationalité des parties en cause, il serait contradictoire que le même tribunal ne prononçât pas, à l'occasion de faits matériellement semblables, des arrêts différents, quelquefois opposés.

Au second sens, la raison est une fonction d'explication. Elle prend pour objets d'étude les inégalités radicales auxquelles sont suspendues les chaînes des raisonnements juridiques. Elle déclare ces inégalités rationnelles dans cette acception toute spéciale du mot qu'elles sont rendues intelligibles par une série d'antécédents d'ordre physique ou biologique, psychologique ou sociologique. Il est naturel, étant données l'histoire de l'Angleterre et l'histoire de l'Espagne, que la procédure criminelle n'y soit pas la même ; il est naturel, étant donné le coup de Brumaire et la restauration bourbonienne, que l'on rencontre à la base de notre organisation judiciaire le « fait du prince » et la vénalité des offices ministériels.

Au troisième sens, la raison est une fonction d'organisation. Au lieu d'appliquer le principe formel de la substitution des équivalents à une matière qui est imposée du dehors et qui demeure indifférente, elle recherche de quoi il y a équivalence. Elle essaie de transformer les rapports de hiérarchie qui lui sont légués par la tradition sociale en un réseau de relations rationnelles où les différentes sortes d'équivalence sont tour à tour envisagées et justifiées. De ce point de vue, la raison n'a pas à rendre égaux tous les hommes quels qu'ils soient, pas plus que l'arithmétique ne déclare égaux tous les nombres quels qu'ils soient. Elle n'a même pas à choisir entre des formules générales comme A chacun selon ses mérites ou A chacun selon ses besoins. Sa tâche est de faire correspondre aux mérites ou aux besoins précisément ce qui est de l'ordre du mérite ou de l'ordre du besoin. Par exemple on obtiendrait un commencement d'organisation rationnelle dans un État où les traitements élevés seraient attribués aux fonctionnaires chargés de famille quel que soit leur grade, les hautes dignités aux fonctionnaires capables d'intelligence et d'initiative quel que soit leur âge.

## II

Si l'on se mettait d'accord sur l'exactitude et sur la portée de cette distinction, un nouveau problème se poserait : y a-t-il progrès de la première à la seconde, de la seconde à la troisième de ces formes de l'activité rationnelle ?

Il conviendrait, tout d'abord, d'examiner dans quelle mesure les interprétations de la science, répondant à ces trois conceptions de la raison, peuvent fournir un élément de solution.

En premier lieu, on commence par admettre que la fonction rationnelle de la science est de fonder un système universel de relations logiques, d'établir a priori le mécanisme formel de la pensée. S'il en est ainsi, et pour que la science ne s'évanouisse pas dans un pur verbalisme, il faut bien que les indéfinissables sur lesquels portera tout le poids du raisonnement soient vrais d'une vérité autre que la vérité issue du raisonnement lui-même ; il faut que ce soient des entités transcendantes (Bertrand Russell). La logistique, qui est un élargissement de la syllogistique, s'oriente de plus en plus vers le réalisme antique d'Aristote. Une inspiration analogue apparaît à travers certains aspects de la théorie physique de M. Duhem : la pensée accomplit une oeuvre de coordination formelle, mais elle appuie ses chaînes d'abstractions sur une oeuvre de classification naturelle, sur une distinction de qualités irréductibles.

Pour le positivisme, il est vrai que ces entités transcendantes, que ces qualités irréductibles, ne sont rien de plus que des faits d'expériences, semblable à toute autre donnée empirique. Seulement, une fois ces faits dépouillés de tout mystère ontologique, réintégrés dans le tissu homogène de la nature, il est vrai aussi, pour le positivisme, que la tâche de la raison est achevée ; elle n'a pas à chercher de lien entre ces faits généraux, le mirage de l'unité l'égarerait. Le savant doit respecter la spécificité, non seulement des différentes disciplines scientifiques, mais encore des différents domaines qui sont à l'intérieur de chaque discipline, maintenir ses investigations et ses déductions dans les limites étroites de cette spécificité.

Enfin, suivant la philosophie classique des modernes, le rôle de la raison est d'affirmer la continuité et l'unité du déterminisme naturel. Je ne crois pas qu'on soit très équitable envers l'intelligence scientifique quand on l'accuse d'identifier des objets hétérogènes, de négliger les réalités individuelles au profit des caractères génériques, comme si l'intelligence était proprement la faculté du concept. En fait, depuis Descartes - il faudrait même dire depuis les Stoïciens - monisme et nominalisme apparaissent inséparables. Le réseau toujours plus complexe et plus précis de relations que l'esprit humain est capable de constituer au contact d'une expérience tous les jours plus minutieuse, ne dérive pas d'une idée unique qui pourrait être saisie dans une intuition fondamentale ; il est orienté du dedans vers l'unité. Les principes de l'analyse et les principes de la géométrie ne peuvent être confondus ; mais le parallélisme des méthodes qui pendant des siècles a rendu solidaires les progrès de l'analyse et ceux de la géométrie trahit la connexion profonde des deux domaines ; l'évolution de la mathématique moderne témoigne, pour parler avec Hermite, « de la mystérieuse unité



qui se manifeste dans les travaux analytiques en apparence les plus éloignés ». De même l'évolution de la physique moderne : la théorie de l'acoustique a servi de modèle aux théories de l'optique, en attendant qu'un Maxwell mette au jour l'identité des formes mathématiques qui conviennent aux phénomènes électriques et aux phénomènes lumineux.

### III

Ces trois conceptions, accréditées aujourd'hui pour l'interprétation de la science, peuvent se réclamer légitimement du rationalisme, et il n'est pas sûr que nous disposions d'un critère objectif pour décider entre elles. Mais leur considération, en confirmant et en précisant la distinction que nous proposons, est de nature à éclairer notre choix dans l'ordre de la pratique, où le philosophe ne saurait demeurer neutre.

Du dogmatisme traditionaliste à la critique positiviste le passage semble clair. Déjà, un observateur aigü des troubles de la Fronde, le cardinal de Retz, remarquait que les recherches d'érudition sur le fondement de l'autorité royale avaient pour effet de « profaner les mystères », de rendre « problématiques », en les ramenant au niveau de l'humanité, des droits jusque-là « vénérables » pour leur « antiquité » et pour leur « obscurité ». Les sciences positives de l'homme ont résolu, dans la trame des phénomènes historiques, les inégalités séculaires que l'on s'était plu à représenter commandées par un Être supérieur ou inscrites à jamais dans la structure immuable de la société. Les privilèges de la naissance ou de la fortune n'ont plus de caractère mystique et transcendant ; ce sont les conséquences de la série des événements, le résultat de circonstances bien déterminées dans la longue évolution de l'humanité.

Seulement, si la raison épuisait son effort dans le simple enregistrement des causes et des effets, elle se condamnerait elle-même à la stérilité. Un positivisme purement spéculatif serait un dissolvant social ; n'apportant à l'action aucun ressort nouveau, lui enlevant tout point d'appui dans le passé, il la placerait en face du vide. De là cette nécessité qui s'est, d'une manière constante, imposée au positivisme de revenir dans la pratique sur les positions que, théoriquement, il devait avoir dépassées. La sociologie de Comte aboutit à restaurer une autorité qui prétend demeurer supérieure à tout examen et à toute discussion, qui prétend échapper à l'épreuve de la positivité.

Chose curieuse, le mouvement sera le même dans la psychologie positive de la religion. Le retour d'un William James au « supernaturalisme grossier » est aussi logique, aussi plein d'enseignement, que le retour d'un Auguste Comte à l'imagination fétichiste. Tous deux attestent l'incertitude fondamentale qui est inhérente aux sciences positives de l'homme, qui depuis un siècle a permis de les utiliser tour à tour, et avec un même succès, soit pour éliminer les illusions et les survivances, soit pour consolider les croyances et les traditions.

Pour l'organisation de la vie sociale, rien ne paraît avoir été imprudent comme cette exagération de prudence qui interdit à la raison d'approfondir sa nature et d'achever son oeuvre. Le rôle propre de la raison est ici de poser les équations de la justice. Elle ne fait pas plus acception des personnes que la science moderne ne spéculé sur les substances ; elle considère seulement certains rapports, dont elle énumère et pèse les conditions constitutives. Par exemple, qu'il s'agisse de l'homme en tant que justiciable : à la notion de justiciable correspondent certaines garanties - publicité des audiences, discussion contradictoire des charges, vérification critique des témoignages, motivation des sentences - sans lesquelles il n'y aurait plus, à rationnellement parler, de justiciable. La nécessité intrinsèque de ce rapport de correspondance entraîne son universalité : la violation des garanties du justiciable provoque, à travers l'étendue du monde civilisé, la même réaction intellectuelle, la même indignation, quelles que soient les conclusions que la dialectique des juristes tire de la lettre de tel ou tel code, quelles que soient les explications que fournissent de tel ou tel cas particulier la psychologie ou l'histoire. Enfin, au-dessus de ces relations, aussi simples que les égalités arithmétiques, il en est d'autres qui ont pour objet de comprendre dans les rapports nécessaires et universels de la justice les divers aspects de l'activité sociale, l'homme en tant que citoyen, l'homme en tant que producteur, etc. L'oeuvre de technique politique ou économique est comparable pour sa complexité aux recherches les plus difficiles de la mathématique ou de la physique ; elle offre, de plus, cette particularité qu'exigeant un effort prolongé d'intelligence et de désintéressement, elle ne peut réussir que si elle est exactement comprise et vivement désirée par tous les membres à la fois de la collectivité.

## DISCUSSION

M. BRUNSCHVICG. - Je n'apporte pas ici une thèse ; je voudrais plutôt poser aux membres de la Société des questions qui m'avaient été suggérées par la récente discussion de la communication de M. Parodi. Je n'en ai pas eu entre les mains le compte rendu, qui n'a pas pu être distribué encore ; mais je me souviens de l'allure qu'elle avait prise. À mesure que des interlocuteurs différents intervenaient, la réflexion sur les idées du livre très remarquable : *Traditionalisme et démocratie*, changeait de centre ; ce n'était plus l'égalité qui était en cause, c'était la raison, et j'étais de plus en plus étonné par la diversité des interprétations que l'on donnait de la raison. Je me suis borné à recueillir ces diverses interprétations, et à les confronter entre elles, ne fût-ce que pour mettre fin à des malentendus qui détournent l'attention des philosophes sur des querelles purement verbales.

Ainsi voici un premier point : Si la raison est une faculté logique, on n'a pas le droit de condamner les traditionalistes au nom de la raison : ils sont les plus logiciens, les plus dialecticiens, des hommes. Nulle part on n'aura plus à faire usage, ou abus, du syllogisme, que dans une société à classes bien séparées, à castes rigides où le fait d'enfermer l'individu dans une espèce suffit à décider de son statut civil, de sa fortune, de son pouvoir politique. Un juriste qui démontre que l'égalité la plus criante est la conséquence nécessaire d'un texte écrit fait une oeuvre éminemment rationnelle.

Mais la raison n'est pas condamnée à cette dialectique logique où les données initiales de la déduction, où les indéfinissables sont d'avance mis hors de toute contestation ; les données elles-mêmes sont justiciables d'une méthode résolutive qui les rattache à des événements antécédents et voit en eux des produits historiques. L'explication positive est une nouvelle fonction de la raison, qui n'est pas moins légitime que la première.

La question délicate, c'est de savoir si l'explication historique est à son tour une limite pour l'investigation rationnelle. La question est délicate, parce qu'il faut alors renoncer à la clarté extrinsèque du discours logique ou du discours historique. Ici on ne fera plus appel à des principes consacrés, on ne se contentera plus de juxtaposer des faits. La déduction est régressive au lieu d'être progressive ; la résolution, au lieu

de remonter le cours du temps, se fait en profondeur. On part des faits pour se mettre à la recherche des principes ; et ces principes ne peuvent plus être renfermés dans les bornes étroites d'une définition de mots, ce seront des rapports qui apparaissent complexes à l'analyse et doivent se décomposer en une série de relations.

C'est pourquoi, afin de donner une idée de l'organisation rationnelle, j'ai fait appel à l'analogie du progrès spéculatif. La caractéristique de la science moderne, c'est qu'elle ne prétend plus se fonder sur des concepts définis une fois pour toutes, tels que le nombre entier positif ou l'espace des géomètres ; ces notions univoques, trop simples, ne sont qu'un point de départ pour des faisceaux multiples et divers de relations, donnant naissance aux différentes disciplines soit de l'analyse algébrique soit de la géométrie moderne. Bien plus, du rapprochement même de l'analyse et de la géométrie, se dégagent, comme on le voyait déjà chez Descartes, des formes communes qui pourront s'exprimer ou dans le langage des équations ou dans le langage des courbes, mais qui, prises en soi, demeurent supérieures à cette double traduction, qui ne peuvent être considérées que comme de pures relations. Je retrouve le même esprit dans la théorie électromagnétique de la lumière où l'élément commun est une forme mathématique. L'unité de la mathématique ou de la physique est devant nous, non derrière nous. Nous n'avons pas à postuler un système de concepts rigides et irréductibles ; nous avons à découvrir les rapports multiples dont sont tissées en quelque sorte les lois de la science, même si ces rapports ne procurent à l'intuition aucune image d'objet.

Il n'en est pas autrement dans le domaine pratique ; mais ici la fonction essentielle de la raison est encore plus difficile à établir, parce que les préjugés sont naturellement plus tenaces. C'est ainsi qu'on prête au rationalisme social ce dogme que tous les hommes sont égaux ; mais, comme je l'ai fait remarquer, autant vaudrait dire que l'arithmétique consiste à poser l'égalité de tous les nombres. En fait, l'élément d'une science politique rationnelle, ce n'est pas l'homme en tant qu'individu, mais la fonction qu'il exerce dans la société, l'homme en tant que justiciable ou en tant que producteur. Et chacune de ses fonctions se résout en une série de rapports qu'il s'agit d'analyser, pour déterminer les équivalences et les proportionalités dont la stricte observation fera la société juste.

Ainsi deux problèmes m'ont paru se dégager :

Tout d'abord y a-t-il lieu de distinguer une triple attitude de la raison : 1° Fonction dialectique qui s'appuie sur des qualités irréductibles ou sur des institutions établies pour dérouler une chaîne de raisonnements purement formels ; 2° Fonction résolutive qui ramène ces qualités ou ces institutions à n'être que des faits, homogènes à tous les autres faits de l'expérience ou de l'histoire ; 3° Effort obscur, mais constant, pour comprendre ces faits dans un réseau de relations, pour organiser du dedans l'univers ou la société ?

Et ensuite y a-t-il lieu d'établir entre ces trois fonctions une certaine hiérarchie, une sorte de loi de trois états, qui permette d'orienter à travers les interprétations de la science et des systèmes de la politique notre activité intellectuelle ?

M. Parodi. - Je ne saurais trop remercier M. Brunschvicg d'avoir apporté l'appui de son autorité à certaines des considérations que j'avais présentées dans une séance précédente, et d'avoir si efficacement aidé à en préciser l'esprit. Il va de soi que pour l'essentiel de sa communication, je suis d'accord avec lui. Pour lui comme pour moi, il ne s'agit pas de déduire les formes ou les étapes de l'évolution sociale, mais d'analyser les exigences de la raison, qui, s'appliquant aux institutions ou aux coutumes, réagit sur elles, tend et travaille incessamment à les rendre plus définies, plus ordonnées, plus intelligibles - en un mot plus rationnelles. Le rapprochement si intéressant qu'il vient d'établir avec l'interprétation du travail scientifique, marque bien le caractère surtout formel des fonctions de la raison. Seulement, dans l'ordre scientifique, il ne s'agit que d'interpréter la science faite ; dans l'ordre social, l'effort pour définir et penser la société devient par là même un effort pour l'organiser, et l'exigence rationnelle constitue - dans une mesure à déterminer empiriquement - une force sociale, un facteur de l'évolution. Telle est l'oeuvre du juriste, du critique politique, du philosophe social.

À ce point de vue pourtant, la seconde fonction que M. Brunschvicg attribue à la raison ne me paraît pas tout à fait du même genre que les deux autres. Il est bien entendu qu'il veut étudier le rôle de la raison « dans la vie sociale » : or, cette seconde fonction est la fonction scientifique pure ; elle correspond, dans son rapport aux deux autres, à la distinction entre le point de vue théorique et le point de vue pratique. C'est-à-dire qu'elle ne me paraît fournir aucun principe positif d'action sociale, qu'elle n'agit pas socialement d'une manière directe, mais seulement par ricochet et en quel-

que sorte par accident. Expliquer une institution, la connaître par ses origines ou ses causes, ce n'est pas à cela que tend l'effort de l'homme d'action, mais bien à la condamner ou à la justifier en tant qu'utile ou nuisible actuellement, que raisonnable ou déraisonnable, que juste ou injuste. Tout au plus, comme M. Brunschvicg l'indique dans la troisième partie de son exposé, l'oeuvre de la science sociale peut-elle souvent équivaloir pratiquement à une oeuvre de critique, de dissolution des institutions dont elle recherche les titres, en tant qu'elle dissipe le caractère mystique ou le respect superstitieux qui pouvait s'y attacher, qu'elle les montre relatives à des conditions variables et contingentes, ou les réduit au simple rang de faits n'existant que comme tels.

Il reste, alors, comme fonctions proprement sociales et pratiques de la raison (la seconde étant plutôt théorique), la première et la troisième. On peut se demander ici si ce sont deux fonctions tout à fait différentes et hétérogènes. Elles aboutissent, à coup sûr, à des applications différentes, et M. Brunschvicg a cru pouvoir les caractériser, l'une comme une fonction de classification, l'autre comme une fonction d'organisation. Pourtant, sous des influences et dans des conditions sociales diverses, elles me paraissent refléter un même besoin : dans les deux cas il s'agit à la fois, me semble-t-il, et de classer et d'organiser. Lorsque les juristes, se trouvant en présence de distinctions de fait entre les classes, plus ou moins confuses, incertaines et flottantes, éprouvent le besoin de les définir, à l'aide des critères logiques et précis, ils aboutissent à séparer plus nettement ces classes, à rejeter certains individus de situation douteuse dans l'une ou dans l'autre, à établir des lignes de démarcations tranchées : c'est bien là, d'une certaine façon, une fonction organisatrice, puisqu'elle tend à substituer un état de choses réglé à une situation plus ou moins chaotique ; c'est une réaction du droit sur le fait. - Inversement, est-ce qu'au dernier sens indiqué, la raison ne serait plus qu'organisatrice ? Ici encore, si elle organise, c'est en classifiant. J'avais cru pouvoir caractériser sa démarche comme essentiellement abstractive : il s'agit seulement, aux divers stades, d'un jeu différent d'abstractions. Au premier stade, on fonde les lois (ou les classes) sur les diverses catégories de personnes, juridiquement définies, abstraction faite de leurs mérites ou de leurs actes ; au second, on les fonde sur les diverses catégories d'actes ou de relations sociales, abstraction faite des personnes ; mais ici encore, on définit, on distingue, on classifie. Ainsi, inséparablement classificateur et organisateur, le rôle de la raison me paraît d'un bout à l'autre de même genre. - Je suis heureux, sur ce point, que M. Brunschvicg nous aide à comprendre en particulier comment cette fonction d'organisation peut s'appliquer tour à tour, sans changer de

nature, soit aux mérites, soit aux besoins : il s'agit, dans un cas, d'organiser les relations sociales dans ce qu'elles ont d'actif, dans l'autre, de les organiser sous leur aspect passif.

La raison apparaît bien ainsi, en fin de compte, comme ayant pour fonction fondamentale, dans l'ordre social, de dégager et de définir, par suite de tendre à instituer, des lois. Elle est, comme disait Kant, la faculté de considérer les choses comme soumises à des lois, son point de vue propre est celui de la « légalité ». Si elle introduit par là un élément a priori dans la pratique, nous ne le concevrons plus, M. Brunschvicg l'a fortement montré, comme un idéal inné, un contenu ou un but défini et tout fait de l'action, mais bien comme un élément formel, un effort de cohérence, une volonté de rester d'accord avec soi, un besoin de penser les rapports qui peuvent exister soit entre les hommes, soit entre les actes, et de pousser toujours plus loin l'intelligibilité de ces rapports. C'est la transformation et le progrès dans la conception de la raison qui semblent s'accomplir de Platon à Kant ou à nos jours.

M. BRUNSCHVICG. - Je suis reconnaissant à M. Parodi de vouloir bien donner son approbation à mes observations, d'autant que j'ai à m'excuser auprès de lui d'avoir repris par un autre biais les idées qu'il avait si bien exposées. Je suis tout prêt à dire que la classification des juristes est déjà un commencement d'organisation sociale, comme l'organisation rationnelle d'une science s'appuie sur un travail préalable de classification. On a bien fait voir, d'ailleurs, que les légistes de la monarchie avaient préparé une législation plus favorable au peuple, par le seul fait qu'ils avaient traduit un ensemble de coutumes arbitraires en un organisme cohérent de droit, et que de même le travail des théologiens pour tirer des croyances collectives un système abstrait avait prélué à l'avènement d'une spéculation affranchie des dogmes positifs. Il reste pourtant qu'entre cette fonction de classification et cette fonction d'organisation il y a une différence radicale dans l'orientation de la pensée ; en m'expliquant sur ce point, j'expliquerai du même coup pourquoi je crois nécessaire de considérer une fonction intermédiaire de résolution historique.

Prenez une société de type traditionnel, où la division des classes est sacrée par cela seul qu'elle est établie, vous verrez que la coordination juridique ne sert qu'à y faire éclater le contraste entre les diverses classes sociales. La pente naturelle de la vie est d'amortir les inégalités, parce qu'en dépit des barrières légales il arrive que les

individus se mêlent les uns aux autres ; l'oeuvre des juristes est toute contraire, elle redresse les cadres rigides du *mos majorum*, elle fait la chasse aux roturiers qui se sont mêlés indûment parmi les nobles, elle interdit toute assimilation entre les enfants légitimes et les enfants naturels. Le bon juge est celui qui corrige par les élans de son coeur les rigueurs ou les absurdités de la législation existante ; le meilleur juge est peut-être celui qui, observant scrupuleusement les conséquences nécessaires de la loi là même où elle se sent en opposition la plus formelle avec les exigences de la justice, rend inévitable la revision de la législation. La force révolutionnaire des légistes consiste à poser les antinomies juridiques. Mais pour que la catastrophe ait un dénouement positif, pour que les antinomies soient résolues, il faut qu'un revirement décisif se produise dans l'esprit du peuple, il faut que la victime ne croie plus au droit divin de l'oppresser. Ici, pas d'autre intermédiaire que l'histoire : il est nécessaire que les privilèges et les inégalités apparaissent comme étant nés dans le temps. Alors, par la connaissance des antécédents historiques, la matière sociale devient malléable pour la pensée ; la raison cesse d'être arrêtée par une série de cloisons étanches, elle peut accomplir son oeuvre propre. Cette oeuvre va en sens opposé de celle des juristes : celle-ci cherche à faire rentrer les individus dans les cadres du droit, celle-là cherche à instituer un droit pour les individus. Si vous voulez un exemple, je n'en trouverai pas de meilleur que celui qui m'est suggéré par les tentatives manquées de réforme de suffrage en Prusse. Le Berlinoise peut se dire qu'en tant qu'Allemand il jouit d'un suffrage universel, réserve faite du découpage tout à fait inégal des circonscriptions électorales ; mais en tant que Prussien il est soumis à un système électoral qui est le plus beau spécimen de la lutte des classes, telle que la haute bourgeoisie l'entend et la pratique. Il n'y a pas évidemment contradiction pour celui qui s'incline sans discuter et sans réfléchir devant les constitutions divergentes de l'Allemagne et de la Prusse, qui les croyant toutes deux d'origine transcendante et d'essence immuable accepte d'appartenir un jour à l'espèce des Allemands et un autre jour à l'espèce des Prussiens, d'être capable aujourd'hui pour le Reichstag, et demain pour le Landtag incapable, de voter directement et au scrutin secret. Mais le Berlinoise, averti par l'histoire, sait de quelles inconstances sont issus les systèmes de la représentation prussienne et de la représentation nationale. Il n'est donc pas hors d'état de dégager la notion que supposent les deux systèmes de représentation, c'est-à-dire la notion d'électeur, de déterminer les conditions de loyauté et d'équité qui correspondent à la fonction de l'électorat et sans lesquelles l'élection n'est qu'une formalité dérisoire ; il ne peut plus tolérer intellectuellement l'antagonisme des deux systèmes, il est amené à les réorganiser en



vue d'établir des relations exactes entre ceux qui votent et les élus désignés pour le vote.

M. SOREL. - Il y a deux ordres de considérations dans les thèses que M. Brunschvicg présente à la Société : il s'agit de savoir quelles sont les bases philosophiques sur lesquelles nous pouvons fonder la vérité de nos connaissances de la nature ; - il s'agit ensuite de chercher comment on peut, par analogie, concevoir une science atteignant des résultats qui s'imposeraient à la raison dans les matières sociales.

Trois systèmes sont reconnus par M. Brunschvicg dans le premier ordre de considérations ; je traiterai d'abord sommairement des deux derniers, parce qu'ils sont, à mon avis, beaucoup moins intéressants que le premier.

Il ne me semble pas que l'on ait, en général, bien apprécié la nature de l'empirisme positiviste. A. Comte se plaçait au point de vue que sont amenés à adopter les professeurs des écoles techniques ; les ingénieurs n'ont aucun souci des problèmes que peut se poser la philosophie naturelle sur la constitution de la matière ; ils ne discutent pas sur les atomes ; ils se préoccupent seulement de savoir quelles sont les équations différentielles qu'il leur faut employer pour chaque genre de questions pratiques. A. Comte affirmait que l'esprit humain ne devrait pas demander autre chose que ce qui est ainsi nécessaire pour l'ingénieur ; sa doctrine n'offre aucun intérêt dès qu'on a découvert à quel genre de pédagogie il subordonnait sa philosophie.

Le troisième système, qui ramène tout à l'unité, n'est point, comme on le dit parfois, le couronnement de la science ; il est fort ancien et on le trouve dans les antiques spéculations qui ont précédé les véritables recherches scientifiques ; il occupe une place considérable dans la littérature de vulgarisation ; mais il ne me semble pas propre à accroître nos connaissances, non plus qu'à justifier notre confiance en leur vérité.

La difficulté qui doit s'imposer au philosophe est celle que M. Brunschvicg pose en premier lieu ; il s'agit de savoir si les « indéfinissables sur, lesquels porte tout le poids du raisonnement, sont vrais d'une vérité autre que la vérité issue du raisonnement lui-même ». M. Brunschvicg remarque, avec beaucoup de raison, qu'il existe aujourd'hui une tendance très marquée en vue d'atteindre quelque chose qui soit capable de remplacer le réalisme antique ; mais il ne paraît point vraisemblable que nous devions faire reposer la science sur des entités transcendantes, comme le pensent

quelques-uns de nos contemporains. Il est inutile de discuter la question ici d'une manière tout à fait générale, puisque M. Brunschvicg vise seulement des applications sociales ; et, nous bornant aux raisonnements qui ont un tel objet, on peut dire qu'ils sont fondés sur des bases historiques.

La jurisprudence nous fait illusion sur la puissance de la raison ; les Romains ont eu la prétention de traiter la jurisprudence comme une science et nous avons hérité de leur méthode, dont le prestige a été encore renforcé par la tradition scolastique ; mais il ne faut pas se tromper sur la nature du travail que font les professeurs de droit. Pour le besoin de leur enseignement, ils présentent comme absolument fondées en raison abstraite des règles que l'histoire a produites sous des influences très diverses, qu'ils se gardent bien d'examiner à fond - ils s'efforcent de ranger les divisions suivant un appareil d'apparence scientifique - mais toute leur logique recouvre un tissu purement historique ; non seulement parce que les résultats à justifier existent déjà, mais encore parce que les principes mis en usage ont été engendrés en raison des conditions de l'histoire et parce que les procédés même de raisonnement ne sont pas aussi universels qu'on l'a cru pendant longtemps. Les divers peuples n'ont pas employé les mêmes méthodes pour mettre de l'ordre dans la jurisprudence, ou, en d'autres termes, la logique du droit a été variable.<sup>56</sup> Celle que nous employons nous semble être la seule vraie, parce qu'elle profite de la gloire qui entoure le droit romain ; mais il n'est pas bien difficile de reconnaître que la solidité de la science juridique traditionnelle est aujourd'hui fort menacée, puisqu'on entend souvent vanter comme un progrès l'introduction d'une plus grande souplesse dans la jurisprudence ; la logique avait eu jadis pour prétention d'écartier justement toute souplesse qui permettrait de l'arbitraire. La multiplicité des remaniements législatifs diminue le respect qu'on avait eu, pendant si longtemps, à la fois pour les principes du droit et pour la sûreté des déductions que les juristes tiraient de ces principes.

Lorsqu'on sort de la jurisprudence pour découvrir ce qui devrait être suivant une raison supérieure aux contingences historiques, on tombe dans des sophismes qui sont d'autant plus dangereux qu'ils imitent parfois, avec une singulière habileté, les raisonnements qu'emploient les professeurs de droit ; ces sophismes profitent donc de l'autorité que nous sommes habitués à accorder à la jurisprudence ; mais on devient

---

<sup>56</sup> On pourrait se convaincre facilement de cette vérité en examinant le Talmud de Jérusalem dont une traduction est, depuis un assez grand nombre d'années, à la disposition du lecteur français.

insensible au charme séducteur de cette littérature fallacieuse quand on a pris l'habitude d'observer les faits sociaux comme des enchaînements historiques.

C'est à une telle observation que me semble devoir s'attacher le philosophe ; il regarde l'histoire en spectateur qui s'intéresse aux acteurs du drame ; il faut ainsi démêler un ordre au milieu de mouvements qui, au premier abord, paraissent former un écheveau si embrouillé qu'on croirait impossible de formuler aucune idée générale sur les suites historiques ; il peut se rendre compte des forces qui entraînent ceux des groupes sociaux qui pèsent le plus lourdement sur les changements ; il peut enfin avoir une intuition claire des faits que les théoriciens futurs re-garderont comme essentiels et propres à entrer dans l'ordre juridique - des principes qui s'engendrent en même temps que les faits, mais d'une manière plus cachée, et qui serviront à construire cet ordre - des procédés de raisonnement que les conditions de leur vie inspirent aux diverses classes et parmi lesquels les docteurs de l'avenir choisiront les procédés de leur logique. Le philosophe élabore ainsi beaucoup de matériaux que les praticiens de la jurisprudence utiliseront ; mais il n'entre pas dans le domaine de ceux-ci ; s'il veut se substituer aujourd'hui aux praticiens futurs, il devient un sophiste et il perd son temps.

M. Brunschvicg. - Je m'accuse de répondre très mal à M. Sorel, puisqu'il me condamne d'avance à commettre une série de sophismes. J'avoue que je ne puis prendre mon parti ni du réalisme transcendant de M. Sorel dans l'interprétation des constructions théoriques de la science, ni de son scepticisme également, transcendant vis-à-vis de toute tentative d'organisation rationnelle de la société. D'une part je le trouve un peu sévère pour la conception scientifique de Comte : la réaction de Comte contre l'imagination mécaniste est justifiée par l'oeuvre de Lagrange qui substitue le traitement analytique des problèmes mécaniques à la représentation spatiale. D'autre part, je ne me résigne pas à ce que la catégorie de l'histoire serve à proscrire toute réflexion ultérieure sur la matière même de l'histoire. Que tout soit donné dans l'histoire, comme dans l'espace ou dans le temps, c'est l'évidence même ; mais cette évidence est de nature trop abstraite pour être d'un grand secours. Il me semble nécessaire de pousser plus loin l'analyse de chercher la spécificité de l'histoire humaine plus exactement peut-être la spécificité de l'histoire pour l'humanité, prenant conscience de ce fait qu'elle a une histoire, essayant de se juger dans son histoire et à l'aide de cette histoire même. Cette humanité, si elle ne place plus à l'origine des choses des principes trans-

cependants à l'histoire, ne renonce pas à tirer de l'étude du passé un résultat qui marque une orientation vers l'avenir, qui ait la valeur d'une décision rendue par la raison collective de l'humanité. Je voudrais que nous puissions nous mettre d'accord sur un exemple précis. Voici la loi qui permet la déchéance paternelle : elle va à l'encontre de la raison raisonnante, de la fonction classificative, pour qui « un père est toujours père » comme pour Renouvier un nombre est toujours nombre. Mais de même que le nombre doit être entendu comme servant à établir des relations quantitatives, et qu'à l'entier positif correspond seulement une forme élémentaire de ces relations, de même le père est socialement destiné à exercer une fonction d'assistance matérielle et morale ; lorsque les conditions de cette assistance font défaut, la fonction sociale de la paternité ne s'exerce plus, et le droit paternel doit rationnellement disparaître.

M. SOREL. - L'exemple que M. Brunschvicg vient de donner me paraît très propre à montrer comment se produit une grande modification juridique : la déchéance de la puissance paternelle n'est pas entrée dans notre Code civil par suite de raisonnements fondés sur les principes de la justice, mais par suite d'une grande agitation menée par des groupes sociaux très passionnés. La puissance paternelle, telle que l'entendaient les rédacteurs de notre Code, n'était pas sans blesser beaucoup des sentiments que le christianisme n'a cessé de développer dans le monde ; les moralistes contemporains ont été choqués de la multiplicité croissante d'actes qui révoltaient leur charité ou leur philanthropie ; ils ont trouvé moyen d'intéresser un nombre si considérable de personnes à leurs plaintes, que les législateurs ont fini par juger convenable de ne pas laisser subsister l'autorité paternelle dans les circonstances où elle scandalisait les gens cultivés. Maintenant que la réforme est faite, les professeurs de droit sont obligés de faire entrer les nouvelles règles dans leur enseignement ; les nécessités d'une pédagogie, fondée sur une imitation de la science, les obligent à rattacher la déchéance de l'autorité paternelle à des principes ; c'est là un travail d'arrangement qui peut présenter quelques difficultés, mais qui intéresse seulement la technique des jurisconsultes ; le philosophe s'en occupera seulement pour voir à quels moments historiques profonds se rattachent les principes et les raisonnements que les professeurs compilent.

M. BRUNSCHVICG. - Je crois que M. Sorel exagère le rôle des professeurs de droit, ou tout au moins je dois dire que je n'en ai pas la même préoccupation que lui. S'ils ont réussi à organiser le droit en un corps de doctrine de plus en plus rationnel, c'est que la matière sociale se prêtait de plus en plus à cette organisation, c'est donc que le mouvement historique se dessinait dans un sens de plus en plus satisfaisant pour l'exigence de coordination entre les différentes fonctions de l'humanité. Mais je changerai volontiers d'exemple, et je prendrais le personnage historique qui a été aussi peu professeur que possible, qui a passé sa vie à combattre les professeurs : Socrate. Ici, contre la tyrannie des représentations collectives qui sont liées au respect traditionnel d'entités mystérieuses - les divinités d'Athènes et le système national d'éducation - se dresse l'individu qui prétend réorganiser la pensée de l'humanité par la seule vertu de la raison. Les deux forces vont s'affronter dans le procès de Socrate, et je veux bien qu'elles soient toutes deux dans l'histoire ; mais par l'histoire même nous voyons qu'elles ne sont pas tout à fait homogènes, la condamnation de Socrate est un événement entièrement conditionné par ses antécédents ; la pensée morale de Socrate a agi pendant des siècles, elle agit peut-être encore, comme ferment d'activité dans l'humanité.

M. SOREL. - Dans le procès de Socrate nous prenons parti parce que nous sommes aujourd'hui habitués à nous intéresser très vivement aux acteurs des anciens drames historiques ; les drames de la Grèce et surtout ceux d'Athènes nous passionnent presque autant que s'ils se déroulaient sous nos yeux ; nous nous demandons, en conséquence, ce que nous aurions fait si nous avions ces Sociétés à juger. Les raisons que faisaient valoir ses adversaires me semblent si fortes que j'aurais probablement statué comme fit la majorité du tribunal.

M. PARODI. - Je voudrais demander à M. Sorel comment la critique qu'il fait du rôle de la raison en matières sociales ne vaudrait pas tout autant en matières scientifiques. Si, vous remettant dans l'état d'esprit des juges de Socrate, vous comprenez et approuvez leur manière d'agir, vous pouvez aussi bien vous remettre dans l'état d'esprit et des connaissances de Ptolémée et de ses contemporains, et comprendre la nécessité de la conception géocentrique. Cela n'empêche pas que nous ne croyions au-

jourd'hui avoir de bonnes raisons pour juger que Ptolémée se trompait : n'en avons-nous pas aussi pour penser de même de ceux qui ont condamné Socrate ?

M. SOREL. - Je ne vois pas du tout comment on pourrait apprécier les forces relatives des arguments donnés par les amis et par les ennemis de Socrate, au moyen de la raison. Nous apprécions ces arguments d'après les sympathies que chacun de nous éprouve pour l'un ou pour l'autre des partis qui existaient alors à Athènes. Au lendemain d'une restauration de l'ancienne constitution, Anytus et ses amis (qui ne pouvaient, à cause de l'amnistie, frapper les hommes qui avaient aidé les Tyrans et soumis la ville à une oligarchie appuyée par l'étranger) étaient désireux de frapper le philosophe que l'opinion publique regardait comme étant la plus éminent représentant de l'esprit nouveau. Les écrivains modernes, qui regardent l'esprit qui animait les amis des Tyrans comme exécration, ne peuvent faire autrement que de se dire que s'ils avaient été à sa place, ils auraient fait comme lui.

M. BRUNSCHVICG. - Précisément, quand nous nous imaginons à la place des juges de Socrate, nous nous attribuons des motifs de condamnation qui ont pour nous une valeur historique, tandis que ces mêmes motifs avaient pour les juges réels une valeur transcendante : ils croyaient défendre la patrie en soi et la religion en soi. La distance des conceptions mesure le travail accompli d'eux à nous, il permet de bien comprendre cette raison progressive qui se dégage de l'histoire et qui, pourtant, la dépasse parce qu'elle est le résultat critique de l'histoire.

Et je crois bien que M. Sorel aurait pris davantage en considération cette oeuvre intérieure et continue dans le domaine de la pratique s'il n'avait commencé par poser une conception dogmatique et absolue de la science théorique.

M. SOREL. - Quand on veut maintenir dans une discussion relative au droit toute la clarté qu'elle peut comporter, il faut faire une distinction que nous trouvons dans l'Évolution créatrice. M. Bergson trace une ligne de démarcation entre la matière brute et les êtres vivants : dans le premier système la science fonctionne en pleine liberté et avec tout son caractère impératif ; elle opère avec toutes les ressources que lui fournit la logique la plus absolue et elle s'accorde automatiquement avec les faits :

mais dans le second système le raisonnement doit être surveillé de près parce qu'il n'est pas approprié à la véritable nature des choses qu'il prétend dominer. Le principe de M. Bergson me semble appelé à diriger désormais la spéculation philosophique ; j'en fais une application quand je regarde le droit comme étant un produit historique, qui échappe à nos prévisions de logiciens.

M. A. LALANDE. - Ce qui me frappe, dans les objections de M. Sorel, est l'idée qu'il, paraît se faire de la rationalité. Pour qu'un raisonnement ne fût pas un sophisme, il faudrait donc qu'il fit sortir une vérité indubitable d'une pure ignorance antérieure, d'un vrai vide de pensée, qu'il réalisât le miracle de la création absolue ! En se faisant une si magnifique idée de la raison, la résultat est qu'on renonce à découvrir quoi que ce soit de rationnel. *Mais* c'est triompher à trop bon compte du rationalisme que de lui imposer un idéal écrasant, et, dans le fond, contradictoire. *Omnis demonstratio ex Praecognitis et praeconcessis*. Cette exigence soi-disant rationnelle de prendre les choses *ex nihilo* me paraît du même ordre que le *problème* classique qui consiste à chercher une justification métaphysique de l'induction, à ne vouloir s'y fier que si quelque autorité nous « garantit » que l'avenir ressemblera au passé. Que des capitalistes recherchent les titres « garantis » par l'État, cela se comprend. Mais ici le cas n'est pas le même : qui nous garantirait le garant ?

La raison me paraît quelque chose de bien plus réel et de bien plus modeste que cette faculté de commencer dans l'absolu. Pour savoir ce qu'elle est, il faut nous demander, en bonne méthode, comment nous la connaissons, dans quels cas nous y faisons appel, à quoi elle nous sert. Quand je procède ainsi, je constate qu'il y a des hommes, qu'ils pensent, mais qu'ils pensent le plus souvent des choses variées, divergentes, contradictoires ; que pourtant, sur un certain nombre de points, en géométrie par exemple, en physique, en matière pratique, souvent même en matière judiciaire, ils arrivent à se mettre d'accord, sans séduction ni contrainte, par certains procédés auxquels tous reconnaissent une valeur démonstrative et une autorité ; que le nombre de ces points de convergence est d'autant plus considérable qu'on est moins passionné ; qu'il s'accroît, et enveloppe par degrés une foule de questions longtemps abandonnées à l'arbitraire des opinions individuelles. Cette fonction d'assimilation intelligente, avec son caractère normatif, voilà ce qui constitue d'abord la raison. C'est bien peu, sans doute, au prix de la Raison révélatrice et créatrice dont M. Sorel se fait une si haute idée, quitte à montrer ensuite qu'elle est impuissante. Mais elle a l'antage

d'être à l'oeuvre. Et si elle paraît humble dans sa première définition, elle est peut-être capable de plus grandes choses qu'on ne la dirait. Elle est la fonction de libre assimilation des esprits entre eux : elle est aussi l'ensemble des résultats atteints dès à présent par cette fonction, l'ensemble des pensées déjà publiques sans lesquelles les questions mêmes dont nous parlons ici ne se poseraient pas, sans lesquelles on ne pourrait pas même se demander si une affirmation quelconque est vraie ou fausse. Vous dites que les idées des hommes ne sont gouvernées que par leurs passions : soit, si l'on reconnaît qu'une de ces passions, la moins bruyante, mais la plus tenace, qui travaille toujours dans le même sens et produit des effets additifs, est la passion de l'unité. La raison, qui se manifeste par les cas où une bonne preuve nous met d'accord, et par l'ensemble des vérités qui font foi, est encore et de plus quelque chose de vivant, le mouvement et l'effort qui bâtit le long de sa route ces vérités, mais qui tend bien au delà, et qui ne serait à terme que si tous les esprits individuels, ayant éliminé leurs limitations et leurs contradictions, se confondaient en un même esprit. Et ce n'est pas tout : car cette assimilation des esprits entre eux se fait aussi par l'assimilation des choses entre elles, et réalise, dans la mesure où elle est explicative, l'assimilation des choses aux esprits. Cet idéal de la raison ouvrière qui part des faits, du divers, du contradictoire, et travaille à le résoudre, n'est peut-être pas inférieur à celui d'une raison princière qui siège dans l'absolu pour nous révéler l'essence de l'entendement divin, ou du nôtre. En tout cas elle est réelle, elle est efficace, elle s'impose aux passions, aux caprices, aux imaginations individuelles : et tel me paraît être le vrai sens du rationalisme.

M. SOREL. - Quand on tente d'unifier nos connaissances en les regardant comme étant toutes soumises au même régime de la raison, on est amené à diminuer beaucoup la valeur de la science physique, qui descend au niveau d'un empirisme gardé par une sage prudence. Je ne puis admettre cette réduction de la science physique ; de tout temps les mathématiciens ont cru qu'ils touchaient l'absolu et cette conception n'a été entamée que de nos jours, quand on a prétendu étendre démesurément la notion de science et traiter scientifiquement des questions auxquelles conviennent seulement des considérations de prudence. En voulant accroître l'autorité des philosophies politiques, on a été obligé d'amoindrir celle des sciences physiques, que l'on voulait placer sur le même plan que ces philosophies si douteuses. J'estime que le moment est venu de réagir contre cette confusion ; le principe de M. Bergson nous permet de ren-



dre aux sciences physiques leur primitive dignité et nous devons nous empresser de profiter des doctrines nouvelles pour entretenir l'ancienne confiance dans l'absolu des véritables sciences.

M. BRUNSCHVICG. - En peu de mots M. Sorel nous met en face de redoutables problèmes ; je me bornerai à quelques points d'histoire qui permettront un accord plus rapide. En fait la biologie contemporaine s'est fondée sur la solidarité qui relie l'organisme individuel à l'ensemble de l'univers. Or, cette idée est celle qui de Descartes à Newton a présidé à la fondation de la science de l'univers physique ; c'est par cette idée que Spinoza et Leibniz ont renouvelé la psychologie en y introduisant la notion d'inconscient, que les Cartésiens ont conçu la morale rationnelle comme subordination de la partie au tout, comme générosité. La biologie moderne, toute dominée par la notion de l'unité totale, est fille de la mathématique - il faudrait même dire de la géométrie, si l'on n'avait égard qu'à l'origine cartésienne, mais il est vrai que la mathématique - peut être rendue indépendante de l'intuition spatiale, et c'est pourquoi je rappelais tout à l'heure l'oeuvre de Lagrange. Elle a déterminé les conditions formelles de l'unification rationnelle ; la raison comprend l'univers dans un faisceau de relations qui peuvent être purement analytiques, elle a réussi, en somme, quand toutes les parties en sont traversées par un même courant de pensée, maintenues, suivant l'image stoïcienne, par une intelligence agile et mobile comme le feu.

M. SOREL. - La *Mécanique analytique* de Lagrange ne me paraît point constituer une objection à ce que j'ai dit. Ce livre se nommerait aujourd'hui : traité de mécanique rationnelle ; il ne touche à la nature que par une seule hypothèse, Lagrange admettant, comme Newton, que tout peut se calculer au moyen de forces centrales. La question était d'apporter aux savants une technique aussi commode que possible, pour résoudre les multiples problèmes qu'ils se posent ; à cet effet Lagrange cherche à énoncer beaucoup de théorèmes généraux qui seront employés suivant les convenances des problèmes. Il invite les physiciens à employer toute leur ingéniosité en vue de trouver des lois dont la forme s'est appropriée à l'emploi de cette technique. On pourrait, dans une certaine mesure, comparer la *Mécanique analytique* à ces anciens traités de logique dans lesquels on dressait des tableaux de toutes les bonnes formes que pouvaient revêtir les bons syllogismes.

Les hypothèses newtoniennes sur les forces centrales ne satisfont plus aujourd'hui les physiciens, en sorte que la possibilité de l'unité même de la technique est devenue douteuse.

Pour arriver à unifier la physique par une technique mathématique, il faut faire parfois des efforts singuliers et faire varier beaucoup le sens des mots. C'est ce qu'on a plusieurs fois objecté aux théoriciens de l'énergétique : on ne saurait donner de l'énergie dont ils parlent, une définition unique. (Voir ce que dit M. H. Poincaré dans *Science et hypothèse*.) N'y a-t-il pas là une forte dose de scepticisme ?

M. WEBER. - Dans le très intéressant exposé qu'il vient de faire M. Brunschvicg distingue, et oppose même l'une à l'autre, la fonction d'explication et la fonction d'organisation dévolues à la raison. S'il limite cette distinction et cette opposition à la thèse qui se discute aujourd'hui et qui ne vise que des faits d'ordre social, je n'y ferai point d'objections ; mais je serais heureux qu'il voulût bien confirmer cette restriction, que je crois nécessaire. Dans les sciences physiques, il ne m'apparaît pas que la fonction d'« explication » doive finalement céder le pas à la fonction d'« organisation » ni que celle-ci représente un stade supérieur de la raison scientifique. Expliquer est le commencement et est aussi la fin de la science, qui ne se constitue, à vrai dire, qu'à partir de l'époque où, dans un domaine déterminé, la classification est assez avancée pour permettre la définition même des faits à expliquer. Avec le positivisme, depuis Comte, avec le pragmatisme, aujourd'hui, on répète que l'explication n'est qu'une sorte d'organisation intérieure des faits, dans le cerveau du savant, en vue de l'action, en vue d'acquérir la maîtrise sur les phénomènes et les êtres. Le positiviste dit : le savant ne se préoccupe pas de connaître la nature intime des choses ; il ne poursuit que la découverte des lois qui les régissent. Le pragmatiste dit : il n'est point de connaissance positive qui soit purement contemplative, toute connaissance de cet ordre est orientée vers l'action, et les vérités scientifiques ne sont que des formules provisoires, dont la valeur se mesure aux services qu'elles rendent. Plus j'y réfléchis, pour ma part, plus je me convaincs que l'état actuel de la philosophie et de la science n'autorise nullement de dogmatiser ainsi. En matière d'épistémologie et de réflexion sur la science nous n'en sommes encore qu'à classer nos notions et à émettre quelques conjectures. Les explications du phénoménisme positiviste, ainsi que toutes celles qui se réfèrent à l'idée *d'expérience*, comme étant le principe essentiel de discernement entre la connaissance positive et la métaphysique, sont au fond des explications verbales. Le

physicien, dit-on, ne se préoccupe pas de savoir ce qu'est en soi l'électricité, etc. J'estime, au contraire, qu'il n'y a pas d'explication sans tentative, avouée ou inconsciente, de description et de recherche d'une réalité sous des apparences. Expliquer ce n'est pas seulement substituer ou coordonner, c'est essayer de voir les choses comme elles sont, alors que l'ignorant ne les voit que comme elles apparaissent. Dépasser les apparences, percevoir, au delà du premier plan qui seul arrête les regards du profane, des plans successifs où les choses sont plus exactement situées, décrire les proportions de plus en plus précises qui se dessinent sur ces plans, voilà le but que poursuit en fait l'explication scientifique, dans l'ordre de la connaissance pure, à l'exclusion des applications techniques. La science progresse lorsque ses adeptes cherchent ainsi à apercevoir une réalité, peut-être inaccessible. Elle demeure par contre stationnaire, ou se perd dans les recettes pratiques, lorsqu'on cesse d'interroger des faits pour parvenir à l'Être et qu'on se contente de les organiser afin d'en tirer profit pratiquement. Les immenses progrès de la technique, et l'importance croissante de la technique dans les sciences expérimentales ne doivent cependant pas faire illusion. Le physicien ne se distinguera de l'ingénieur qu'à la condition d'être, dans sa sphère, et du reste, souvent sans bien s'en rendre compte, un métaphysicien. La substitution de l'énergétique à l'atomisme a fourni plus d'un argument au pragmatisme. Le retour offensif de l'atomisme, à l'heure actuelle, semble bien prouver que le physicien n'a pas renoncé à décrire ce qui se cache sous les multiples aspects des phénomènes qu'il observe, à découvrir les ressorts secrets qui mettent en mouvement les forces universelles. S'il y renonçait, d'ailleurs, il renoncerait ipso facto à l'exercice de sa fonction propre.

M. BRUNSCHVICG. - Si je ne me fais pas illusion, le malentendu entre nous viendrait simplement des mots dont je me suis servi. Mon intention n'est pas d'interdire au savant de chercher la réalité ; au contraire, je voudrais le libérer des entraves que le positivisme lui impose lorsqu'il le retient dans le domaine des faits sensibles, en donnant au mot *sensible* sa signification dogmatique d'objet qui tombe sous les sens. Le réel, qui ne serait pas à l'échelle de la perception humaine, le positivisme interdit au savant de le chercher ; le savant se moque du positivisme, et il passe ; il construit des théories mathématiques, et il importe qu'il puisse le faire sans être obligé de regarder en arrière, sans se référer à une intuition préalable d'un objet déterminé. Maintenant qu'il lui arrive ainsi de devancer l'expérience, d'explorer une région où la technique expérimentale pourra le rejoindre, c'est ce que je ne conteste pas ; les

connexions de ce genre, comme celles que M. Perrin nous exposait récemment, constituent des événements scientifiques dont la signification philosophique ne saurait être exagérée. Ce qui importe, c'est de retenir que cette connexion est au terme et non au point de départ de la recherche scientifique, de ne pas confondre deux sortes de réalité : l'une la réalité tangible et palpable qui formait l'expérience immédiate sous sa forme vulgaire, l'autre la réalité scientifique qui est issue des théories mathématiques, et, comme l'a indiqué M. Weber lui-même avec profondeur, de l'expérience spécifique qui caractérise les sciences physiques.

M. WEBER. - Les explications qu'a bien voulu me donner M. Brunschvicg me montrent que nous sommes au fond complètement d'accord.

M. G. BELOT. - Il me semble que la principale difficulté suscitée par le très intéressant programme de M. Brunschvicg résulte du second moment intercalé entre les deux autres. Tandis qu'en effet le premier et le troisième ont trait à la fonction pratique de la Raison dans l'organisation sociale, le second porte, au moins en partie, sur le rôle théorique de la raison appliquée à la connaissance des sociétés. Ce n'est pas que je considère comme absolument indifférente à l'action cette connaissance historique et explicative. Mais à mon avis, loin de déterminer par elle-même un mode particulier d'organisation, elle n'est qu'une des conditions de la pensée critique qui nous permet de procéder d'une manière plus consciente à cette organisation. Par elle-même, en effet, l'histoire n'a guère d'autre effet pratique qu'un effet négatif - en expliquant les origines de notre présent social, elle nous permet de le juger et de nous en libérer. L'histoire pensée nous affranchit de l'histoire réelle. L'École historique s'est imaginée que, par l'histoire, elle allait réhabiliter la tradition. Le contraire est arrivé. Le siècle de l'histoire a été le siècle le moins traditionaliste qui fût. De même, si l'on y regardait de près, on verrait que, inversement, le traditionalisme des Barrès et des Maurras est aussi peu historique que possible, et qu'il est obligé de fausser l'histoire pour y trouver ses arguments politiques. Tout cela me paraît fort naturel.

Laissons donc, pour le moment, cette forme du rôle de la Raison dont la place eût été bien indiquée, suivant moi, s'il s'était agi, non de considérer les différentes formes de la raison pratique appliquées à l'organisation sociale (ce que s'est proposé M.

Brunschvicg), mais de marquer, chose toute différente, *le passage de la spontanéité à la réflexion dans le gouvernement des sociétés.*

L'antithèse établie entre le premier et le troisième moment, dans l'exposé de M. Brunschvicg, paraît au contraire assez claire. D'un côté la Raison distingue et classe des êtres ou des groupes, et tire de ses classifications les conséquences qu'elles comportent logiquement. De l'autre la raison analyse et définit des fonctions, et établit entre elles des rapports indépendants des êtres particuliers qui *se* trouvent engagés dans ces fonctions, et dans lesquels ces fonctions peuvent s'unir ou s'entrecroiser. Cette antithèse cadre avec celle des deux formes qui caractérisent respectivement la science ancienne et la science moderne : la première vise uniquement à des définitions d'espèces et de genres, à la classification hiérarchique des êtres ; la seconde travaille à discerner, par analyse, les grandes forces de la nature, à déterminer leurs relations et à expliquer par là, au point de vue causal, les phénomènes qui sont comme à leur intersection.

Ce que je ne vois pas clairement, c'est comment concevoir le passage du premier point de vue au second, de la raison sociale qui classe et attribue d'office à chaque individu tous les caractères de la classe où il est rangé, à la raison sociale qui organise des rapports, décomposant ainsi chaque individu selon autant de catégories que nous en aurons distingué dans l'être social.

Peut-être faudrait-il se résigner à dire qu'en tout cela la Raison n'est rien de plus que le besoin d'ordre en général, travaillant comme il peut sur une matière donnée. L'ordre social réduit à une classification semble plus près du fait brut, les classes étant au premier chef un produit historique. La distinction des fonctions et la règle de traiter de la même manière toute personne en tant qu'elle entre dans les mêmes relations, exige un plus grand effort d'abstraction, une disposition d'esprit plus éloignée, d'un empirisme simpliste. Toutefois il faut reconnaître que la distinction des fonctions est encore en grande partie un fait historique, par exemple la distinction du capital et du travail, de l'industrie et du commerce, etc.

Dès lors peut-être ne suffit-il pas de traiter ces différentes fonctions d'une manière toute conceptuelle, comme des essences à la nature desquelles il suffit de conformer logiquement la règle qu'on applique à chaque cas, ainsi que l'indique M. Brunschvicg. La satisfaction que notre Raison recevrait ainsi ne serait peut-être, pas beaucoup plus complète que sous la première forme. Il faut bien voir qu'en effet le besoin d'ordre

social dans lequel je fais consister essentiellement l'usage pratique de la raison peut exiger que nous tentions de modifier les données mêmes auxquelles nous appliquerions l'espèce de logique organisatrice dont nous parle M. Brunschvicg. Sans doute ces données par elles-mêmes ne sont pas plus irrationnelles que ce que nous leur substituerions, mais peut-être les unes comportent-elles un ordre plus clair et plus certain que les autres. Soit, par exemple, la distinction du capital et du travail. Tant qu'elle subsiste, nous devons bien admettre que le travail ne peut absorber en salaires tous les bénéfices de l'entreprise ; cela est dans la logique de la situation. Mais quelle part faire au capital et quelle au travail ? Quelle sera la répartition juste ? Il est à peu près impossible de le dire. Dès lors nous pouvons souhaiter, non comme plus juste en soi, mais comme une condition plus favorable à l'établissement d'une claire justice, l'union du capital et du travail dans les mêmes mains. De même tant qu'il y a des inégalités de fortune énormes, nous ne saurions trouver juste l'impôt simplement proportionnel et nous proposons un impôt progressif comme plus réellement proportionnel aux ressources des contribuables. Mais quelle progression adopter ? Nous ne pouvons l'établir que d'une manière fort arbitraire ou dès lors l'injustice peut facilement s'introduire. Supposons, au contraire, une très grande égalité des fortunes réalisée ; la règle de la justice deviendra infiniment plus claire dans l'application. Considérons enfin la justice pénale. L'inégalité de situation et de culture des justiciables crée au criminologiste d'inextricables difficultés, puisque d'un côté une culture supérieure aggrave la responsabilité, mais que de l'autre une même peine d'emprisonnement sera infiniment plus dure pour l'homme d'un certain niveau social que pour le misérable qui y trouve du moins la sécurité du lendemain. Supposez-vous au contraire une très grande égalité morale et sociale ? Un Code tout objectif suffirait.

Ainsi, sans doute on ne peut dire que l'égalité soit en elle-même juste, et cela n'a pas grand sens ; il est surtout inadmissible de poser cela comme une idée a priori, comme une définition intuitive de la justice. Mais ce qu'on voit très clairement dans des exemples comme les précédents c'est qu'une certaine égalité de fait facilite singulièrement la détermination et l'administration de la justice. Par conséquent l'application de la raison à l'organisation sociale aboutit, non à se contenter d'une manipulation logique d'une matière donnée, mais à une modification de cette matière même, en vue d'une plus sûre manipulation logique.

M. BRUNSCHVICG. - Je remercie vivement M. Belot de ces remarques si précises et qui touchent aux difficultés essentielles de la pratique. Je ne demande pas mieux que de trouver dans la société une matière qui ne serait pas réfractaire à la mise en équation ; je suis convaincu également que l'oeuvre la plus urgente dans l'ordre politique est une oeuvre de technique juridique et administrative, que cette oeuvre amènerait beaucoup de simplifications pratiques qui nous rapprocheraient en même temps de la véritable justice. J'hésiterais cependant à ériger cette tendance à la simplification en un principe positif. Ce qui m'en empêche, c'est peut-être ce moment intermédiaire que j'introduis entre les deux fonctions logiques de la raison, et dont M. Belot conteste la nécessité. Il est clair, en effet, que si la raison était toujours orientée dans le même sens on pourrait considérer que le système le plus simple peut être aussi le meilleur. Ce sera le point de vue de celui qui établit les règles a priori pour en tirer les conséquences ; le directeur d'une maison industrielle simplifierait la comptabilité en payant tous ses employés au même taux ; les ministres des finances répètent que les impôts fondés sur les signes extérieurs, sur les consommations, sont les meilleurs parce qu'ils rentrent le mieux. Mais je crois que la réflexion rationnelle sur la fonction de l'employé ou sur la fonction du contribuable va dans un autre sens. Ici elle oblige à considérer les ressources contributives du citoyen, qui ne sont pas directement proportionnelles, qui peuvent être inversement proportionnelles, à ses charges sociales ; elles conduisent à un impôt personnel et progressif. Je rejoindrai même par là ce que vous venez de dire de la justice pénale ; je crois bien que le mouvement vers l'individualisation de la peine correspond à une analyse plus exacte des conditions effectives de la culpabilité et de la sanction. Or dans une société où le système fiscal serait rationnellement organisé il n'y aurait pas de difficulté pratique à individualiser les peines pécuniaires, à remplacer les amendes fixes par les amendes proportionnelles aux feuilles de contributions directes qui deviendraient également efficaces dans toutes les classes de la société. Et si je reprends le problème de la coopération, je serais bien d'accord avec vous que l'égalité de tous les coopérateurs a permis le succès pour ce qui concerne la coopération de consommation. Mais dans un système plus complet où la coopération de consommation prépare les voies à la coopérative de production, il n'est plus tout à fait de même : l'égalité absolue de tous les producteurs compromettrait dans bien des cas le succès de l'entreprise ; de fait les vastes coopérations de production rétablissent nécessairement la hiérarchie des fonctions productives, avec quelques-unes de leurs conséquences nécessaires.

M. BELOT. - Il me semble qu'il y a encore un aspect de la raison dont M. Brunschvicg n'a peut-être pas tenu assez de compte dans son exposé. Si, considérée dans sa fin, la raison est une fonction d'unité et d'organisation, considérée dans son mode d'action elle m'apparaît comme une fonction critique ; c'est une remarque que me suggère en particulier ce que dit M. Brunschvicg de la conception positiviste. Et ce caractère critique de la Raison me paraît essentiel dans les conceptions politiques de la démocratie, par opposition à l'autoritarisme de Comte. Ce n'est pas fortuitement, ce me semble, que la science positive (je ne dis pas la conception positiviste de la science) et les principes démocratiques se sont développés simultanément au dernier siècle. Ils ont une affinité interne. Certes, ce n'est pas que la démocratie puisse être considérée comme une vérité scientifique, par exemple comme la conclusion nécessaire d'une science sociologique. Il s'en faut bien, et certaines écoles conservatrices se sont volontiers prévalu de ce qu'il y aurait de contestable dans une telle thèse. Mais si l'on considère *du dedans*, la pensée scientifique moderne, et la pensée démocratique, si l'on regarde à *l'esprit* qui les inspire et à leur *méthode* on leur découvrira facilement une parenté très directe. L'une et l'autre consistent d'abord dans le rejet de toute autorité extérieure et de tout assujettissement à la tradition, dans la pratique de l'examen et du contrôle. L'une et l'autre postulent l'universalité et l'homogénéité des facultés humaines essentielles et nient l'existence de privilèges innés. Ainsi l'attitude de la pensée scientifique est en un sens homogène à celle de la pensée démocratique et la foi de la première dans l'expérience, la foi de l'autre dans l'organisation de la société par la liberté sont des attitudes analogues.

M. WEBER. - A ce que vient de dire M. Belot je crois utile d'ajouter qu'une différence notable subsistera toujours entre l'expérience dans l'ordre social et l'expérience dans les sciences physiques. Celles-ci ont dû leur progrès à la possibilité de l'expérimentation, substituée à l'observation simple. L'expérimentation c'est, d'un mot, l'observation provoquée et réalisée dans des conditions intentionnellement choisies, généralement simples. Expérimenter c'est observer les faits sur un terrain préparé à l'avance. En sociologie l'expérimentation ne paraît pas possible, pour deux raisons : d'abord, l'impossibilité de réussir deux fois les mêmes conditions, ensuite, la modification même que fait subir au phénomène l'observation intentionnelle. Dès lors, il me sem-



ble difficile d'assimiler l'expérience sociologique à ce que nous nommons expérience dans les sciences cosmologiques (en physique ou en biologie).

M. BELOT. - Je suis d'accord avec M. Weber. Quand j'ai dit que l'expérience seule pouvait décider de la valeur de telle ou telle forme d'égalité, de liberté, etc., j'ai pris ce mot expérience dans le sens le plus général, et non dans le sens où il signifie *expérimentation* par opposition à *observation*. L'objection courante à la philosophie politique du XVIIIe siècle est qu'elle pose comme des exigences *a priori* ces principes de liberté, d'égalité, Ce que j'ai voulu montrer c'est que cette apparence *d'apriorisme* tient à ce qu'on se contente d'une sorte d'intuition, et qu'en réalité c'est seulement par un ensemble de résultats, et par conséquent par l'expérience, que ces règles peuvent se justifier. Par exemple, la liberté se justifiera par la valeur sociale du développement de l'initiative ou par l'utilité d'un contrôle permanent - l'égalité signifie non pas que tous les hommes sont égaux, mais qu'il est absurde de décréter les uns supérieurs aux autres avant de les avoir vus à *l'oeuvre*, ou que, comme je le montrais tout à l'heure, certaines relations sociales sont plus claires, plus faciles à définir, plus maniables dans l'égalité que dans l'inégalité. C'est dans l'expérience et à l'usage, par conséquent, que de tels « principes » prennent à la fois un sens précis et une *valeur* justifiable. Voilà ce que j'ai voulu dire en parlant ici d'expérience. En d'autres termes, de même que dans la science la raison ne pose *a priori* que la nécessité d'un ordre à découvrir dans le monde de l'expérience, l'expérience seule pouvant nous faire connaître quel est cet ordre, et par quel biais prendre les choses pour l'apercevoir, dans le domaine moral ou politique la raison ne pose *a priori* que la nécessité d'un *ordre à réaliser*, l'expérience seule permettant de déterminer les conditions de cette réalisation. Seulement cette différence même entre l'ordre à connaître et l'ordre à faire implique aussi quelque différence dans le sens du mot expérience, qui implique ici l'idée d'essai, de tentative et de risque, et qui englobe à côté des conditions données dont il faut tenir compte, des conditions elles-mêmes à réaliser (éducation, habitudes, etc.) pour que l'expérience réussisse.

Il me paraît, d'ailleurs, y avoir une différence capitale entre la sociologie et les sciences de la nature, c'est cette différence que j'ai signalée ailleurs sous le nom de *récurrence* : la connaissance des choses de la nature ne modifie pas son objet, tandis que la connaissance que nous acquérons de l'homme et de la société les modifie déjà. Une conscience qui se connaît n'est plus telle qu'elle était avant de se connaître, et en

ce sens elle ne se connaît jamais telle qu'elle *est*. Une société qui essaye de se comprendre, et par exemple de *penser* sa propre histoire se trouve déjà politiquement tout autre qu'au moment où elle se contentait de *vivre* cette histoire et de la continuer. Je trouvais récemment une illustration intéressante de cette idée dans une étude sur la périodicité des crises économiques dont l'auteur concluait ainsi : « Les crises ne sauraient être longtemps périodiques sans être généralement prévues, ni être prévues sans être prévenues, c'est-à-dire sans cesser d'être périodiques. <sup>57</sup> » Voilà donc une « loi sociale » qui tend à disparaître par cela seul qu'elle est connue. Plus on la connaît vraie, plus elle doit devenir fausse.

M. BRUNSCHVICG. - Je ne crois pas qu'il y ait divergence entre nous sur ce point ; c'est même en raison de l'importance de ce moment de la résolution historique que je pencherais volontiers vers la hiérarchie des trois fonctions de la raison dont j'ai proposé la distinction. A ce moment intermédiaire se fait le passage de la fonction logique qui est purement conservatrice à la fonction d'organisation qui est capable d'action sur l'avenir. Prenons pour exemple les questions d'orthographe ; les visuels y défendent légitimement leurs habitudes mentales ; s'ils essaient de traduire en raisonnement leurs sentiments personnels, ils sont inévitablement conduits à fonder leur démonstration sur des principes transcendants tels que le respect de la tradition nationale. La connaissance des vicissitudes de la langue française suffit à faire évanouir le préjugé traditionaliste ; elle libère l'esprit pour l'oeuvre de réorganisation rationnelle.

M. BELOT. - Ce que l'exposé de M. Brunschvicg ne met pas en lumière, c'est la fonction de synthèse en face de la fonction d'analyse. Le troisième moment de l'oeuvre de la raison sociale, tel qu'il le décrit, n'est encore qu'une déduction analytique d'après laquelle, à chaque fonction distinguée dans les relations sociales est appliquée une règle conforme à l'essence de cette fonction. Par exemple on réglerait les traitements suivant les charges et non suivant le poste, on attribuerait les postes suivant les capacités. Vue très ingénieuse et qui fournirait certainement nombre de règles sociales satisfaisantes. On voit très bien, par exemple, que la dépendance nécessaire de l'ouvrier ou de l'employé à l'égard de la direction de l'entrepreneur dans l'oeuvre *économique* doit laisser cependant intacte sa liberté *civique*, et que l'intérêt de la justice

---

<sup>57</sup> P. CLERGET, *Rev. gén. des sciences*, 30 nov. 1907.

exige ainsi la séparation de deux catégories hétérogènes. D'autre part cependant les problèmes sociaux n'apparaissent guère qu'au moment où différentes catégories interfèrent l'une avec l'autre, comme lorsque l'autonomie économique légitimement revendiquée par la femme se heurte aux intérêts de l'ordre familial, demande à être conciliée avec les exigences de la maternité, etc. ; lorsque la nécessité du service militaire « logiquement » égal pour tous doit être combinée avec celle de ménager la préparation de certaines carrières dont l'exercice n'est pas moins utile au bien social. Il me paraît important de comprendre qu'il est impossible de définir *un droit* autrement qu'en fonction de *tous les droits*, et que le droit est, par conséquent, déterminé par des conditions *d'équilibre dans l'ensemble* de la société, c'est-à-dire par une synthèse sociale, tandis que la philosophie des droits de l'homme semble poser des droits distincts, justifiés chacun en lui-même, et en ce sens absolu : tel le droit de propriété lorsqu'on y comprend le *jus abutendi*. Dès qu'on définit un droit non par de soi-disant « fondements » mais par une considération des « résultats » il devient impossible d'admettre dans aucun domaine un « droit d'abuser », qui, au contraire, y est naturellement impliqué dans le premier cas. N'a-t-on pas vu récemment, par exemple, comment la liberté du travail et la liberté corrélatrice de refuser son travail pouvait à un moment donné susciter la question de droit de suspendre un service public ? Dans la position des « équations de la justice » je vois donc plutôt un problème de synthèse qu'un problème d'analyse, l'équilibre à établir entre des exigences diverses plutôt que la logique à suivre dans la ligne d'une définition simple. M. Brunschvicg croit-il, par exemple, que sans l'expérience faite de toutes sortes d'abus d'autorité nous trouverions dans la notion de justiciable l'idée de toutes les *garanties* qu'il énumère ? L'idée de justiciable apparaissait autrefois sous un aspect précisément inverse ; on voyait là un rapport de dépendance ; un jugement était une décision d'autorité. Le justiciable était sujet du tribunal comme le contribuable du fisc. Comment, de même, de l'idée de production déduirait-on que la production doit être libre ? De l'idée de commerce que la concurrence doit être ouverte ou les débouchés assurés ? Je crois que l'expérience seule détermine ces liaisons d'idées que l'habitude nous fait paraître analytiques. La raison ne détermine donc ici vraiment que le besoin d'ordre à la lumière duquel les problèmes se posent en présence des incoordinations que révèlent les faits ou que la vie même fait surgir.

M. CHARTIER. - Je crois qu'on exposerait assez clairement la fonction de la raison au moyen des expressions déterminé et déterminant, qui expriment bien le rôle du concept ; car le concept, bien loin de nous éloigner de l'objet, au contraire nous en rapproche. Par exemple la fonction de la raison consistera à représenter le tramway comme un objet ; et le sommeil de la raison consiste à se servir du tramway sans savoir ce que c'est. L'idée détermine l'objet individuel par un entrelacement de rapports. Et l'idée modifie naturellement les actes ; celui qui sait agit d'après ce qu'il sait. Or, dans notre représentation des rapports sociaux, le progrès se fait de la même manière, et l'action est modifiée de la même manière. Lorsque j'achète un article de bazar à un prix de liquidation, je ne sais pas ce que je fais : je me sers d'un mécanisme sans le saisir par des idées. Si, au contraire, je le détermine par des idées, travail, salaire, concurrence, etc., mon action ne m'apparaît plus comme conforme à un contrat juste ; et l'action est modifiée par là. De même, payer avec un mauvais sou, c'est facile tant qu'on ne pense pas son action. Mais peut-on la penser sous l'idée de contrat juste, d'échange, de paiement ? L'idée, déterminée d'abord, détermine à son tour la chose ; c'est à la fois détermination et classification, et toujours en compréhension. Cette distinction de trois fonctions de la raison me paraît un peu scolastique.

M. BRUNSCHVICG. - Je suis fort sensible à ce que vient de dire M. Chartier, lorsqu'il m'a rappelé les principes du spinozisme. Mais je crois qu'il est tout à fait spinoziste de rechercher à travers les conceptions générales que l'on juge insuffisantes ou erronées les germes d'une vérité supérieure. Et de fait voici l'homme qui passe un mauvais sou. M. Chartier, lui, montre que son action ne s'intègre pas dans une série d'actions rationnellement coordonnables. Or, je crois bien que cet homme ne serait pas embarrassé pour vous répondre : « Ce que vous dites est parfaitement vrai pour les honnêtes gens qui se font scrupule de nuire à autrui ; mais, moi, je vis dans un monde de gens qui passent autant de mauvais sous qu'ils peuvent ; ce sont des voleurs, et je suis un voleur comme eux ; il est raisonnable que j'agisse en voleur. » Vous contenterez-vous de dire à ce voleur qu'il argumente en scolastique ? En fait cette façon de raisonner est la plus populaire de toutes ; Renan et Taine lui ont même donné une couleur philosophique grâce à cette notion de la race sur laquelle s'appuient encore un certain nombre de penseurs d'aujourd'hui. Je ne vois donc pas qu'il soit inutile de reprendre à nouveau l'analyse de la notion de la raison. Nous avons vu

de trop près, par exemple à Heidelberg, de quelles énormes caricatures du rationalisme part la polémique pragmatiste.

M. PARODI. - Si je comprends bien, M. Chartier considère que la fonction de la raison est toujours et uniquement de comprendre les causes et l'essence réelle des actes, ce qui entraîne par voie de conséquence immédiate la conduite droite ; et il ne voit nullement une fonction rationnelle dans le simple effort de définition juridique, que tend à distinguer les classes : là, selon lui, les passions sont seules à l'oeuvre. Il est de toute évidence que la séparation entre les diverses classes sociales est le résultat des passions, et à aucun degré l'oeuvre de la raison. Mais, ce que nous voulons dire, M. Brunschvicg et moi, c'est que, ces séparations existant en fait, c'est l'oeuvre de la raison, réfléchissant sur elles, d'essayer d'abord de les définir, par là même de les rendre plus nettes et plus radicales peut-être, et d'en faire une espèce d'ordre. Si dans cette oeuvre de pure classification, M. Chartier se refuse à rien voir de rationnel au grand sens du mot, c'est qu'il ne se place qu'au point de vue de l'individu - je veux dire de la direction de la conduite individuelle, et c'est ce qu'indiquait bien son exemple de tout à l'heure. Mais il s'agit aujourd'hui de la raison comme fonction d'organisation collective : étant ce qu'elles sont les conditions de fait, de temps et de lieu, et en particulier les passions des autres hommes, il faut bien, et même il est raisonnable, au plein sens du mot que le législateur ou le philosophe en tienne compte et les prenne pour point de départ dans tous ses efforts d'organisation et de rationalisation. Il peut être déraisonnable, c'est-à-dire injuste de la part de l'individu averti, d'acheter un objet à un prix trop bas, et au même moment être raisonnable et bon, de la part du législateur, de ne pas interdire de telles ventes, dans l'ensemble des conditions économiques où la question se pose à lui. La raison s'applique à des problèmes dont les données ne viennent pas d'elle, et lui sont toujours fournies par les passions.

M. DROUIN. - Je crains de m'exposer aux justes reproches de M. Chartier, en prétendant morceler la raison. Pourtant, si nous accordons que cette raison unique remplisse tour à tour des fonctions différentes, il faut bien demander à M. Brunschvicg de compter *quatre* de ces fonctions, au lieu de trois. Car la troisième - celle qu'il nomme « fonction d'organisation » - comporte deux aspects, ou deux moments,

impossibles à confondre. Et nous concevons clairement le premier ; mais le second soulève de graves difficultés.

Assurément, c'est un progrès décisif que de substituer, au point de vue de l'extension, celui de la compréhension. Dans nos raisonnements pratiques, nous ne prendrons plus pour point de départ des castes, des classes, des espèces sociales qui se font et défont au cours de l'histoire ; mais, ayant analysé la vie sociale en un certain nombre de relations permanentes, nous développerons chacune d'elles en une série de conséquences ; nous saurons ainsi quelle justice est due à l'homme social, selon qu'on le considère comme citoyen, comme producteur, comme justiciable, etc. Toutefois, chacune de ces déductions abstraites, tant qu'elle est isolée des autres, reste en l'air, pour ainsi dire, ne rejoint pas la complexité du réel, et ne suffit pas pour organiser l'action. D'après l'exemple cité par M. Chartier, j'admets que mon rôle d'acheteur, dûment compris, entraîne tel mode d'achat, qui se traduira peut-être par une perte de temps, ou par un surcroît de dépenses. Or, je ne suis pas seulement acheteur. A d'autres titres - comme père de famille, ou comme producteur intellectuel - je suis à bon droit économe de mon argent et de mon temps. Dès lors entrent en conflit deux exigences rationnelles, entre lesquelles il faut que mon choix soit dicté par de nouvelles, par de plus complètes raisons.

M. Brunschvicg n'ignore pas le problème. Je lis dans son communiqué : « ... Au-dessus de ces relations, aussi simples que les égalités arithmétiques, il en est d'autres qui ont pour objet de comprendre [simultanément] dans les rapports nécessaires et universels de la justice les divers aspects de l'activité sociale... » Mais en nous montrant la seconde partie de la tâche, il ne nous offre pas les moyens de l'accomplir. Sans doute on peut croire, avec M. Belot, que l'esprit de justice verra son travail progressivement allégé par le cours naturel des changements sociaux, s'il est vrai que ceux-ci tendent eux-mêmes vers l'égalité des conditions : Moins les individus différencient entre eux à chacun des points de vue examinés - comme citoyens, comme producteurs, comme justiciables, etc. - et plus facilement ces divers points de vue pourront être conciliés. Mais cette perspective d'avenir ne supprime pas la question présente : « Comment intégrer les équations élémentaire de la justice en un système qui satisfasse à toutes ensemble, dans chaque cas ? »

M. BRUNSCHVICG. - Dans la science théorique, le problème a été résolu : chaque fait particulier se décompose en une série de relations qui ont un caractère nécessaire, qui sont des lois. A chacune de ces lois correspond une détermination quantitative ; la synthèse de ces déterminations, l'addition de ces coefficients, permet de retrouver le fait intégral, tel que l'expérience le présente.

M. DROUIN. - Si vous pouvez combiner, pour l'exacte détermination d'un phénomène, plusieurs équations physiques séparément obtenues, c'est que ces équations, si différentes soient-elles, se réfèrent toutes à un système unique de mesures. Je ne vois pas les mesures communes aux diverses relations sociales.

M. BRUNSCHVICG. - J'ai essayé de fournir un commencement de réponse en prenant le cas du fonctionnaire que je considère sous un certain nombre d'aspects, par exemple comme fonctionnaire proprement dit dans son service, comme père de famille, etc. Là encore, à chacune de ses fonctions devrait correspondre un coefficient particulier ; l'addition de ces coefficients donnerait la définition sociale de l'individu.

M. DROUIN. - Oui, je vois comment, pour établir la juste situation d'un fonctionnaire vous fixez séparément : d'une part, le salaire, relatif aux besoins de la vie, aux charges familiales, etc. ; d'autre part, l'autorité, la position hiérarchique, relative à l'activité, aux talents. Mais ces deux séries indépendantes se croiseront si, par exemple, la fonction supérieure exige, pour être bien remplie, recueillement, liberté d'esprit, culture sans cesse renouvelée, bref, toute une façon de vivre qui, dans la société actuelle, ne puisse aller sans un plus fort salaire.

M. BRUNSCHVICG. - J'hésite à répondre ; je vois du moins pourquoi j'hésite. Il faudrait savoir si chacune des fonctions que les hommes exercent dans la société pourra se faire à elle-même sa place, par une sorte de mécanisme spontané où les compositions des forces tendraient naturellement à l'équilibre, ou si au contraire, l'harmonie doit s'établir par un organe central qui établirait entre ces différentes fonctions un ordre de répartition. Théoriquement c'est cette dernière solution qui a mes préférences ; et c'est pourquoi j'avais choisi l'exemple d'un service public où la régle-

mentation s'impose. Peut-on généraliser cette solution et aller jusqu'au socialisme d'État ? La théorie est ici tellement en avance sur la pratique qu'elle semble en contraste avec l'expérience, surtout avec celle que nous faisons dans notre pays. En fait, il faut commencer par le travail d'analyse qui transformerait la physionomie de l'État, en substituant à la concentration de l'autorité dans la main de quelques supérieurs l'appropriation exacte de la fonction au service à rendre. Le succès de ces organisations partielles permettra de poser dans ses termes véritables le problème nouveau, le problème définitif que M. Drouin soulève avec tant de raison.

M. PARODI. - Il me semble que, pour se rendre compte du passage de l'une à l'autre des fonctions de la raison, il faut bien faire intervenir à un moment donné les conditions historiques et sociales. Ces distinctions établies tantôt entre les individus et tantôt entre les actes sont des points de vue différents, que nous imposent les circonstances extérieures ; il n'y a bien à mon sens, qu'une seule et même raison, mais qui s'applique à des conditions de fait différentes. Elle s'est satisfaite à un moment donné en définissant et en distinguant des classes et peut-être qu'en un sens, comme le soutenait l'autre jour M. Durkheim, c'était à ce moment-là l'organisation la plus raisonnable qui fût socialement possible, puisque les membres de deux classes différentes pouvaient se croire et comme se sentir en effet différents. À d'autres moments, sous des influences historiques infiniment complexes, on a été amené à établir des distinctions toutes différentes : le justiciable, le producteur, etc. : c'est alors que la question de la synthèse entre les diverses fonctions sociales ainsi différenciées commence à se poser. Comment sera-t-elle résolue pratiquement, il est difficile de le préjuger : mais ce sera sans doute en cherchant une unité de mesure intelligible entre ces relations sociales différentes, c'est-à-dire, comme l'indiquait M. Brunschvicg, en étudiant, après des rapports sociaux relativement simples, des rapports plus complexes, des rapports entre rapports, et ainsi indéfiniment.



Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## II.b

---

### Histoire et philosophie <sup>a</sup>

[Retour à la table des matières](#)

M. Léon BRUNSCHVICG *présente les considérations suivantes* :

Les réflexions que je désire soumettre à la discussion de la *Société* sont suggérées par les remarques finales d'une très pénétrante étude, consacrée par M. Beaulavon à mon ouvrage : *L'expérience humaine et la causalité physique*. Pour la clarté du débat, je prends la liberté de reproduire ici ces remarques :

« En écartant dédaigneusement toutes les autres méthodes pour n'exercer sa réflexion que sur le seul spectacle de l'histoire, M. Brunschvicg s'est exposé peut-être à un double danger. D'une part, comme l'histoire ne s'arrête point, il lui a bien fallu la suivre jusqu'à l'heure actuelle, et le recul manque encore pour dégager clairement et juger l'esprit et les principes de vérités si nouvelles. Comment savoir ce qu'une révolution naissante renverse et ce que finalement elle laissera debout du passé ? L'histoire contemporaine, au sens rigoureux du terme, est sans doute une impossibilité. D'autre part, l'histoire au fond ne différencie les événements que par leur ordre même et leur succès : elle n'offre donc au philosophe qui prétend juger d'après elle qu'un critérium incertain et dangereux. M. Brunschvicg tient pour *dépassées* toutes les idées du

---

<sup>A</sup> Séance du 31 mai 1923 de la Société française de Philosophie ; *Bulletin de la Société...*, 1923, pp. [147]-172.

passé dont s'écarte - mais peut-être momentanément - le mouvement scientifique contemporain. Et avec lui « les morts vont vite » ! Non seulement Comte, Mill, Taine ou Spencer font figure de fossiles, adaptés à des conceptions scientifiques dès longtemps périmées, mais Renouvier, Cournot lui-même, mais <sup>58</sup>, Poincaré (p. 531), Bergson (p. 591) sont aussi, paraît-il, « dépassés ». Mot redoutable, impressionnant, accablant, mais qu'il faut préciser et surtout justifier. Or, le relativisme essentiel à la méthode de M. Brunschvicg laisse à ces condamnations un caractère à tout le moins provisoire et précaire. La course n'est pas finie : qui sait si les « dépassés » ne regagneront pas du terrain et ne dépasseront pas à leur tour ? Qui sait si, à l'épreuve, les théories nouvelles obligeront à tant de sacrifices, à un bouleversement si complet et si radical de la vieille raison ? Il y a chez M. Brunschvicg une sorte d'impatience ardente, une inquiétude de progrès, un élan vers l'avenir qui impriment à son ouvrage, d'ailleurs souvent si solide et si classique, comme un frémissement de vie et en aiguissent l'intérêt profond, mais qui nuisent aussi peut-être à la netteté et à la force de certaines de ses conclusions. » (*Mercur de France*, 15 novembre 1922, pp. 193-194.)

La question, sous sa forme générale, ne pouvait être mieux posée. Je résume les arguments qu'il me semble possible d'invoquer pour ma défense.

---

<sup>58</sup> Voici les passages auxquels renvoie M. BEAULAVON, p. 531 : « Le physicien n'a aucune raison, tirée de la nature même de la science, pour se préoccuper de satisfaire à l'idéal d'un ordre cosmique, que cet idéal soit, comme le cherchaient, à la suite d'Aristote, les Stoïciens et les Scolastiques, un ordre vital, voulu, ou qu'il soit encore un ordre d'harmonie intime et d'eurythmie, tel que l'avait suggéré aux Pythagoriciens l'enthousiasme des premières grandes découvertes de physique mathématique, tel qu'un Cournot ou un Poincaré croyaient pouvoir encore le fonder sur la considération de la continuité et de la simplicité. » - Et p. 591 (à propos de la conception où l'intelligence de l'homme serait accordée sur la matérialité du solide) : « Pour nous, cependant, quelque chose rend difficile à maintenir cette conception de l'intelligence : c'est qu'elle se réfère à une interprétation du savoir scientifique qui nous semble définitivement dépassée par l'évolution de la pensée humaine, car il est visible qu'elle a sa source dans la philosophie des mathématiques, devenue classique avec l'*Esthétique transcendantale*. Là, en effet, avec le nombre entier et avec la géométrie euclidienne, le monde de la quantité apparaissait donné d'un coup, à jamais cristallisé dans des formes *a priori*... »

I. - Tout d'abord, espérant écarter le soupçon de m'être comporté « dédaigneusement » et au risque d'étonner un peu mon contradicteur, j'avouerai que je n'ai pas eu le sentiment d'avoir effectivement choisi une méthode entre plusieurs. Le problème des rapports entre la nature et l'esprit se rencontre dans l'histoire de l'humanité ; on ne peut pas plus s'empêcher d'en emprunter à l'histoire les déterminations que les juges de Galilée ne pouvaient s'empêcher de tourner autour du soleil, à l'heure même où ils réprouvaient comme hétérodoxe et impie l'affirmation du mouvement de la terre. La cosmologie que Spinoza présente *sub specie quadam aeternitatis est*, en fait, liée à ce moment de l'évolution scientifique où il était encore permis de soutenir, ainsi que l'avait fait Descartes, l'entière rationalité de la déduction physique. Les catégories de Kant, qui auraient dû exprimer la structure permanente de l'esprit, ne font que refléter les cadres de la mécanique newtonienne. Les penseurs les plus étroitement asservis à l'histoire ne sont-ils pas ceux qui ont eu l'illusion d'en être affranchis ?

II. - Une fois qu'on a conscience de la nécessité où nous sommes de prendre dans l'histoire notre base de référence, nous cessons de subir l'histoire à contrecœur ; nous sommes en garde contre la tentation de ne l'interroger qu'en vue de conclusions déjà déterminées, de n'en tirer qu'un dossier systématiquement tronqué, arbitrairement composé. Deux choses sont interdites : prétendre remonter jusqu'au chaos originel des antiques cosmogonies ou jusqu'aux formes élémentaires d'une fonction sociale ; tracer dans l'histoire la limite d'une époque à partir de laquelle « il n'y aurait plus d'histoire ». Quant à vouloir que l'histoire contemporaine, « au sens rigoureux du terme », soit une « impossibilité », c'est là une objection *in abstracto*, qu'on ne saurait opposer à un travail effectif. *In abstracto*, l'histoire contemporaine apparaîtrait, au contraire, comme la seule possible. De quels philosophes et de quels savants sommes-nous, en toute rigueur, autorisés à interpréter les doctrines, sinon de ceux que nous avons la fortune de connaître personnellement, dont nous pouvons, comme nous le faisons ici depuis plus de vingt ans, capter la pensée à l'état pur et naissant ? En fait, nous avons un moyen, et qui est infiniment précieux, pour suppléer au défaut de recul : c'est d'éclairer le présent à la seule lumière dont nous disposons, à *la lumière du passé*. Les arguments techniques en faveur des géométries non-euclidiennes ou de la physique einsteinienne sont fournis par le développement actuel de notre savoir. Les arguments philosophiques viennent de très loin. C'est Euclide qui justifie, qui *consacre* par

avance, Lobatschewski, lorsqu'il introduit à titre de *postulat* cette proposition fondamentale sur les parallèles que de *pseudo-euclidiens* ont prétendu démontrer, dans l'espoir d'achever une oeuvre laissée imparfaite. De même, la joie intellectuelle qu'a tout de suite suscitée la théorie de la relativité générale s'explique parce que la théorie donne rétrospectivement gain de cause aux critiques de Huygens et de Leibniz contre les *Principes*, parce qu'elle montre aussi combien étaient fondées les réserves de Newton lui-même sur la portée de la loi de gravitation, parce qu'elle dissipe enfin les antinomies auxquelles Kant avait fait voir que l'on se condamnait, en s'imaginant présomptueusement y condamner la raison, lorsque l'on sous-tendait à l'univers physique un espace et un temps que l'on supposait donnés une fois pour toutes, à titre d'idéaux mathématiques, dans l'*apriorité* d'une forme unique, dans l'infinité d'une extrapolation immédiate. Relier aux difficultés du passé les conquêtes du présent, voilà l'opération qui nous assure d'avoir aperçu la signification véritable des unes et des autres ; voilà ce qui confère un aspect objectif au cours intégral de l'histoire.

III. - La devise d'une telle recherche serait *Narratur ad judicandum* et non *ad narrandum* ou même *ad probandum*. C'est-à-dire que, selon l'excellente expression de M. Beaulavon, l'histoire ne sera « qu'une matière et qu'un moyen ». Mais alors j'espère échapper au reproche d'en avoir fait un *criterium*, comme si les « événements » se laissaient « différencier » par leur « ordre même » et leur « succès ».

En effet, la pensée scientifique ne nous enferme pas dans un domaine de valeurs conventionnelles et, à certains égards, arbitraires ; il ne s'agit pas d'enregistrer des *corsi* et des *ricorsi* tels que peuvent être ceux de la robe à crinoline ou de la dictature antiparlementaire. Nous avons à comprendre un savoir où les instruments *humains* de mesure et de calcul ont pour destination essentielle de mettre à nu la racine *non humaine* du réel. Ses vicissitudes ne se résolvent pas dans leur « ordre » extérieur : elles ont une raison interne dont il appartient au philosophe de rendre compte, en y saisissant le progrès de la connexion entre les ressources infiniment infinies de l'intelligence et l'inquiétude croissante du scrupule de vérification. *Notre objet positif et précis, ce sera donc la découverte d'une conscience intellectuelle, constituée par celle connexion progressive, portant témoignage de sa propre adéquation à chaque moment, comme dans la continuité, de son devenir historique.*

Cet aspect positif de l'oeuvre a pour contrepartie un aspect négatif. Autrement dit, à mesure que la *conscience intellectuelle* se dégage dans sa profondeur, l'histoire elle-même va *s'ordonnant* grâce à un effort perpétuel de discernement entre deux sortes d'« événements » qui ne sont contemporains qu'en apparence.

Il y a des doctrines qui ont apporté à l'idée de vérité, avec un enrichissement de son contenu concret, un type nouveau de justification. Sans doute, les formules que ces doctrines auront eu la faiblesse de présenter comme littéralement définitives seront contredites, « dépassées », par une connaissance plus subtile et plus exacte. Mais ce qui a fait l'originalité, la fécondité de ces doctrines s'en trouvera rétrospectivement éclairé, par là même consolidé. Les exigences contraires, également légitimes pourtant, que le génie d'un Descartes et le génie d'un Newton imposaient à la cosmologie, sont toutes deux satisfaites dans le système einsteinien du monde, qui est à la fois purement géométrique et purement expérimental.

Au contraire, la survivance ou la renaissance de « conceptions dès longtemps périmées » n'est qu'un phénomène sociologique : le succès en sera d'autant plus aisé qu'on y renverse le sens du progrès spirituel pour retourner à la rencontre de ce que M. Beaulavon appelle « nos clairs et commodes préjugés ». Comme Descartes le faisait observer, les hommes ont commencé par être enfants : ils ont eu des nourrices pour leur apprendre la religion, des professeurs pour leur enseigner la philosophie : il est trop naturel qu'ils se laissent intimider ou séduire par des revenants, et cela en proportion de la gravité qu'ils affectent. Ainsi Renouvier aimait à dire du système d'Herbert Spencer que c'était une cosmogonie à la manière des présocratiques ; et lui-même a pensé, comme pouvaient et devaient penser les générations qui sont antérieures à la découverte et à l'intelligence des prétendues irrationnelles. La logistique de M. Bertrand Russell, pour s'être laissée conduire par une métaphysique réaliste du langage, n'avait-elle pas, dans une phase au moins de son évolution, rétrogradé jusqu'à prendre au tragique le sorite d'Épiménide le Crétois ?

De cette manière, l'histoire remplit son rôle de « matière » et de « moyen » pour une réflexion discriminative, qui est d'essence philosophique. Que cette réflexion doive fournir des solutions plus « nettes » et plus « fortes » que celles qui ont pu être proposées, cela va sans dire ; mais je regretterais qu'en fût encouragé le rêve d'un retour à un idéal préconçu de formules claires et simples, à cette « vieille raison », que nous avons vue naître dans l'histoire et dont nous savons par l'histoire qu'il a été fait justice. Je ne me résigne pas à l'étrange division du travail qui a été mise à la mode

par le « succès » de l'apologétique néo-criticiste et pragmatiste : le philosophe s'accordant la liberté de croire et professer tout ce qui lui paraît favoriser l'intérêt de l'éducation publique ou de la moralité intime, tandis que la science conserve et le souci et le privilège du rigoureusement, du scrupuleusement, du véritablement vrai. Si, pour faire mieux ressortir ce qui me semble être le noeud du débat, je puis recourir à une comparaison qui ne nous est devenue que trop familière, je demanderai que l'on considère ce qu'était, par exemple en juin 1917, le front des armées alliées, et que l'on décide par quel procédé ou pouvait en donner l'explication la plus « nette », la plus « forte », j'ajouterai la plus utile aux victoires futures. Est-ce bien en commençant, sous prétexte de l'accommoder à une tradition de *Kriegspiel* pédagogique, par le « rectifier » sur la carte, en le rapprochant d'une droite idéale, tracée entre Nieuport et la frontière suisse ? N'est-ce pas plutôt en s'astreignant à suivre la ligne des tranchées à travers toutes leurs sinuosités paradoxales, en rapportant la moindre de ces sinuosités à l'action déterminée de certains facteurs : particularités du terrain, initiatives heureuses ou fautes et déceptions des attaques antérieures, de façon à rendre le paradoxe de l'ensemble entièrement intelligible ?

## DISCUSSION

M. BRUNSCHVICG. - Je commencerai par demander à mes collègues de vouloir bien excuser la forme un peu insolite, la forme « dialoguée », que j'ai donnée à ma communication. J'ai vu là un moyen d'entrer plus vite dans le vif du débat, qui, grâce à M. Beaulavon, se trouve porté sur un terrain très précis. En appuyant des conclusions d'ordre philosophique sur la matière d'une enquête historique, j'aurais couru, à mon insu, un double danger. Danger de « croire en arrière » à force de « voir en arrière », comme disait Nietzsche. D'autre part, si je réussissais à éviter le reproche de pédantisme rétrospectif, c'était pour tomber dans une sorte de snobisme : pris d'enthousiasme pour les dernières nouveautés, parce qu'elles sont les dernières, me penchant sur le rebord extrême de l'actualité, je n'ai pu prononcer que des jugements téméraires et précaires, destinés à passer de mode avec une rapidité qui eût dû m'effrayer à l'avance et me rappeler à la sagesse. Voilà donc le philosophe bien embarrassé. Le passé est trop vieux, le présent est trop jeune. Resterait l'avenir ; mais chez

celui qui fait le métier de prophète, il me semble qu'il y a toujours quelque chose qui cloche ; quand ce n'est pas l'intelligence, c'est la bonne foi.

Je vois bien que M. Beaulavon m'offre l'éternité ; il m'invite à le suivre dans le pays des catégories où je n'éprouverai plus que l'embarras du choix *intemporel* pour parvenir à donner d'un concept de causalité, par exemple, une formule claire et précise, définitive et exclusive, exprimant en soi l'intelligibilité d'un caractère extra-empirique. Peu importe alors tout ce qui a pu se passer « ici-bas ». Peu importe le mal que les savants se donnent, depuis les trois cents ans de notre civilisation positive, pour faire passer la connaissance de la nature du domaine de la rhétorique dans le domaine de l'expérience. Quelques détails de langage ont été modifiés, les exemples ont été « rajeunis » ; mais le fond de la pensée, la solution proprement dite du problème, n'a subi aucune transformation ; ce, qui est essentiel dans la causalité se retrouve après Descartes, après Newton, même après Einstein, ce qu'il était chez Aristote.

Or voici pourquoi je ne puis suivre M. Beaulavon, et pourquoi je suis obligé de lui refuser les satisfactions qu'il attendait de moi. Je me réfère à une remarque particulièrement lumineuse des partisans du Lycée dans leur débat contre leurs rivaux de l'Académie : vous avez eu tort de suivre à la fois la piste des concepts (mot grec) et celle des sciences (mot grec). Je crois, d'ailleurs, que les péripatéticiens se condamnaient à l'erreur en s'attachant à la logique des concepts ; mais, tout en pariant pour le mauvais cheval, ils avaient eu le mérite, qui a manqué à beaucoup de philosophes modernes et contemporains, de mettre en relief la question fondamentale du rationalisme. Il s'agit de prendre parti entre deux formes du rationalisme dont le rythme est complètement opposé. Le conceptualisme logique est raide et inflexible, il voit partout des dilemmes. Voulez-vous surmonter le tourbillon insaisissable, la fuite incessante, des images sensibles ? Faites descendre les catégories du ciel intelligible, et gardez-vous d'y toucher. Par votre soumission à leur autorité, attestez le mystère de leur origine : *sint ut sunt, aut non sint*. Le rationalisme sans concepts, le rationalisme des liaisons intellectuelles, des relations mathématiques (et je ne l'invente pas pour les besoins de la cause, c'est celui que Descartes opposait, avec une netteté mémorable, aux « universaux des dialecticiens ») implique un rythme de progrès indéfini. Les Pythagoriciens, éblouis par les résultats obtenus dans l'astronomie et dans l'acoustique, avaient bien pu admettre que la correspondance des nombres et des choses permettrait d'atteindre, sous sa forme dogmatique et parfaite, la connexion de l'intelligi-

ble et du réel. D'eux-mêmes déjà, en démontrant l'incommensurabilité de l'hypoténuse du triangle rectangle isocèle par rapport à la longueur du côté, ils avaient fait surgir la réaction d'expérience à laquelle est liée l'apparition d'un type plus subtil d'intelligibilité, l'intelligibilité du continu, qui devait être portée par l'analyse leibnizienne à son plus haut point de clarté interne et de fécondité. Le développement de nos moyens techniques pour serrer de plus près et pour suivre plus loin le cours des phénomènes naturels a mis en jeu des formes inattendues de connexion : géométries *non euclidiennes*, *calcul des probabilités*, *calcul des tenseurs*. On a pu regretter parfois que la philosophie rationaliste ne manifestât pas, à l'égard de ces disciplines « aberrantes », plus de mauvaise humeur ou tout au moins plus de réserve. Mais, justement, elles lui sont d'autant plus précieuses qu'elles consacrent la victoire sur le conceptualisme traditionnel de ce qu'il faut bien considérer comme l'interprétation authentique du rationalisme ; elles mettent fin à l'équivoque entretenue par Leibniz et par Kant lorsqu'ils ont subordonné leur découverte de l'activité de la conscience, foyer de l'intelligence, à l'espoir de faire rentrer l'analyse infinitésimale ou la mécanique newtonienne dans les cadres tout faits de la logique péripatéticienne.

C'est par cette équivoque qu'avait été favorisée, en Allemagne et en France, pendant une grande partie du XIXe siècle, la rupture entre les spéculations dites philosophie de la nature ou philosophie des sciences, et l'évolution véritable du savoir humain. Notre génération a repris le contact. Je rappelle que, dès les premiers numéros de la *Revue de métaphysique*, Couturat, s'inspirant des travaux d'Henri Poincaré, faisait voir, contre Renouvier, l'impossibilité de ne pas prendre en considération, pour l'intelligence du rationalisme, les géométries non euclidiennes, comme il mettait en relief, dans une étude provoquée par un article de Louis Weber, l'importance, négligée alors par les philosophes, de la seconde loi de la thermodynamique. Et parce que notre génération a été ainsi en avant, elle a aussi pu retrouver, comprendre et revivre le passé. Elle a entendu pour la première fois Debussy, et c'est elle qui, de nouveau, a entendu Monteverde, discernant l'unité fondamentale d'un même rythme expressif. De même, si l'on veut bien se fier, sans appréhension préconçue, au mouvement des idées scientifiques, il me semble que l'on comprend mieux les aspirations propres à la spéculation philosophique, selon le cours de son devenir historique. Je me souviens qu'en discutant avec Séailles, au jour lointain de ma soutenance de thèse, je me suis déclaré moi-même un *idéaliste vaincu*, renonçant à construire et à déduire le monde, mais s'imposant de confronter perpétuellement les ressources de l'invention spirituelle avec



les réactions imprévisibles du choc empirique. Cette orientation pratique de l'idéalisme, elle se dégage avec une netteté croissante à la lumière de la physique contemporaine, Et, en même temps, je vois bien comme elle rejoint à sa racine ce qui a été la découverte initiale, l'idée maîtresse du rationalisme hellénique avec Socrate (ou, pour respecter les scrupules des historiens, avec quiconque a inspiré les *Mémorables* de Xénophon). Lorsque Socrate invite Lamproclès à ne pas être ingrat envers Xanthippe, à se comporter vis-à-vis d'elle comme un fils qui comprend ce que c'est qu'une mère, en se plaçant lui-même au point de vue de sa mère, il atteint, au plus profond de l'intelligence, les fonctions de relativité et de réciprocité grâce auxquelles nous ajustons la vérité de notre science à la réalité de l'expérience. Et je dirai la même chose d'Aristote, lorsqu'il réclame pour la justice une souplesse et une exactitude équivalentes à celles de cette règle flexible, de cette règle de plomb, que les Lesbiens appliquaient directement aux choses. En m'adressant à l'histoire, je n'ai pas trouvé ce que M. Beau-lavon attendait de moi ; mais, si je me suis suffisamment expliqué, j'avais des raisons très fortes pour ne pas le chercher.

Je voudrais, avant de terminer, vous exprimer les regrets de M. Appuhn, qui, empêché d'assister à la séance, a bien voulu m'adresser la lettre suivante :

« Un mot de Goethe, qui m'a frappé quand je l'ai lu parce que j'ai cru y trouver comme un pressentiment d'une philosophie postérieure au temps où il a vécu, me servira de point de départ : *Eine aus der Erfahrung gewonnene Idee ist für mich gleichsam ein Organ dessen ich mich bediene um einen Gegenstand zu fassen und mir eigen zu machen.* (Je cite de mémoire et ne garantis pas l'exactitude parfaite de tous les mots ; le poète ajoute qu'on peut bien *montrer* à autrui l'utilité de cet instrument qu'est l'idée pour lui, mais qu'il n'est guère possible d'en *démontrer* l'accord avec l'objet.)

« Prenant donc ce mot de Goethe comme point de départ et tentant à la fois de généraliser et d'approfondir la pensée qu'il exprime, je raisonne comme il suit. J'éprouve des sensations, je les coordonne en objets de perception et je puis me représenter, c'est-à-dire imaginer plus ou moins distinctement ces objets. Si je m'en tenais là, je serais incapable de connaissance, car je ne puis raisonner sur des sensations passagères et des images mouvantes ; plus généralement je ne puis raisonner sur aucune chose qui me soit donnée du dehors, je

ne puis raisonner que sur ce que j'ai moi-même posé ou construit. Mais je forme ce que j'appelle une idée de certains objets au moins. Cette idée n'est en aucune façon une représentation de l'objet auquel elle se rapporte. Qu'est-elle donc ? Que signifie-t-elle ? Elle est la conscience que j'ai d'un savoir-faire : mouvement des membres à l'origine, action, opération, construction ; elle peut aussi être la conscience que je prends de la limitation de mon pouvoir, la conscience d'un non-savoir-faire. Ainsi je sais exécuter dans beaucoup de directions différentes les mouvements que je peux définir en les rapportant à trois axes rectangulaires ; c'est ce qu'exprime mon *idée* de l'espace à trois dimensions. Je ne puis en revanche rien changer aux événements dont se compose ma vie jusqu'à l'instant présent ni à l'ordre de ces événements ; c'est la conscience que j'ai de mon impuissance qui forme le contenu de mon *idée* de passé. Une cuisinière, moyennant qu'elle dispose de certains instruments, sait provoquer l'apparition dans l'eau de grosses bulles de vapeur ; elle a donc une certaine idée de l'ébullition (quelque chose de plus qu'une représentation) ; un physicien qui, entre l'apparition de ces bulles et d'autres faits constatables, mesurables (tension de la vapeur, pression, température), établit des rapports bien déterminés, a de l'ébullition une idée plus riche et plus précise parce que son savoir-faire est plus étendu.

« L'erreur de l'homme, savants et philosophes compris, me semble avoir toujours été de faire des idées, seule matière sur laquelle il puisse raisonner, seuls (mot grec), des représentations des choses. Les idéalistes comme Platon vont plus loin : ils matérialisent l'idée en ce sens qu'ils en font une chose et non plus seulement la représentation d'une chose. Je reprends à mon compte la vieille formule des *Éléates* qui identifie l'objet de la pensée à la pensée elle-même, mais en l'interprétant dans un sens beaucoup moins réaliste que les Anciens ou même que Lachelier. Si l'on se persuadait une bonne fois que ce qui est reconnu vrai du nombre, à savoir qu'il est un symbole opératoire, est vrai aussi de toutes les idées véritables, beaucoup de problèmes réputés insolubles cesseraient de se poser.

« Supposons, par exemple, que l'on conçoive l'esprit comme un pouvoir virtuellement illimité de rapprocher l'une de l'autre des représentations d'objets éloignés dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire tels qu'on ne puisse éprouver simultanément les sensations correspondantes, et le corps comme un

pouvoir actuellement limité de faire apparaître dans le champ de la conscience des sensations déterminées (je suis loin de donner ces formules comme définitives), on comprend tout aussitôt que c'est perdre son temps que de chercher à traiter des rapports du corps et de l'esprit comme s'il s'agissait de deux choses ayant leur existence propre ; le véritable problème serait de savoir comment ces deux pouvoirs dépendent l'un de l'autre, se conditionnent l'un l'autre.

« La conclusion, seule intéressante, que je tire des observations qui précèdent, a trait aux rapports de la philosophie avec l'histoire. Vous avez mille fois raison de vouloir éclairer la philosophie par l'histoire. J'irais même plus loin que vous. La véritable philosophie de l'esprit humain se *confond* à mes yeux avec son histoire. La tâche du philosophe est de rendre compte des idées qui sont dans l'esprit, c'est-à-dire d'en expliquer la formation, laquelle correspond soit à l'acquisition d'un nouveau savoir-faire (d'où l'importance capitale des progrès de la science et de l'industrie), soit à la constatation par la conscience d'un non-pouvoir.

« Comme l'idée ne cesse d'être prise pour une chose ou pour la représentation d'une chose, l'apparition d'une idée donne toujours lieu à la position d'un problème et l'histoire doit nous faire comprendre pourquoi certains problèmes se sont posés, pourquoi aussi ils ne doivent plus être posés ou doivent l'être dans des termes tout différents. »

M. BEAULAVON. - M. Brunschvicg m'a fait un honneur bien inattendu en relevant, pour le discuter devant la *Société française de Philosophie*, un passage de l'étude si incomplète et si sommaire que j'avais consacrée à son livre dans le *Mercure de France*. Puisque ma critique a eu du moins la bonne fortune de provoquer la très intéressante communication d'aujourd'hui, j'essaierai, en défendant brièvement ma position, d'amener M. Brunschvicg à nous fournir quelques éclaircissements nouveaux sur certains aspects de sa philosophie.

Je tiens à dire d'abord que je l'admire très vivement - je ne voudrais pas qu'on pût s'y méprendre d'après les quelques lignes de mon article que M. Brunschvicg a seules reproduites - je comprends l'action profonde qu'elle exerce sur la jeunesse philosophique d'aujourd'hui, j'ai essayé d'indiquer toute la richesse de ce livre sur *l'Expérience et la causalité physique*, si chargé de passé et si plein du frémissement de la vie contem-

poraine. Pourtant il est vrai que je me sens toujours en présence d'une philosophie difficile et que, sur certains points essentiels, j'éprouve une sorte de résistance intellectuelle. Je vais essayer d'en dire les raisons, du moins celles que j'aperçois à peu près clairement, sans me dissimuler que ce sont des idées bien simples, un peu grosses, j'en ai conscience, pour être très utilement opposées aux vues si complexes et si ingénieuses de M. Brunschvicg.

Ce que j'ai surtout voulu signaler, c'est sa méthode : on la trouve déjà dans ses premiers livres, mais elle apparaît de plus en plus nette, systématique et réfléchie, dans *Nature et liberté* et dans le dernier gros ouvrage sur la *Causalité* ; j'ai cherché à dégager le lien subtil qui relie, m'a-t-il semblé, cette méthode à la doctrine. M. Brunschvicg est amené à l'histoire par l'idéalisme. C'est parce qu'il professe un idéalisme intransigeant et ramène tout, idées et choses, à l'activité de l'esprit qu'il est conduit à appuyer sur l'histoire, et rien que sur l'histoire, sa philosophie tout entière. Pour lui, l'esprit, c'est le jugement, l'activité qui établit des relations. Les représentations figées, les concepts, les catégories sont des choses mortes, des barrières qui arrêtent cet élan, et qu'il faut franchir ou briser. Et la nature, ne pouvant être saisie hors de l'esprit qui la pense, n'est pas moins fluide que l'esprit. D'une part, l'esprit est sans cesse amené à modifier ses formes, ses points de vue, et, d'autre part, les choses se transforment sans cesse à nos yeux avec les progrès du savoir et de la réflexion. La même mobilité est donc essentielle à l'esprit et à l'expérience, en perpétuelle interaction. Il ne reste alors qu'une seule ressource pour réfléchir et sur l'esprit et sur les choses : c'est, puisque la science n'est qu'abstraction en dehors de son histoire, de se plonger dans l'histoire de la science, qui nous présente cette double évolution. La méthode philosophique adoptée par M. Brunschvicg sera essentiellement réflexion sur l'histoire.

Il me répond, non sans ironie : « Est-ce donc là choisir ? Peut-on échapper à l'histoire ? Les penseurs qui ont eu l'illusion d'en être affranchis ne lui étaient-ils pas réellement les plus étroitement asservis ? » - Assurément, ce n'est pas tout à fait cela que j'entendais contester. Il me paraît en effet évident que nous pensons dans le temps, et que toute philosophie reflète un aspect momentané des choses et de l'esprit. L'art comme la science expriment une époque et s'adressent à une époque : c'est notre oreille d'aujourd'hui qui écoute et qui goûte Ravel ou Stravinsky. Si tout cela est évident pour nous, c'est d'ailleurs d'une évidence récente et assez neuve, qui ne s'est imposée qu'au cours du siècle dernier : l'idée du temps vient seulement de sortir de l'ombre où elle restait inemployée pour l'explication des choses ; l'histoire passe au

premier plan et Auguste Comte nous a aisément persuadés qu'on peut comprendre seulement ce dont on connaît l'histoire. C'est ce mouvement que M. Brunschvicg continue et, j'oserais presque dire, achève, car on ne saurait guère, me semble-t-il, aller plus loin dans cette voie.

Mais de ce que les pensées d'un philosophe dépendent de l'époque où il vit, s'en-suit-il que nous ne devons philosopher qu'à l'aide de l'histoire ? C'est bien là, je crois, l'incontestable paradoxe de M. Brunschvicg. Autre chose est, pour nous, d'être emportés par l'histoire, comme les juges de Galilée par le mouvement de la Terre, et autre chose de ne chercher que dans l'histoire les moyens de résoudre les problèmes qu'elle pose. Les méthodes traditionnelles de la philosophie, de Parménide à Lachelier, sont bien loin de prendre l'histoire pour base et principe de nos jugements. M. Brunschvicg a le sentiment de suivre l'inspiration maîtresse de Kant et de Spinoza : en vérité, son ingénieuse formule *Narratur ad judicandum* paraît d'un spinozisme singulièrement retourné ; je ne me permettrais pas de citer du Spinoza à M. Brunschvicg, mais comment accorder cette formule avec tant de textes fameux ? Ce n'est donc certainement pas la méthode de tout le monde que M. Brunschvicg nous propose, mais une méthode originale qu'il tient pour plus efficace et pour seule possible aujourd'hui. Que vaut-elle ?

Il m'avait paru qu'elle est inexhaustive, infinie, par définition : comme l'histoire ne s'arrête point, qui s'appuie sur elle devra la suivre jusqu'à l'heure présente ; et l'histoire rigoureusement contemporaine n'est-elle pas une impossibilité ? - M. Brunschvicg sourit encore et répond : « Comment ? Mais c'est la seule possible ! Ce sont les faits contemporains seuls qu'on peut espérer capter « à l'état pur et naissant » - Il m'a fait me souvenir involontairement de cet éminent académicien qui avait commencé à publier l'histoire de la guerre dès avant la bataille de la Marne et à qui Tristan Bernard attribuait l'invention d'un appareil « à vue historique extra-rapide, pourvu d'un dispositif ingénieux qui, une fois le fait enregistré, donne à l'historien un recul instantané, puis le ramène automatiquement sur l'affût pour enregistrer le fait suivant ». Sérieusement, est-il donc vrai qu'en s'imposant de suivre la science dans son travail le plus actuel la philosophie puisse espérer d'y trouver une base solide et des principes clairs ? On pourrait à la rigueur l'accorder, s'il s'agissait d'une histoire purement descriptive, et si l'historien n'avait pas alors même à choisir et à classer, donc à déterminer l'ordre d'importance des événements. Mais, pour le philosophe, *Narratur ad judicandum*, et non *ad narrandum*. Alors force lui est bien d'attendre le recul du temps ?

*Veritas filia temporis*. Juger la valeur d'une idée exige qu'on ait pu se familiariser avec elle et en éprouver les conséquences. Déjà, s'il s'agit d'art, nous sentons toute l'incertitude des jugements que nous portons sur les oeuvres tout à fait contemporaines : ce que je n'aime ni ne comprends *encore*, peut-être un temps suffisant me permettra de l'apprécier. A plus forte raison, si le philosophe prétend juger dès leur naissance la portée et les conséquences des idées scientifiques, comment échapperait-il à l'arbitraire ? Les exemples du passé sont inquiétants : que l'on songe au premier enthousiasme darwinien, à toutes les idées que Comte déclarait superbement mortes et enterrées, désormais tombées dans le dédain de « tous les bons esprits ». Or, les théories relativistes de la physique contemporaine ne commandent-elles pas tout particulièrement la patience et la prudence ? Si M. Bergson avait raison - et j'avoue que son livre *Durée et simultanéité* m'a paru aussi lumineux que solide - la physique d'Einstein laisserait intacte, en somme, l'idée du temps, telle que la concevait la vieille raison. La preuve que l'objection n'est pas vaine, c'est que précisément M. Brunschvicg ne réussit pas à dégager clairement l'expression positive de la notion contemporaine de causalité : il écarte et dissipe à merveille les vieilles formules d'autrefois ; il m'a paru qu'il échouait à préciser nettement la formule d'aujourd'hui.

À défaut du recul que nous apportera l'avenir, nous avons, pour juger idées et faits, « la lumière du passé », dit M. Brunschvicg. Le passé a laissé sur sa route nombre de questions ouvertes, de difficultés aperçues et non résolues : lorsque nous y pouvons « relier les conquêtes du présent », nous sommes sûrs d'avoir aperçu la signification véritable des unes et des autres et d'avoir saisi « l'aspect objectif » de l'histoire. - Mais je ne puis rien trouver là d'essentiel à l'histoire et qui porte vraiment la marque du passé, rien non plus qui présente un caractère vraiment philosophique. L'histoire de la science nous permet sans doute d'ajouter aux vérifications actuelles que le savant, insoucieux de l'histoire, cherche dans son travail de laboratoire et dirige vers les problèmes d'aujourd'hui, des vérifications supplémentaires et en quelque sorte posthumes : mais qu'ont celles-là de plus philosophique que les autres ? Je ne vois qu'une même méthode et un même processus. Pourquoi appellerions-nous techniques les arguments que fournit à Einstein l'étude du périhélie, de Mercure et philosophiques ceux qui résultent de la confirmation rétrospective des vues de Huygens ou de Leibniz ? C'est toujours une théorie *qui* s'efforce de s'ajuster à des difficultés : ici *philosophique* ne veut rien dire de plus *qu'historique*. Nous retrouvons donc toujours

l'objet principal du débat : la philosophie peut-elle s'appliquer aussi étroitement sur l'histoire sans se confondre avec elle ?

Pour M. Brunschvicg, l'histoire n'a pas à fournir les preuves d'une thèse pré-conçue : en ce sens, « elle ne sert à rien », comme disait Fustel de Coulanges. Elle doit fournir la thèse même : elle sert proprement à juger. *Narratur non ad probandum sed ad judicandum*. - Mais où est sa lumière propre ? Au point de vue moral, il est clair qu'elle n'est qu'un miroir, et qu'elle ne nous présente que des reflets de notre conscience contemporaine. On se rappelle la pensée fameuse d'Amiel : « Ce n'est pas l'histoire qui enseigne à la conscience l'honnêteté, c'est la conscience qui l'enseigne à l'histoire... Comme les faiseurs d'or du Moyen âge, l'âme ne retrouve dans le creuset de l'expérience que l'or qu'elle y a versé. » En serait-il autrement de la conscience morale et de la conscience intellectuelle ou philosophique ? Mais comment s'appuyer avec sûreté sur la courbe historique du développement de la science pour la juger ? Là où rien ne se répète, où le mode même de liaison des faits nous échappe, où nous ne savons quelle est la part du hasard, du contingent, du nécessaire, comment trouver des lois ? Comment tirer d'une pure contemplation des faits un principe de justification ?

Le centre de la thèse de M. Brunschvicg, c'est son idée si intéressante, mais encore si obscure à mes yeux, de la conscience intellectuelle.

De même que si l'on restitue à l'histoire sa continuité complexe et si l'on sait rattacher le présent au passé, on confère un aspect objectif à son cours intégral ; de même, de la suite de nos efforts pour ajuster nos idées à la nature se dégage la conscience d'une connexion progressive, qui renferme un principe de discernement. - Mais comment cette étude dynamique de la marche de l'esprit pourrait-elle aboutir à un tel résultat si elle se fait, avec l'histoire, constatation de faits et simple réflexion sur leur enchaînement ? Sans doute, pour accepter l'exemple final de M. Brunschvicg, nous devons, pour comprendre l'état du front en 1917, en suivre les sinuosités dans leur détail, et, pour chacune d'elles, nous poser ces questions précises qu'impliquent bien déjà d'ailleurs ces catégories d'Aristote pour lesquelles M. Brunschvicg est si sévère : où ? quand ? comment ? par qui ?, etc. Mais cela, c'est le point de vue de l'historien-géographe. S'il y a une stratégie - et je ne m'en porte pas garant - il faudrait bien juger de la valeur de ces positions en s'appuyant sur quelque chose, sentiment ou principe. De même, s'il y a une philosophie, il faut qu'elle s'élève au-dessus de l'histoire et que l'esprit trouve en lui le principe même de ses exigences, une norme de vérité, au nom de laquelle il jugera finalement des faits et de son accord avec eux.

M. Brunschvicg distingue parmi les faits ceux qui se produisent au bon moment, et qui seuls ont une signification objective et une valeur philosophique, et ceux qu'il appelle *sociologiques* : ils ne sont contemporains qu'en apparence ; ceux-là, survivances ou pressentiments, ne viennent pas à leur date. Cette distinction restera tout arbitraire, si elle ne se justifie par une certaine exigence fondamentale de l'esprit. Pourquoi se réjouir de voir Einstein relever Huygens de la défaite que lui avait infligée Newton, sinon parce que la théorie nouvelle apporte quelque chose de plus intelligible, et, en ce sens, de plus simple ? Est-il donc vraiment si antiphilosophique de prétendre s'appuyer sur quelque chose ? M. Brunschvicg redoute à tel point le mirage de l'être en soi et la raideur immobile des cadres abstraits qu'il ne voit plus de réalité hors du mouvement incessant de l'histoire. Mais ne sera-t-on pas frappé de ce que le philosophe contemporain qui a fait porter son étude et sa réflexion sur les objets les plus voisins de ceux qu'étudie M. Brunschvicg, je veux dire M. Meyerson, aboutisse à conclure, lui, que la raison humaine, tant vieille que jeune, se révèle immuable en ses exigences fondamentales ?

Voilà pourquoi il m'a paru que M. Brunschvicg donnait au point de vue historique une importance excessive dans sa philosophie. Doctrine toute de vie et de mobilité, elle ne peut plus aboutir, faute de postulat, à des conclusions nettes. Peut-être aurait-elle plus de force si elle avait pu ou voulu se rattacher à un principe plus ferme d'intelligibilité.

M. LÉON BRUNSCHVICG. - Je vais essayer de répondre de mon mieux aux objections pressantes de M. Beaulavon. Mais je veux tout de suite lui dire que l'emploi de la méthode historique ne comporte aucun dédain à l'égard des autres méthodes : je remplacerais, si j'avais voix au chapitre, son adverbe dédaigneusement par l'épithète naïvement. Je voudrais aussi exprimer tout mon regret de l'absence de M. Meyerson, dont M. Beaulavon a prononcé le nom. Je ne crois pas qu'entre lui et moi il y ait, malgré la différence de terminologie, aucun dissentiment irréductible sur le fond des choses. M. Meyerson admet l'immutabilité de la vieille raison, chère à M. Beaulavon ; mais il ne la juge pas du tout raisonnable dans son désir de ramener, coûte que coûte, le processus de l'univers à l'identité d'une équation. Si l'on s'abstient de toute querelle sur le baptême des facultés qui se fait a priori et qui n'a que la portée d'une définition nominale, si l'on cherche tout simplement à saisir la raison dans ce que l'intelligence



humaine a su atteindre de raisonnable, l'accord se rétablit de soi, comme j'avais eu l'occasion de le dire, ici même, à M. Meyerson.

Je n'aurai non plus aucun effort à faire pour écarter le reproche de paradoxe, ou le compliment d'originalité. M. Beaulavon vient de rappeler, en effet, quelle place la considération de l'histoire tient dans le positivisme de Comte. Quant à l'allusion à Spinoza, c'est surtout un argument *ad hominem*. M. Beaulavon pense m'avoir convaincu d'infidélité à une philosophie dont je serais fâché d'avoir démerité. Mais voici comment je me disculpe. Pour moi, l'éternité spinoziste se caractérise explicitement par son opposition à l'immortalité, dont la notion apparaît contradictoire, parce qu'elle prend des éléments donnés avec le temps et à travers le temps, et les projette brusquement et violemment hors du temps. Or, je me serais rendu coupable d'une confusion analogue, et j'aurais péché contre la spiritualité spinoziste, si j'avais pu m'arrêter à une théorie comme celle que vous préconisez, si j'avais pu admettre une structure de la pensée, fixée à un certain moment d'une façon définitive et permanente, antérieurement, par suite, à l'évolution du savoir. L'idée de l'éternité spinoziste exclut toute image d'avant et d'après ; elle s'exprime par un sentiment qui coïncide avec toutes les phases de notre développement intérieur, sans nous permettre de nous enfermer dans aucune et d'en faire l'aboutissant ultime d'un processus temporel. Un tel sentiment, nous ne le mettrons à l'abri de toute altération et de toute impureté qu'au moyen d'une *réflexion en profondeur* qui permet de le détacher de toute relation avec la quantité de durée, qui l'épuisera dans l'intensité d'un instant unique. Et peut-être y a-t-il illusion de ma part ; mais, au cours de mon travail, je n'ai cessé de me persuader que je travaillais au progrès de cette réflexion qui précise, renouvelle, avive, par delà le mirage presque matérialiste de l'immortalité, la conscience d'une éternité, que j'aperçois immanente aux démarches de l'intelligence, et pour laquelle il est exigé, comme première condition, que la raison ne se fasse jamais prisonnière de son propre passé. Le jugement, chez Spinoza, ne s'appuie que sur lui-même.

Sur ce point de doctrine, j'espère, d'ailleurs, que j'aurai l'occasion de revenir dans un travail ultérieur ; il me suffit d'avoir montré qu'il fallait choisir entre le formalisme scolastique et la vie de l'esprit. Or, je crois bien que je fais ici le même choix que Spinoza. C'est pourquoi je me suis explicitement refusé à faire consister la recherche de la causalité dans une prise de possession d'une forme d'intelligibilité qui serait antérieure au déploiement de nos puissances de comprendre, et qui, sous prétexte de leur servir de point d'appui, en limiterait la portée au respect des résultats acquis, à la dé-

fense des positions traditionnelles. Point de concept antérieur au jugement, et que l'on ait le droit d'utiliser pour cristalliser le mouvement de la science. Suivez ce mouvement dans sa continuité, et permettez-lui de révéler à la réflexion du philosophe son âme de liberté et d'infinité.

Il me reste, à vrai dire, maintenant, la question la plus difficile et la plus délicate. Est-ce que je me suis bien acquitté du programme que je me suis tracé ? M. Beaulavon rendait parfaite justice à mes intentions lorsqu'il écrivait, dans son compte rendu trop bienveillant de mon livre : « On entend bien que, pour ce philosophe, l'histoire n'est qu'une matière et un moyen. » Mais ses objections reviennent à ceci, que je n'ai pas su maintenir le primat du jugement sur l'histoire. J'avais sans doute rêvé d'une *historia judicata* ; j'aurais abouti à une *historia judicans*. C'est qu'il est difficile de faire sa part à l'histoire ; une fois que l'on s'est abandonné aux courants multiples et désordonnés du contingent et de l'accidentel, il est illusoire de prétendre que l'on pourra trouver le moyen de débarquer quand et où on le désirera. Je me suis condamné à enregistrer passivement la suite chronologique des événements scientifiques.

Pour M. Beaulavon, je serais la victime d'une mauvaise méthode. Mais je proteste, c'est moi qui suis coupable ; la méthode est innocente. Le philosophe travaille sur l'histoire, comme le savant opère dans son laboratoire, parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement : l'humanité n'est donnée à la réflexion que dans l'histoire, comme la nature n'est soumise à l'analyse que dans le laboratoire. La question sera seulement de savoir si nous nous y sommes bien pris pour permettre à la nature ou à l'humanité de réagir et de livrer leurs secrets. Le philosophe juge et juger c'est discerner. Je reconnais que toutes les époques ne sont pas également propices à l'exercice du jugement : pour qu'un tribunal prononce une sentence correspondant au fond des choses, il faut que l'affaire soit mise en état. Ainsi, sans rien diminuer de mon estime pour l'ouvrage magistral d'Hannequin, j'imagine qu'il n'est pas arrivé au bon moment : l'atomisme n'était pas descendu encore du ciel sur la terre. Je me figure, au contraire, que nous sommes aujourd'hui, pour ce qui touche aux questions physiques, dans un instant privilégié où l'humanité, faisant réflexion sur la marche des idées, voit clair dans son propre devenir.

Je n'ai pas du tout compris pourquoi M. Beaulavon me contesterait le droit, au cours de mon travail de réflexion, de distinguer, dans les motifs à faire valoir pour les théories de la relativité, ceux qui sont d'ordre technique et ceux qui sont d'ordre philosophique. Rien ne me paraît plus simple. Les moyens mis en oeuvre pour déceler,

dans la réalité, une déviation du rayon lumineux, un décalage de raies, relèvent de la technique expérimentale ; ils nous mettent en état de décider si les nouvelles idées parviennent à une approximation meilleure des résultats observés. Quant à ces idées elles-mêmes, la décision à prendre est de savoir si elles correspondent à un progrès effectif dans notre manière de comprendre l'univers. Et alors vous intervenez : « Il convient au philosophe de donner l'exemple de la sagesse. Qui veut être sage, doit, être patient. Attendez que vous soyez mort, et mort, si je puis dire, depuis plusieurs générations. D'ici là, nous conserverons nos vieilles catégories, avec l'espoir qu'elles reviendront à la mode et que nous nous serons épargné les frais d'une acquisition nouvelle, d'autant plus onéreuse que nous ne savons pas si elle sera définitive. » Vous en arrivez ainsi à taxer de présomption et de témérité la méthode historique qui avait d'abord paru pécher par excès de prudence et de modestie. Pourtant, il me semble qu'ici encore je ne renonce pas à m'abriter derrière l'histoire, c'est-à-dire derrière l'intelligence du progrès humain. Ce qui fait la valeur philosophique de l'oeuvre d'Einstein, c'est qu'elle tranche le débat qu'avait soulevé l'avènement de la gravitation newtonienne. Huygens et Leibniz reprochaient à Newton de ramener la science à la barbarie scolastique, tandis que Condorcet ou Stuart Mill ont vu dans l'attachement au mécanisme cartésien une survivance du préjugé métaphysique. Toute l'orientation de la pensée moderne est engagée dans ce débat, et vous voudriez que nous n'eussions pas recueilli avidement le trait de lumière définitive qui nous vient de la relativité généralisée.

Il est vrai que, si je fais intervenir Einstein pour légitimer l'inquiétude manifestée par Huygens et par Leibniz, Huygens et Leibniz pour faire comprendre toute la portée de l'oeuvre einsteinienne, c'est que je me réfère à un courant d'intelligibilité qui se retrouve dans l'esprit humain aux diverses époques de son histoire, qu'il est permis, dès lors, de dégager comme permanent et comme fondamental. Cela est évident. Mais de là je ne vois aucun argument en faveur de la formule d'un concept, antérieur au déploiement de l'activité rationnelle ; car ce qui caractériserait un tel concept, c'est qu'il contiendrait en soi la solution du problème, tandis que le savoir véritable consiste essentiellement, suivant moi, dans ce fait qu'il comble de façon effective la distance entre la question et la réponse. La question a été posée à la fin du XVIIe siècle. Mais la réponse n'a été fournie qu'au début du XXe siècle. Je sais bien que le philosophe ne connaît pas cette distance ; quand il s'est demandé (car c'est par des interrogations, comme le rappelait si justement M. Beaulavon, que se traduisent les catégories

d'Aristote) où ? comment ? il lui a suffi, pour se proclamer satisfait, de trouver dans le langage vulgaire un substantif correspondant, tel le lieu ou la cause, et d'en faire ce qu'on appelle l'analyse logique. Quand il n'en trouve pas d'ailleurs, il se tire d'embaras en fabriquant l'équivalent du substantif comme le montre l'expression si curieuse : (mota greca). On voulait savoir ce qu'est une chose, dans son essence, *quid* ? Et l'on dit : c'est la *quiddité*. Procédé d'infailibilité verbale qui eût mérité d'être enterré avec son plus authentique représentant, M. de la Palisse. Je vous concéderai qu'il a rendu dans l'enseignement des services inestimables ; mais c'est le grief de Pascal contre l'École qu'elle a trop longtemps affublé Platon et Aristote de « longues robes de pédants ». Rendons-leur la liberté de leurs mouvements intellectuels, et nous voyons leur pensée s'insérer, loin d'y faire obstacle, dans le travail d'ensemble qui s'est opéré pour la révélation progressive d'une vérité, fille du temps. La pensée de Bacon, vous l'avez citée en vous en faisant un argument contre moi ; mais, si j'ai réellement marché dans le sens que je me suis proposé, je pourrai dire que c'est en essayant de l'interpréter, de la retourner en tous sens, puis d'en tirer ce qu'elle comporte d'utile à la connaissance de l'esprit humain. En tout cas, je la rappelle ici pour marquer, à la fin de mes réponses, la formule d'un accord possible entre nous.

M. Louis WEBER. - M. Beulavon, dans l'intéressante critique qu'il vient de présenter, insiste sur le caractère d'histoire qu'il attribue à l'épistémologie de Léon Brunschvicg. Il me semble qu'il y a là une équivoque. Ne confondons pas l'histoire des événements et l'histoire des idées. La première n'est pas une philosophie ; noter des faits, ce n'est pas les comprendre ; la seconde, au contraire, est nécessairement un effort de compréhension. L'histoire dont il est question dans l'ouvrage de Brunschvicg, c'est exclusivement la description du développement des idées scientifiques, le tableau de l'enchaînement des notions directrices et des schémas abstraits que l'humanité a inventés pour se représenter intellectuellement l'univers. L'histoire ainsi comprise n'est pas une sèche énumération, c'est un progrès dialectique et par là même une méthode, la méthode la plus féconde dont nous disposions pour comprendre le travail de l'esprit de recherche et la science en tant qu'idée. C'est donc la méthode philosophique par excellence ; Brunschvicg l'emploie avec prudence et bonheur. Quant à essayer de refaire la science en partant des catégories, on pouvait peut-être y songer au temps d'Aristote. La philosophie se discréditerait aujourd'hui si elle prétendait rester fidèle à cette antique illusion. Je suis là-dessus entièrement d'accord avec Brunschvicg.

Mais il est exact que, dans ce livre consacré à la causalité, on ne découvre aucune explication du concept lui-même. À la question : « Qu'est-ce que la causalité physique ? » l'auteur répond par l'histoire des hypothèses et des théories explicatives, en déroulant à nos yeux un film beaucoup plus captivant que celui de n'importe quel roman d'aventures. Ne s'agit-il pas, en effet, de la plus fabuleuse aventure, celle de l'Homme conquérant progressivement l'empire de la connaissance ? Cependant il nous reste des habitudes d'esprit à satisfaire. Et en lisant Brunschvicg nous souhaiterions d'être mis en présence sinon d'une définition proprement dite, du moins d'un domaine de signification plus nettement circonscrit. Peut-on enfermer la notion de cause, telle que l'utilise la physique, dans une catégorie bien définie ? C'est douteux. Quelle que soit l'importance du concept d'identité dans la causalité physique, comme l'a bien montré M. Meyerson, il semble difficile de se tenir au point de vue de l'antinomie entre l'identique et l'irrationnel. Il y a d'autres aspects dans l'explication dite rationnelle et scientifique des phénomènes. Ce n'est pas non plus la notion vulgaire de cause, notion pour ainsi dire instinctive et animale, qui éclairera notre marche sur les sentiers parfois obscurs de la méthodologie et de l'épistémologie. La science enrichit continuellement le concept de cause ; elle ne s'en déduit pas ; du sens commun elle n'a pas grand-chose à tirer. L'attitude de Brunschvicg en face du problème me paraît donc justifiée.

En faut-il conclure que la philosophie n'a plus rien à dire de personnel et doit se borner au rôle passif d'enregistreuse ? Ce serait une conception de son rôle vis-à-vis de la science probablement aussi erronée que la conception de jadis. Dans les directives et les méthodes scientifiques il y a visiblement certains points fixes, certaines invariances, qui ne sont pas, sans doute, les catégories conceptuelles d'Aristote, mais qui sont comme des centres de convergence, autour desquels, pendant un temps plus ou moins long, la pensée des chercheurs s'organise et cristallise. Par exemple, aujourd'hui, l'atomisme. Faisant allusion au livre d'Hannequin, Brunschvicg considère qu'il est « venu trop tard ». Mais n'était-il pas, au contraire, en avance, ce travail remarquable ? C'était l'époque où les critiques d'Ostwald annonçaient le règne de l'énergétisme et où un penseur de l'envergure d'Ernst Mach disait de la molécule qu'elle n'est qu'une « image sans valeur » (*ein wertloses Bild*). Cependant l'atomisme renaissait magnifiquement, au moment où Hannequin éditait son livre, et il brille aujourd'hui d'un éclat auprès duquel les clartés qu'il répandait autrefois sur la nature des choses ne sont que ténèbres. À quoi tient son succès ? Peut-être aux ressources exceptionnelles

qu'il offre à l'intuition. En tout cas, le philosophe, à la condition d'être plus psychologue que logicien, pourrait essayer de répondre à la question, et sa réponse ne ferait pas double emploi avec celle du physicien. Aussi bien n'est-ce pas aller un peu vite que de déclarer qu'il n'y aura plus de physique intuitive et qu'on fera de moins en moins appel à l'intuition en physique ? Que Brunschvicg me permette de lui dire qu'il semble avoir été un peu trop impressionné par la révolution einsteinienne. Pour se prononcer sur l'influence des théories de la relativité, attendons que les physiciens se soient mis d'accord à leur sujet.

En résumé, le livre de Brunschvicg traduit bien les préoccupations actuelles du penseur impartial et scrupuleux en face de la science et il reflète ses incertitudes. Je me demande toutefois s'il y a lieu de sonner ainsi le glas de la métaphysique. N'est-il pas possible de concevoir une sorte de psychologie de la physique, plus vivante et plus souple que la critique logico-grammaticale des concepts, plus ou moins inspirée de Kant, et qui jouerait par rapport à la science à peu près le rôle que la philosophie première a joué par rapport à la philosophie en général ? Ne serait-ce pas, à la lettre, une « métaphysique » venant après la technique ? La méthode historico-critique remplace, à juste titre, la Raison dans la réalité du devenir. Cependant les interpolations et les extrapolations de l'historien, qui essaie de dessiner la courbe des moments successifs de la science et d'en prévoir l'allure prochaine, suffisent-elles à créer la conscience intellectuelle dont parle Brunschvicg ? Si cette « conscience intellectuelle » ne tire pas du travail critique lui-même sa véritable originalité, c'est-à-dire une qualité spécifique que la science proprement dite ne saurait lui conférer, autant condamner sans phrases toute spéculation métaphysique. Sur ce point, je me refuserais à suivre Brunschvicg.

M. BRUNSCHVICG. - Je n'ai guère qu'à remercier M. Weber des compléments intéressants qu'il vient d'apporter à l'appui de la méthode sur laquelle j'ai fait fond. J'ajouterai seulement qu'en ce qui concerne les théories de la relativité, j'y ai vu surtout le dénouement de la crise qu'avait suscitée la constitution de la mécanique rationnelle, et je me suis réjoui que le dénouement ait eu lieu conformément à l'interpré-

tation la plus profonde du rationalisme, c'est-à-dire dans le sens cartésien. Je n'ai pas eu le sentiment d'avoir subi une révolution, tout au contraire <sup>59</sup>.

Maintenant, je dirai pourquoi je n'ai pas aperçu, en ce qui me concernait, la possibilité de dessiner la perspective d'une psychologie future de la physique. Cela vient de la différence entre la pensée physique et la pensée mathématique. Nous pouvons bien indiquer le point de départ de celle-ci ; tout au moins, j'ai cru l'apercevoir jadis dans l'opération d'échange un contre un, procédé d'apparence empirique ou technique, qui cependant implique l'activité intellectuelle sous sa forme la plus profonde et la plus féconde, ainsi que l'a fait voir la théorie cantorienne des ensembles. Mais ce qui caractérise la physique, c'est précisément que nous ne pouvons pas découvrir, par la seule analyse de la pensée, un point de départ qui s'imposerait nécessairement à la nature, sans requérir au préalable l'approbation et la ratification de l'expérience. De quoi il me semble que l'on pourrait faire la preuve en se référant précisément à l'ouvrage d'Hannequin, dont M. Weber vient de parler. L'atomisme philosophique, qui parle de l'atome comme on parle du nombre, était lié à une psychologie de la physique ; mais l'atomisme physique d'aujourd'hui est l'inverse de cet atomisme philosophique. Il nous invite à considérer l'atome comme un point d'arrivée, qui n'a rien de moins complexe, rien de plus conceptuel, que le Soleil ou la Lune. Il nous avertit que la perception humaine n'est pas au format, au niveau des phénomènes élémentaires qui rendent compte de la marche de l'univers ; il nous met en garde contre toute tentation de nous arrêter quelque part dans la voie de l'analyse régressive.

M. PARODI. - Je devrais sans doute m'abstenir d'intervenir dans ce débat, puisqu'il reprend, au fond, sous une forme nouvelle et plus particulière, une discussion qui a déjà eu lieu ici-même, et où j'ai dit à M. Brunschvicg quelles réserves m'inspirait sa

---

<sup>59</sup> Pour confirmer ce témoignage, je prends la liberté de citer quelques lignes, que j'écrivais en 1912 : « Quand on admet que toute mesure de l'espace est indivisiblement d'ordre géométrique et d'ordre physique et qu'elle est susceptible d'une double interprétation, on reconnaît par là-même qu'il pourrait se faire que la considération, non plus d'une seule discipline telle que l'optique, mais de toutes les disciplines à la fois, contraignît la science à une constatation telle que celle-ci : si l'on accepte les hypothèses d'un espace non euclidien, les diverses théories de la physico-chimie, compliquées et disparates dans toute autre conception, acquerront tout d'un coup simplicité et harmonie. » (*Les étapes de la philosophie mathématique*, p. 519.)

conception de la philosophie. J'admire plus que personne l'originalité et la richesse de ses travaux, mais je ne puis m'empêcher d'y voir une sorte de renonciation de la philosophie à elle-même : c'est la première fois, peut-être, que toute son ambition semble se réduire, non plus à constituer une synthèse du savoir, mais à retracer, sans plus, l'histoire des conceptions scientifiques. Or, si la philosophie n'est pas un effort de synthèse générale, elle n'est plus rien. Du point de vue qu'adopte M. Brunschvicg, cette synthèse n'est pas possible, ni du côté des choses, ni du côté de l'esprit. Du côté des choses, elle supposerait la science achevée ; ou, à tout le moins, une convergence spontanée, un accord immédiat, constant et sans cesse progressif des résultats des diverses sciences positives : il n'est que trop évident que cette convergence et cet accord ne se manifestent pas bien nettement aujourd'hui. Du côté de l'esprit, la synthèse n'est possible que si nos efforts pour connaître révèlent une direction constante, des lois nécessaires et universelles d'intelligibilité, qu'on peut appeler les principes de la raison : c'est en ce sens que, depuis Kant, on avait cru à la légitimité d'une philosophie critique, à défaut d'une métaphysique. Toute la dialectique de M. Brunschvicg s'emploie au contraire à ruiner ce qu'il appelle la philosophie du concept et à mettre en pleine lumière le caractère discontinu, imprévisible, des procédures par lesquelles le savant construit la science ; il insiste sur la nécessité où se trouve celui-ci de varier sans cesse ses moyens d'attaque devant la résistance des choses, sur la liberté, l'ingéniosité, la fécondité dont sans doute il fait preuve, mais de telle sorte que la succession des principes ou des méthodes dont il se sert tour à tour, comme des conceptions auxquelles il aboutit, ne constitue vraiment qu'une histoire, déterminée par les hasards de l'expérience, c'est-à-dire par les chocs où il se heurte à la nature, sans continuité logique ni nécessité intérieure. En d'autres termes, M. Brunschvicg ne veut admettre rien de tel qu'un système de catégories constitutives de l'intelligible et du rationnel. Dès lors, cette conscience intellectuelle dont il parlait tout à l'heure et qu'il s'agit pour nous d'acquérir, reste indécise, ou toute négative : après qu'on a dit que l'esprit est un besoin de connaître et qu'il y a une vie de l'esprit, c'est à peu près tout ce qu'on peut en dire, sans rien pouvoir préciser de son activité, de ses exigences, de sa nature propre. Il semble donc bien que, dans une pareille doctrine, le besoin de synthèse rationnelle doive à tout jamais renoncer à se satisfaire.

Aussi bien, quand il se trouve en présence des résultats de la science contemporaine, M. Brunschvicg se montre disposé à s'en contenter et à admettre qu'ils suppriment les anciens problèmes de la philosophie de la nature, avec une facilité qui ne



laisse pas de paraître un peu déconcertante. C'est ainsi qu'Auguste Comte croyait voir s'évanouir les problèmes métaphysiques, en même temps qu'il les déclarait inaccessibles à l'esprit humain. Et, par exemple, comment M. Brunschvicg peut-il dire que les découvertes d'Einstein résolvent les antinomies kantienne ? Entre la double impossibilité de concevoir l'espace comme fini et comme infini, Einstein aurait trouvé la voie conciliatrice, en nous faisant concevoir un univers illimité sans être infini, en nous le représentant comme un ensemble ellipsoïdal. Mais n'est-il pas clair que ce qu'il plaît aux einsteiniens d'appeler l'espace est un univers physico-mathématique, de l'espace déjà en quelque façon rempli, tandis que les difficultés que visait Kant sont liées à notre faculté même de percevoir et d'imaginer ? Qu'est-ce qui nous empêchera de nous demander si cet univers einsteinien illimité et fini, fermé sur lui-même, est le seul ? Si l'on n'en peut pas concevoir d'autres infiniment éloignés de lui, c'est-à-dire de le situer à son tour dans un espace vide, qui redevient lui-même l'espace infini et kantien, l'espace tout court ? Je ne suis pas sûr même que l'on puisse penser vraiment l'univers clos et illimité d'Einstein sans le situer imaginativement dans un milieu plus large. Pourquoi n'aurait-on pas dit aussi bien, d'ailleurs, que la vieille conception de Parménide, celle d'un univers parfaitement sphérique et un, lui aussi fini et illimité, avait résolu par avance les antinomies spatiales ? En tout cas, l'autre antinomie spatiale, celle qui est relative à l'infiniment petit, à la divisibilité sans limite, subsisterait toujours, et la science contemporaine ne nous donne aucun moyen nouveau ni pour la résoudre ni pour la supprimer. Et, de même, tous les problèmes critiques relatifs aux rapports de l'esprit et des choses, de la conscience et de l'être, à la valeur du savoir, etc., sont-ils le moins du monde éclaircis par elle ? Il se peut que la philosophie doive abdiquer devant la science, qui serait la seule forme légitime de connaissance réfléchie ; mais ses problèmes, insolubles tant que l'on voudra, cessent-ils pour autant de se poser ? La place au moins de la philosophie défaillante resterait toujours ouverte. M. Brunschvicg rappelait tout à l'heure la formule qu'on lui avait appliquée : « Un idéalisme vaincu » : mais, avec l'idéalisme, n'est-ce pas la philosophie même qui serait vaincue chez lui ? Et dans quelle mesure reconnaît-il, accepte-t-il cette défaite ? Je ne m'en rends pas très exactement compte, et c'est par là que la position qu'il adopte, à demi idéaliste, à demi réaliste, ne me satisfait pas entièrement et me laisse même dans quelque incertitude.

M. Élie HALÉVY. - J'adhère aux observations présentées par M. Parodi ; et, si je demande à ajouter quelques mots, c'est seulement afin de renforcer, s'il est possible, le poids de ses objections. Je lis, à la page 485 du livre de M. Brunschvicg : « Bien entendu, et quelle que soit la valeur conférée à la théorie de la relativité par son accord avec les résultats de l'expérience la plus minutieuse, il ne saurait être question d'intégrer à la partie, positive de la théorie la conception d'un univers à la fois illimité et fini. A cette conception demeure attaché le caractère d'aventure qui est impliqué dans tout procédé d'extrapolation. » J'en tombe d'accord ; et je ne crois pas mal interpréter la pensée de M. Brunschvicg, si je dis qu'il fait siennes les conclusions de la *Critique* kantienne dans la mesure où il condamne toute tentative pour fonder la métaphysique sur une extrapolation des données de l'intuition sensible : d'où la solution donnée par lui aux deux premières antinomies. Mais alors je veux savoir comment M. Brunschvicg peut poursuivre sans trahir l'esprit de la *Critique* kantienne et de sa propre philosophie : « Il n'est nullement indifférent que l'extension de l'effort imaginaire, réclamée par l'hypothèse cosmique, s'accomplisse *d'une façon homogène* au travail d'intelligence, qui a conduit à des conséquences susceptibles de vérification expérimentale. *Grâce à l'extrapolation* einsteinienne, le philosophe va se trouver affranchi du préjugé séculaire suivant lequel l'antinomie du fini et de l'infini, imposée par la considération du seul espace euclidien, était supposée manifester l'incompatibilité définitive de l'esprit humain et de la réalité naturelle. »

M. BRUNSCHVICG. - Dans la mesure où je puis rassurer M. Parodi par une simple profession de foi, je lui déclarerai volontiers que je suis idéaliste, entièrement idéaliste ; car je ne vois pas en quoi la vérité pourrait consister, sinon en actes effectifs de l'esprit, en jugements. Seulement je n'admettrai pas que la vérité de ces jugements puisse se déduire d'un concept *a priori* de *l'intellectus sibi permissus*. Il faut introduire dans les considérants justificatifs de nos affirmations une série de réactions d'ordre empirique. Ce sont des « chocs », insaisissables si on réclamait d'eux immédiatement et intuitivement un contenu positif, mais sous l'impulsion et la suggestion desquels va se constituer le dessin de ce que nous appelons matière et réalité. Un tel idéalisme exclut le rêve d'une synthèse générale, qui préexisterait et qui survivrait à toutes les synthèses tentées par la science, synthèses partielles, provisoires, sans doute, mais dont la succession, dont le progrès continu, assurent la solidité du savoir humain. Or, ce rêve, pour avoir été celui de philosophes de génie, n'est-il pas, de par son

origine et de par son caractère, plus théologique encore que philosophique ? L'homme se suppose communiquant avec le Créateur en se substituant à lui, capable, en tout cas, de dresser le plan d'un univers et d'édifier le monde, pierre à pierre, conformément au plan. L'étonnant, ce n'est pas qu'on ait échoué dans une pareille tentative, c'est qu'on y ait persisté si longtemps. Au fond elle était condamnée du jour où l'opposition a réclamé une place parmi les conditions d'intelligibilité de l'univers, où il a fallu manoeuvrer par l'autre aussi bien que par le même. Faire de l'antithèse la voie d'une synthèse qui serait tout à fait pure, entièrement transparente pour la raison, cela m'apparaît comme un coup de désespoir, sinon comme une contradiction dans les termes. Autant imposer aux gens de présenter d'abord un certificat de divorce pour qu'on leur permette de contracter mariage. Dans la réalité, en dehors des systèmes qui installent résolument en Dieu une raison suffisante, transcendante par rapport à la raison humaine, et qui ne se précisent qu'en faisant appel à l'imagination mythologique, l'histoire, depuis Platon jusqu'à Hegel ou Hamelin, nous met en présence, non de synthèses véritablement effectuées, mais d'affirmations de la volonté de synthèse, limitées à un jeu de formules abstraites. En dénonçant le mirage de l'idéalisme absolu, je n'ai pas eu l'impression d'avoir rien à regretter, parce que je n'avais rien à sacrifier qui m'eût semblé, à quelque égard que ce fût, positif et d'une véritable nourriture intellectuelle, du côté de la philosophie de la nature et encore moins du côté de la philosophie de l'esprit ; car, à supposer même que la nature put être, en tant que nature, objet de synthèse, il est sûr que l'esprit serait, par opposition à la nature, ce dont il ne saurait y avoir de synthèse, ce dont l'essor imprévisible, illimité, interdit la définition d'un système architectural.

« Idéaliste vaincu », j'enregistre l'impuissance de l'homme quand il veut, selon l'expression de Pascal, « faire le dieu », Considérons maintenant l'homme « faisant l'homme », *l'homo hominans* ; suivons le développement des normes de relativité et de réciprocité qui faisaient apercevoir aux Pythagoriciens la possibilité du mouvement de la Terre, comme elles ont suggéré à Einstein la solution du paradoxe de Michelson. Alors nous n'avons plus affaire au schématisme illusoire d'un « universel concret », qui marquera la limite de la synthèse proprement philosophique ; la synthèse scientifique tend à nous donner l'univers concret. Et ce qui est curieux, admirable, et qui à mes yeux du moins justifie toute la peine que le philosophe doit se donner pour prendre contact avec la réalité de la science, c'est qu'en passant de l'universel concret à l'univers concret, l'esprit humain a gagné, non pas seulement au point de

vue de l'objectivité, mais encore au point de vue de l'intelligibilité. Née avant terme, dans des conditions anormales, toute synthèse de cosmologie rationnelle souffre, ainsi que l'a montré Kant, d'une certaine difficulté de vivre que manifeste une éruption incurable d'antinomies. La cosmométrie expérimentale fournit, et fournit sans l'avoir expressément cherché, le moyen d'écartier, ou, pour parler plus exactement, de ne pas rencontrer, ces antinomies. C'est ici qu'apparaît le problème de l'extrapolation, à propos duquel M. Halévy m'a posé une question. Kant ne connaissait qu'une manière d'extrapoler : le prolongement à l'infini des relations métriques dans l'espace euclidien, d'où se concluaient a priori la nécessité et l'universalité des lois de la physique rationnelle ; ce qui remplissait l'espace, l'univers, ne pouvait pas former système sans être fini, alors que l'espace euclidien ne peut pas ne pas être conçu comme infini : l'exigence de la synthèse rationnelle était en défaut. L'emploi de la métrique riemannienne a permis une autre méthode d'extrapolation. L'espace s'y construit peu à peu par cheminement ; et l'univers, au lieu d'être donné tout entier d'un coup, à l'aide d'une formule simple, du type de la loi newtonienne, se construit progressivement par l'application de relations mathématiques aux coefficients donnés dans l'expérience. Dès lors, si l'on étend cette manière de procéder au delà de l'horizon qui peut être effectivement parcouru sous le contrôle de l'observation, l'on de tombera plus dans l'antinomie, car l'espace riemannien nous offre la possibilité d'un univers à la fois fini et illimité. Aucune catastrophe philosophique n'est donc à craindre : le fait est d'une importance capitale ; car il enlève à l'idéalisme scientifique ce caractère de « demi-scepticisme » qui n'était pas sans danger pour l'équilibre de l'esprit public, ainsi que l'a montré l'histoire de la popularité de Poincaré. Mais cela n'empêche pas, bien entendu, et je l'ai noté sans me croire tenu d'y insister, que le prolongement des résultats de l'expérience au delà du domaine expérimental conserve un caractère d'aventure, et que le philosophe demeure fidèle, par delà même le texte littéral du kantisme, à l'inspiration du kantisme, lorsqu'il résiste à la tentation d'ériger en thèse d'ordre catégorique ou apodictique ce qui reste hypothétique pour les savants.

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## II.c

---

# Sur les rapports de la conscience intellectuelle et de la conscience morale <sup>a</sup>

[Retour à la table des matières](#)

En février 1855, Edmond Scherer, l'un des témoins les plus aigus du mouvement des idées au cours du XIXe siècle, écrivait : « La conscience, souveraine dans le domaine subjectif de la morale, ne peut entrer comme élément objectif dans le système des choses humaines qu'en se soumettant à ce contrôle et à cette discussion qui résultent du rapprochement même de tous les éléments de la réalité <sup>60</sup>. » Les valeurs de la conscience morale qui se révèlent, à l'homme intérieur, ne suffisent donc pas à fonder « un système des choses ». Si elles prétendent à l'objectivité, elles trouvent en face d'elles d'autres *valeurs* qui, elles, se présentent naturellement comme objectives, les *valeurs* de la science. Or les *valeurs* de la science, faisant abstraction de toute *qualité*, de toute liberté, paraissent incompatibles avec ce que la moralité réclame spontanément comme un absolu. C'est en ces termes que *l'alternative* s'est imposée, semble-t-il, aux penseurs de la dernière moitié du siècle dernier. Ils se classaient, ils s'oppo-

---

<sup>a</sup> Cet article, écrit en avril 1915, a paru dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1916, pp. [473]-487, et a été repris, sans les notes, en 1921, dans *Nature et liberté*, pp. [95]-114.

<sup>60</sup> Texte inédit, cité par GRÉARD, *Edmond Scherer*, 1890, p. 129, n. 1.

saient, suivant leur préoccupation principale qui était, pour les uns, de conquérir le domaine moral afin de l'annexer au déterminisme scientifique, au mécanisme, pour les autres, au contraire, de limiter la compétence de la science par l'exigence de la conscience morale.

Nous voudrions nous demander si, dans l'état actuel de nos connaissances scientifiques et surtout de notre réflexion sur les sciences, le problème se pose encore au philosophe sous le même aspect ; nous essaierons de montrer comment le progrès de la critique des sciences, qui s'est si visiblement accéléré au cours des vingt-cinq dernières années, a insensiblement rétabli une sorte d'égalité de niveau entre notre conscience morale et ce qu'on pourrait appeler notre *conscience intellectuelle*, de telle manière que l'antinomie de la science et de la morale à laquelle les générations précédentes se sont heurtées, a disparu presque d'elle-même par le seul fait d'une réflexion approfondie sur le savoir scientifique.

## I

Reportons-nous quelque cent ans en arrière, et proposons-nous de définir la conception de l'univers alors mise en faveur par l'autorité de savants illustres qui furent en même temps de grands écrivains, jaloux, comme l'avaient été leurs prédécesseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, de tourner au profit de l'esprit public les résultats généraux de leurs travaux purement techniques.

La *Mécanique céleste* de Laplace résout d'une façon positive, et qui passe pour définitive, le problème posé par la découverte newtonienne : « L'empirisme a été banni entièrement de l'Astronomie, qui, maintenant, est un grand problème de mécanique, dont les éléments du mouvement des astres, leurs figures et leurs masses sont les arbitraires, seules données indispensables que cette science doit tirer des observations. » C'est ainsi du moins que s'exprime Laplace dans les premières pages de la IV<sup>e</sup> Partie de *l'Exposition du système du monde*. Mais dans l'avant-dernier chapitre de l'ouvrage il va plus loin ; il semble faire abstraction de ces données, qui demeurent gênantes pour le mathématicien, qui risquent d'altérer ce que Kant appelait la *pureté* de la science rationnelle. Il finit par s'exprimer comme si le fait était absorbé dans la loi : « La loi de l'attraction réciproque au carré de la distance est celle des émanations

qui partent d'un centre. Elle paraît être la loi de toutes les forces, dont l'action se fait apercevoir à des distances sensibles, comme on l'a reconnu dans les forces électriques et magnétiques. Ainsi cette loi répondant exactement à tous les phénomènes, doit être regardée par sa simplicité et par sa généralité, comme rigoureuse. Une de ses propriétés remarquables, est que si les dimensions de tous les corps de l'univers, leurs distances mutuelles et leurs vitesses venaient à croître ou à diminuer proportionnellement, ils décriraient des courbes entièrement semblables à celles qu'ils décrivent ; en sorte que l'univers réduit ainsi successivement jusqu'au plus petit espace imaginable, offrirait toujours les mêmes apparences à ses observateurs. Ces apparences sont par conséquent indépendantes des dimensions de l'univers ; comme en vertu de la proportionnalité de la force à la vitesse, elles sont indépendantes du mouvement absolu qu'il peut avoir dans l'espace. La simplicité des lois de la nature, ne nous permet donc d'observer et de connaître que des rapports. »

Assurément il est impossible de lire ces lignes sans se poser la question suivante : quels peuvent être ces observateurs devant qui l'univers tout entier serait susceptible de se majorer où de se minorer sans qu'ils fussent en état de s'en apercevoir ? Où seraient-ils situés, et quelle relation leur propre vie pourrait-elle soutenir avec la vie de l'univers ? Sont-ce encore des hommes ? Ou bien Laplace, qui s'était donné pour tâche de purger la cosmologie newtonienne de toute survivance théologique, n'a-t-il pas inconsciemment réintroduit dans son interprétation de la science un être analogue au Dieu des Principes, capable de sentir la totalité des espaces et des temps ? Le plus curieux peut-être est que Laplace lui-même ne s'est pas posé la question, qui lui aurait paru sans doute un piège métaphysique. Il se contente d'affirmer, comme s'il s'agissait d'un théorème exactement démontré, que les apparences des phénomènes dépendent uniquement des relations exprimées par les équations de la science, nullement par conséquent des coefficients - alors que ces coefficients sont, en toute évidence, nécessaires pour appliquer les formules à un calcul déterminé, que seuls ils permettent d'en garantir la vérité puisque seuls ils établissent une coïncidence entre les résultats du calcul d'une part et d'autre part la réalité accessible à l'observation.

En tout cas, de cette vue que le crédit de Laplace impose à la conscience intellectuelle de ses contemporains, il résulte, comme l'a fortement montré M. Bergson, que dans l'astronomie du XIXe siècle, le temps semble éliminé à titre de grandeur concrète. Non pas qu'il convienne, à notre avis du moins, de rendre responsable de cette élimination la nature propre de l'espace. La mécanique rationnelle ne réduit pas le

temps à l'espace ; au contraire, si elle traite le temps comme une quatrième dimension de l'espace, il est bien clair que c'est parce qu'elle distingue la simultanéité et la succession : à cette condition seulement elle est capable d'ajouter, par suite et en un sens d'opposer, celle-ci à celle-là. Si donc on est amené à reconnaître que l'assimilation du temps à une dimension a été l'occasion d'une confusion philosophique, nous ne dirons pas que c'est faute d'avoir aperçu le contraste qu'il devrait y avoir entre la destinée du temps en soi et la destinée de l'espace en soi ; nous nous contenterons de constater qu'une erreur dans l'interprétation de la science a été renouvelée à propos du temps, qui avait été déjà commise à propos de l'espace. En fait, le processus par lequel Laplace isole les relations temporelles de la réalité même du temps, c'est exactement le processus par lequel certains géomètres croient pouvoir retenir comme leur objet propre les relations spatiales, indépendamment de la réalité de l'étendue. Et cela est si vrai que Laplace, pour montrer toute la portée de la remarque que nous venons de citer, ajoute cette note (à laquelle les progrès de la spéculation géométrique à partir de Lobatschewsky et Riemann donnent aujourd'hui une signification que Laplace ne soupçonnait pas) : « Les tentatives des géomètres pour démontrer le *postulatum* d'Euclide sur les parallèles ont été jusqu'à présent inutiles. Cependant personne ne révoque en doute ce *postulatum* et les théorèmes qu'Euclide en a déduits. La perception de l'étendue renferme donc une propriété spéciale, évidente par elle-même et sans laquelle on ne peut rigoureusement établir les propriétés des parallèles. L'idée d'une étendue limitée, par exemple du cercle, ne contient rien qui dépende de sa grandeur absolue. Mais si nous diminuons par la pensée son rayon, nous sommes portés invinciblement à diminuer dans le même rapport sa circonférence et les côtés de toutes les figures inscrites. Cette proportionnalité me paraît être un *postulatum* bien plus naturel que celui d'Euclide <sup>61</sup> : il est curieux de le retrouver dans les résultats de la pesanteur universelle. »

Ainsi la mécanique céleste, et la physique terrestre pour autant qu'elle est dominée par la conception des forces centrales, atteignent le même degré de rationalité que les mathématiques ; on dirait qu'aux yeux de Laplace elles ont par là terminé leur évolution, qu'elles sont parvenues à la perfection de leur structure interne. Au premier abord, en effet, il semblerait que l'application de la mathématique à la physique dut

---

<sup>61</sup> Cette conception de Laplace avait déjà été exprimée en 1663 par WALLIS, *Demonstratio postulati quinti Euclidi* (1663), prop. VIII, *apud Opera*, II, Oxford, 1693, p. 676.



comporter naturellement la distinction de la forme mathématique et d'une matière physique. Le travail qui s'opère à partir de la mise du problème en équations et qui consiste en transformations purement intellectuelles, ne peut se confondre avec le travail qui conduit à la mise en équations et qui s'exerce sur les données de l'expérience. Là interviennent uniquement ce que Malebranche appelle les *nombres nombrants* ; ici au contraire sont introduits les *nombres nombrés*. Ou, pour généraliser, là ne serait que la *mesure mesurante* ; ici serait encore la *mesure mesurée*. Mais semblable dualisme choque la raison, telle que la tradition des mathématiciens la conçoit ; et Laplace considère que la réduction de la mécanique et de la physique à la loi de la pesanteur universelle a pour conséquence d'en débarrasser définitivement la science. Désormais la matière de l'univers pourra se rétrécir ou se dilater indéfiniment dans l'espace ou dans le temps ; du moment que la forme des équations est respectée, il n'y aura rien dans les apparences des phénomènes qui avertisse du changement subi par la réalité et puisse le rendre sensible à l'observateur idéal que Laplace suppose. Autant dire que le mesuré se trouve entièrement réduit au mesurant ; ce qui affranchit l'univers scientifique de toute contingence, de toute véritable variation, pour ne plus laisser place qu'à l'éternelle et intelligible nécessité.

Par un synchronisme remarquable un savant qui avait une autorité semblable à celle de Laplace, qui traduisait également en système philosophique les résultats de ses découvertes, prétendait avoir constitué dans l'ordre de ses études la « méthode parfaite » qui « serait toute la science »<sup>62</sup>. - Chose curieuse, cette méthode, qui consistait à classer les animaux en espèces et en genres, suivant les principes que Laurent de Jussieu avait appliqués avec succès à la botanique, marquait un retour à la doctrine des idées générales que l'enseignement d'Aristote et de la scolastique avait rendue classique, mais dont la science moderne, attentive à l'explication intégrale et nécessaire de la réalité, avait dénoncé depuis deux siècles le caractère encore tout extérieur et tout empirique. Les philosophes ne prirent pas garde à cette opposition : la méthode, exaltée par Cuvier, avait l'avantage de soustraire le monde des vivants à toute modification dans l'avenir, à toute cause perturbatrice ; elle tournait la pensée vers l'unité d'un plan d'où l'ensemble des êtres aurait tiré une fois pour toutes son origine et sa structure ; dès lors elle était, suivant le langage même de Cuvier, « l'idéal auquel l'histoire naturelle doit tendre : car, ajoutait-il, il est évident que si on y parvenait l'on aurait l'expression exacte et complète de la nature entière ».

<sup>62</sup> Préface, pour *Le règne animal distribué d'après son organisation*, 1817.

Enfin, la chimie que Lavoisier avait fait entrer dans l'ère positive concourait pour une part notable à consolider, dans le public philosophique, la conception d'une science purement statique, intemporelle. Entre la chimie de Stahl et la chimie *de* Lavoisier, il y a toute la distance qui sépare de la pensée moderne la pensée du Moyen âge ; non que l'hypothèse du phlogistique soit moins ingénieuse, qu'elle soit moins représentative des faits pour l'imagination ; mais l'interprétation des expériences suivant Lavoisier implique un principe dont elles fournissent une vérification constante, le principe de la conservation de la masse. Or, ce principe offre à l'esprit la satisfaction de se présenter sous forme d'une *égalité mathématique*. Par suite, on peut dire qu'il est indifférent au sens dans lequel se produit la transformation chimique : le passage est assuré indéfiniment de l'analyse à la synthèse, de la synthèse à l'analyse, de telle sorte que l'ensemble de l'univers, considéré comme la somme de ses éléments chimiques, se défait et se refait, perpétuellement identique à lui-même dans son fond, ainsi que le voulait déjà l'atomisme de Démocrite.

Au milieu du XIXe siècle, la découverte de l'équivalence entre le travail mécanique et la chaleur permet de poser la même forme d'*égalité mathématique* comme garantissant la conservation des forces. Alors, les forces étant, selon la définition consacrée depuis Leibniz, les causes du mouvement, l'univers apparaît réversible, non plus dans sa substance seulement, mais aussi dans son action, dans son énergie, suivant l'expressive métaphore que tant de philosophes ou de demi-philosophes de la fin du XIXe siècle ont prise au pied de la lettre. Le principe de la conservation de l'énergie marque l'achèvement de la méthode physique en consacrant à la fois l'intelligibilité et l'éternité de la réalité causatrice à travers l'univers. Le monde de la science acquiert donc une objectivité parfaite. Rien n'y pénètre de ce qui intéresse l'homme et demeure relatif à lui. Mais il faut dire encore plus : puisque tout mode d'activité, quelle qu'en soit l'apparence, est au même titre une manifestation de l'énergie universelle, il conviendra de faire rentrer sous l'axiome unique et éternel le devenir humain, avec son apparence illusoire de contingence externe, de liberté intérieure.

## II

Ainsi, par une convergence de courants qui paraissaient irrésistibles, par une alliance d'autorités qui paraissaient irrécusables, une idée de la science s'est imposée qui, pendant la dernière moitié du XIXe siècle, devait inévitablement faire croire à un conflit aigu, presque tragique, entre la vérité d'ordre spéculatif et la vérité d'ordre pratique, entre la conscience intellectuelle et la conscience morale.

De cette idée, qui était également admise comme le point de départ de leur controverse et par les partisans et par les adversaires du scientisme, revenons maintenant à la conception de la science, telle qu'aux premières années du XXe siècle, elle nous apparaît dictée par les résultats désormais acquis des sciences positives, telle que nous pouvons la recueillir actuellement dans les travaux multiples et profonds des savants contemporains dont la pensée se tourne de plus en plus vers les vues d'ensemble, vers la critique des méthodes et des principes eux-mêmes.

Peut-être le trait décisif, celui qui en tout cas s'est gravé le plus avant dans l'esprit public, vient-il de la révolution qui a éclaté dans les sciences de la vie. Avec quelque habileté qu'il se soit flatté d'en tirer une sorte de déduction systématique, Cuvier ne pouvait longtemps abuser savants et philosophes sur la valeur explicative et sur la fécondité d'un procédé de simple classification : la classification ne fait que décrire la matière à étudier, elle sert tout au plus à préparer l'oeuvre propre de la science. Cette oeuvre, la biologie l'a aujourd'hui accomplie en pénétrant du monde des effets dans le monde des causes, en faisant dépendre d'un lien objectif de parenté le rapprochement analogique des espèces et des genres. Le dynamisme finaliste, qui considère l'organisme individuel comme « un système clos », est une abstraction ; la seule réalité, c'est la nature tout entière avec l'ensemble des actions qui s'exercent du dehors sur l'être vivant et des réactions par lesquelles l'être vivant répond dans le sens de ses besoins et de ses désirs propres. La découverte de la causalité biologique mène ainsi à reconstituer rationnellement une histoire de la vie, où la moindre transformation des circonstances, le moindre effort interne, s'inscrit comme l'un des facteurs concourant à une transformation de l'espèce. Dans l'avènement de l'évolutionnisme qui a modifié du tout au tout non seulement la physionomie mais l'idéal de la science, entrent sans doute pour une grande part les découvertes accumulées depuis Cuvier dans le domai-

ne des faits positifs. Il n'en est pas moins remarquable que, dès 1809, un contemporain de Cuvier publiait une oeuvre, lentement élaborée au contact de la nature, élevée au-dessus de toutes les étroitures, d'interprétation, de tous les partis pris systématiques, dont plus d'un évolutionniste postérieur sera le prisonnier. Avec Lamarck l'humanité a compris, définitivement, que la vie, affranchie de toute intervention transcendante qui lui assignerait d'avance sa forme et son but, se fait à elle-même sa destinée, dans le temps et avec le temps.

La conception de la physique n'a pas été moins profondément renouvelée que la conception de la biologie. Non que le principe de la conservation de l'énergie ait été abandonné ; mais il n'est plus permis de le considérer comme constituant, l'unique fondement d'une cosmologie et de conclure à l'entière réversibilité des phénomènes de la nature. Il faut faire une place à un second principe qui apparaît également essentiel, au principe de Carnot-Clausius. Or suivant ce principe les choses, prises dans la partie de l'espace et pour la période de temps que notre science positive est capable d'embrasser, sont orientées dans un certain sens, comme le cours d'un fleuve ; elles descendent vers l'équilibre thermique, de telle sorte que, si séduisante que soit l'hypothèse théorique de la réversibilité, les faits nous imposent l'affirmation catégorique de l'irréversibilité. L'égalité quantitative est inséparable d'une inégalité qualitative ; la physique rationnelle est une histoire. Cette conception, qui prend tant d'importance aujourd'hui dans la philosophie naturelle, n'est-elle que la conséquence d'une découverte récente et ne correspond-elle qu'à une phase, peut-être éphémère, de la réflexion scientifique ? Notre réponse sera exactement celle que nous venons de faire en ce qui concernait la biologie. Il s'est beaucoup moins agi, pour la génération actuelle, de s'initier à une science nouvelle que de dissiper l'illusion qu'avaient fait naître parmi les philosophes certains interprètes ou certains vulgarisateurs de la science. En fait, le mémoire fondamental de Sadi Carnot a précédé de près de vingt ans l'établissement du principe de la conservation de l'énergie ; la constitution de la thermo-dynamique par Clausius est de 1849. Déjà en 1868, dans un texte dont Bernard Brunhes a souligné à diverses reprises la haute signification, Rankine se plaignait que des deux lois sur lesquelles reposait la thermodynamique la première seule, celle qui consiste dans *la convertibilité* de la chaleur en puissance mécanique, avait été vulgarisée, tandis qu'on avait laissé ignorer au public jusqu'à l'existence de la seconde, de celle qui mesure jusqu'où va la *conversion* réelle dans des circonstances données. « Le mal, ajoutait-il, est pire qu'une ignorance absolue : si une demi-science n'a pas de danger en

elle-même, c'est à la condition qu'on sache bien que ce n'est pas la science complète<sup>63</sup>. » Dans cette « diversité de fortune » des deux principes de la thermodynamique on a été tenté de voir un signe d'une différence radicale de nature. Le principe de la conservation flatterait l'instinct profond de l'intelligence, l'exigence d'égalité qui est le ressort même de la raison, tandis que le principe de la dégradation y répugnerait. Mais, quelque commode qu'elle soit pour l'attaque ou la défense de positions métaphysiques, cette détermination des attributs essentiels de la raison prise en soi risque d'être purement arbitraire ; elle implique, en tout cas, la psychologie des facultés qui en fait n'a peut-être été abandonnée par personne, qui en droit est condamnée par tous. Or, non seulement nul ne conteste que ce soit par l'application et la convergence des mêmes procédés de pensée que furent élaborées en effet la conception de Carnot et la conception de Robert Mayer, celle de Clausius et celle de Helmholtz ; non seulement il est loisible de soutenir, suivant la thèse très ingénieuse de M. Lalande, que le principe de Carnot, tendant à établir l'équilibre universel, satisfait à l'exigence rationnelle d'égalité et d'identité<sup>64</sup> ; mais encore, ainsi que M. Weber le remarquait à propos du beau livre de M. Meyerson<sup>65</sup> : *Identité et réalité*, nous pouvons soustraire à l'incertitude des controverses contemporaines la signification des deux principes en invoquant un arbitrage que sa date rend irrécusable. C'est en 1781 que Kant énumérait, dans les *analogies de l'expérience*, les conditions nécessaires à la science rationnelle de la nature. Or, la première de ces conditions est la permanence d'une substance à travers le temps ; la seconde au contraire est la succession de la cause et de l'effet suivant l'ordre objectif, par suite *irréversible*, du temps. Tout principe de conservation répond à la première condition, à la substantialité ; et à cet égard si l'interprétation de la conservation de l'énergie a donné lieu à confusion, ce n'est que pendant la période où l'on est demeuré sous l'illusion réaliste qu'entraînait le métaphore de *l'énergie*. En revanche, pour rappeler une observation fort juste de Lasswitz<sup>66</sup>, le principe de Carnot-Clausius remplit très exactement la place que le génie de Kant avait réservée, dans la seconde *analogie*, à la fonction *propre* de la causalité.

<sup>63</sup> Cité dans *La dégradation de l'énergie*, 1908, p. 378.

<sup>64</sup> *La dissolution opposée à l'évolution*, 1899, pp. 66 et suiv.

<sup>65</sup> *Société française de Philosophie*, séance du 31 décembre 1908. Bulletin (mars 1909), 9e année, p. 99.

<sup>66</sup> Die moderne Energetik in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis-Kritik. *Philosophische Monatshefte*, t. XXIX, 1893, p. 17.

Quant à l'astronomie mathématique, il n'est même pas besoin d'invoquer un principe nouveau pour rendre compte du revirement qui s'est aujourd'hui accompli dans la conscience intellectuelle des savants et des philosophes. Il suffisait de cette réflexion simple que, si la mécanique céleste a été capable de réduire au *minimum* les données empruntées à l'observation, cela ne veut pas dire qu'elle puisse s'en dispenser : passer en quelque sorte à la limite, feindre une connaissance de l'univers qui serait toute réduite à des relations formelles, comme dans l'hypothèse où Laplace se complaisait de la *relativité* de l'univers, c'est se mettre en contradiction avec les conditions d'une connaissance qui a pour objet la réalité même, et qui prétend être légitimement la science de *notre* univers. La simplicité presque élémentaire de cette réflexion n'en doit dissimuler d'ailleurs ni l'originalité ni la fécondité. C'est à Cournot que nous en sommes redevables : « L'astronomie, écrit-il, la géologie (comprenant ce qu'on appelle de nos jours la physique du globe et la géographie physique) <sup>67</sup> doivent être rangées sous la rubrique des sciences cosmologiques ; et à coup sûr on ne les en estime pas moins pour s'occuper d'objets particuliers ou individuels, tels que le soleil, la voie lactée, l'anneau de Saturne, la lune ou la terre... Les explications qu'admettent les sciences cosmologiques se fondent principalement sur l'histoire des phénomènes passés : le mot *d'histoire étant* pris ici dans son acception philosophique la plus large... Il faut signaler, à propos des sciences que nous appelons cosmologiques, cette première apparition de la *donnée historique*, qui doit prendre dans le système de nos connaissances une part de plus en plus grande <sup>68</sup>... » Déjà, du reste, avec le sentiment bien net des confusions que le prestige de Laplace entraînait dans la conception de l'astronomie, il accompagnait cette distinction entre les lois scientifiques et les données historiques d'une observation qui pour nous est capitale : « Supposer que cette distinction n'est pas essentielle, c'est admettre que le temps n'est qu'une illusion ou s'élever à un ordre de réalités au sein desquelles le temps disparaît <sup>69</sup>. »

À quoi l'érudition contemporaine permet d'ajouter de singulières précisions : les travaux qui ont élucidé la façon dont s'est constituée cette cosmologie rationnelle que Laplace avait mise sous sa forme définitive, nous ont rendu familières les difficultés

<sup>67</sup> Il n'est pas indifférent de rappeler que c'est la conception nouvelle de la géographie indiquée par Humboldt dans son *Cosmos* qui a suggéré à Cournot sa généralisation philosophique, cf. MENTRÉ, *Cournot et la renaissance du probabilisme*, 1908, p. 297.

<sup>68</sup> *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, 1861, §§181-182.

<sup>69</sup> *Essai sur les fondements de la connaissance*, 1851, ch. XX, §312.

intrinsèques, les contradictions même, qui sont liées sinon à la nature, du moins à l'exposé traditionnel des principes. Affirmer, avec Descartes dont Laplace reprend la thèse, que l'espace doit être entièrement relatif pour être entièrement intelligible, c'est s'interdire, ainsi que le montre M. Duhem dans ses précieuses études sur *le mouvement absolu et le mouvement relatif*, de poser à titre de principe la loi d'inertie ; car une telle loi implique la réalité intrinsèque d'un mouvement uniforme et rectiligne <sup>70</sup>. Prétendre, au contraire, avec Newton, que le mouvement est absolu, et invoquer à l'appui de cette conception des expériences d'ordre physique, ce n'est pas répondre aux conditions du problème, puisqu'il s'agit de concevoir un mouvement comme celui de la terre qui non seulement est inaccessible à l'observation sensible mais encore se trouve en contradiction avec elle. D'autre part, l'idée du mouvement absolu implique, avec la notion de l'espace absolu, la notion d'un temps absolu. Newton écrit dans un *Scholie* célèbre du livre *Ier* des *Principes* : « Le temps absolu, vrai, et mathématique, qui en soi et par sa nature est sans relation à quoi que ce soit d'extérieur, a un cours toujours égal à lui-même (*æquabiliter fluit*), et sous un autre nom il est appelé Durée. Le Temps relatif, apparent et vulgaire, est une certaine mesure sensible et externe de la Durée par le mouvement (mesure exacte ou approximative, *seu accurata seu inaequalis*) dont on use vulgairement à la place du temps vrai, par exemple : l'heure, le jour, le mois, l'année. »

Or, en fait, il est impossible de constituer une mesure du temps à l'aide du mouvement, si la détermination du mouvement suppose déjà une mesure du temps. En droit il est impossible de concevoir ce que peut être le cours uniforme du temps, antérieurement à toute mesure par laquelle on pourrait s'assurer de cette uniformité. Pourtant on ne peut pas douter que ces difficultés, en apparence inextricables, la science les a résolues, puisqu'elle a réussi à constituer effectivement un système du monde où, moyennant en particulier la loi de l'inertie, il y a une distinction positive entre les mouvements apparents pour les sens et les mouvements réels pour l'intelligence. Et la science les a résolues, parce que la thèse de l'entière relativité lui est aussi étrangère que l'antithèse de *l'absolument absolu* : toutes deux en effet reposent sur le même rêve métaphysique d'un ordre de déduction progressive qui, partant de notions évidentes ou de réalités absolues, se suffirait à lui-même, indépendamment de l'opération régressive par laquelle on s'est élevé des phénomènes donnés aux principes idéaux.

---

<sup>70</sup> Le mouvement absolu et le mouvement relatif, extrait de la *Revue de Philosophie*, Montligeon, 1907, p. 186.

Mais il suffit de prendre, par l'appel à la psychologie ou à l'histoire, conscience de la façon dont nous nous constituons notre passé, passé d'individu ou passé d'humanité, pour bien comprendre que le temps ne se détache jamais pour nous du *présent* qui en fait la réalité, que nous ordonnons la matière de nos souvenirs en remontant de ce présent jusqu'à une certaine limite ; et cette limite n'est pas, ne peut pas être, une origine véritable : elle est seulement un point de départ pour un exposé de nos connaissances qui pourra être présenté en sens inverse de l'ordre de leur acquisition, mais qui en fait demeure attaché et suspendu à cet ordre d'acquisition. Par la liaison indissoluble de la régression analytique et de la progression synthétique, on se rendra compte que la cosmologie se donne légitimement un mouvement *relativement absolu*, en choisissant un système de points supposés fixes, un trièdre de référence tel que les déplacements des astres apparaissent comme les conséquences rigoureusement calculées d'un petit nombre de lois, y compris la loi de l'inertie. Par cette liaison également on se rendra compte que l'on parle légitimement d'un temps uniforme, l'uniformité n'étant autre chose qu'une limite provisoire, atteinte d'une façon toute négative par l'élimination de toutes les causes connues qui seraient supposées pouvoir, pour telle ou telle espèce de phénomènes donnés, troubler la régularité du flux temporel. Les difficultés dans la théorie physique qui résultent des expériences de Michelson et de Morley <sup>71</sup> montrent, d'ailleurs, quelles résistances inattendues le problème de la mesure objective du temps rencontre dans la nature même de la réalité ; elles témoignent par là même que la science, interprétée avec exactitude, est hors d'état, et suivant nous qu'elle est heureusement hors d'état, de parvenir à cette forme que Laplace a cru atteindre, où elle aurait achevé d'éliminer les données de fait pour ne plus consister qu'en pures combinaisons de notions *a priori*. Les choses, plus raisonnables que les hommes suivant l'admirable parole de Félix Klein <sup>72</sup>, les ont contraints d'abandonner l'idéal contradictoire d'une science qui aurait la prétention de s'appliquer à l'expérience et d'où toute trace d'expérience serait pourtant bannie.

Nous ajouterons, puisque Laplace dans la note que nous avons reproduite pensait éclairer sa propre conception de la loi de la pesanteur universelle en l'égalant au principe de similitude dans l'espace, que la méthode des sciences cosmologiques ou biologiques est, sur ce point fondamental, homogène à la méthode des mathématiques, et

<sup>71</sup> Voir l'exposé de M. LANGEVIN à la *Société française de Philosophie*, séance du 19 octobre 1911 (Bulletin de janvier 1912, 12e année, pp. 11 et suiv.).

<sup>72</sup> *Elementar-mathematik vom höheren Standpunkte aus*, I, Leipzig, 1908, p. 68.



même de la logique. Nous avons montré, dans *Les étapes de la philosophie mathématique* où nous prenons la question par l'autre extrémité, comment la découverte du paradoxe des objets symétriques rendait manifeste que la troisième dimension marque la limite du pouvoir régressif de l'esprit, comment elle nous obligeait à reconnaître dans notre conception de l'espace, même géométrique, un élément d'intuition, un ici, qui résiste à la résolution purement intellectuelle. De même, la découverte de la géométrie non euclidienne interdit qu'on puisse se retourner, comme faisait Laplace, vers l'évidence pour pallier l'impossibilité où les géomètres ont été de démontrer les postulats d'Euclide. L'absence de courbure, au sens riemannien du mot, qui caractérise l'espace euclidien, permet les théories générales sur les figures semblables et confère à la géométrie classique un privilège de simplicité bien fait sans doute pour retenir l'attention. Mais elle ne donne pas le droit de conclure que les autres types d'espace présentent la moindre contradiction intrinsèque <sup>73</sup>. En vue de l'application à la réalité, l'absence de courbure est une hypothèse, suivant l'expression favorite de Poincaré ; ce qui ne veut nullement dire qu'elle soit destinée à demeurer hypothétique. S'il est établi que les propriétés de l'espace euclidien sont les plus favorables à la coordination des phénomènes de l'univers, elles deviennent vraies, au même titre que la formule newtonienne de la gravitation ou que l'inégalité de Carnot-Clausius.

À quoi il convient encore d'ajouter que le développement de la logique moderne a eu ce singulier résultat de chasser l'évidence de son dernier réduit, la théorie du syllogisme. En 1906 et en 1910, dans la *Revue de métaphysique*, M. Russell a dû avouer que l'espoir d'établir sur la base de l'évidence une sorte de réalisme néoscolastique, s'était à l'usage révélé décevant, que les principes logistiques étaient des hypothèses, obscures parfois jusque dans leur énoncé, suggérées par l'emploi de la méthode inductive et qui, si elles sont vérifiées tout au moins partiellement, ne peuvent l'être que par le seul accord de leurs conséquences avec la réalité <sup>74</sup>.

De ces considérations il est légitime de conclure que l'avènement du temps ne marque même pas une séparation radicale entre les sciences qui traitent seulement de relations, soit conceptuelles, soit spatiales, et les sciences qui ont à établir des rapports de succession. Comme l'a fait remarquer Henri Poincaré en 1911 au *Congrès de*

<sup>73</sup> Nous prenons la liberté de renvoyer le lecteur au eh. XXII de notre ouvrage sur les *Étapes de la philosophie mathématique*, pp. 511 et suiv.

<sup>74</sup> Voir notre ouvrage déjà cité, pp. 411 et 423-426.

*philosophie de Bologne* <sup>75</sup>, ces dernières sciences supposent simplement une condition supplémentaire, à savoir que les lois elles-mêmes demeurent invariables, et en effet c'est à cette condition que le passé pourra être reconstitué, que par exemple le géologue fera entrer l'action de la pesanteur ou de l'évaporation dans l'ensemble des phénomènes qui ont précédé les états de la planète accessibles à l'observation directe. D'ailleurs l'hypothèse n'a guère besoin d'être explicitée ; car, ne connaissant rien du passé qu'à la lumière du présent, nous sommes également incapables de la contredire ou de la confirmer. Le fait seul qu'une pareille question a été soulevée est pourtant à considérer : il souligne le progrès effectué dans la direction tracée par Cournot, et grâce en particulier à la puissante initiative de M. Boutroux ; il marque, d'un trait qui l'achève, le dessin de la conscience intellectuelle contemporaine.

Si les réflexions qui précèdent, et où nous croyons avoir mis bien peu du nôtre, sont exactes, elles sont décisives pour la position actuelle du problème de la philosophie générale. Notre génération en aurait fini avec l'antinomie factice d'un univers moral, gravitant tout entier autour du foyer humain de la conscience et de la liberté, et d'un univers physique qui serait complètement détaché de l'ici et du *maintenant*, détaché de l'homme et de la pensée humaine, qui serait dominé par une nécessité planant en quelque sorte par-dessus la diversité des lieux et la succession des temps. L'univers de la science est en réalité, comme l'était déjà dans l'ordre spéculatif l'univers de la perception et l'univers de la mémoire, un produit de l'organisation humaine ; il correspond uniquement à un degré plus élevé dans l'élargissement de l'horizon de la conscience, élargissement illimité, par cela que la spontanéité inventive de la raison est elle-même une puissance illimitée. La règle de vérité est d'ordre humain ; elle a jailli dans l'esprit au contact de la nature ; perpétuellement elle se précise et elle s'aiguise à l'épreuve d'une nouvelle confrontation avec la nature. Dès lors subsiste-t-il un motif *a priori* pour que cette règle de vérité ne puisse servir de modèle à la règle de justice ? La conscience morale contemporaine, qui nous fait un devoir de prendre en charge les joies, les douleurs, d'âmes de plus en plus nombreuses, la destinée de groupes de plus en plus étendus et de mieux en mieux coordonnés, ne comporte-t-elle pas un progrès parallèle au progrès de la conscience intellectuelle ?

---

<sup>75</sup> Atti, vol. I, p. 120.

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## II.d

---

### Vie intérieure et vie spirituelle <sup>a</sup>

[Retour à la table des matières](#)

Notre vie secrète n'est pas nécessairement une vie profonde. Le repliement sur nous-même, qui devait multiplier les jouissances comme les richesses de la vie intérieure, ne conduira qu'à une culture du moi, tout artificielle et toute stérile, si elle est détournée des principes de communion, des valeurs d'universalité, auxquels est suspendu le développement de la vie spirituelle. Entre les idées voisines de vie intérieure et de vie spirituelle, dont les termes sont souvent pris l'un pour l'autre, il y a donc une distinction à faire, et qui peut aller jusqu'à l'opposition. Ne faut-il pas que les réalités spirituelles soient douées d'une sorte d'existence extérieure pour être capables de résister et de survivre à l'action dissolvante de l'individualisme ? « La grande différence entre les sociétés animales et les sociétés humaines, écrit Émile Durkheim, est que, dans les premières, l'individu est gouverné exclusivement du *dedans*, par les instincts (sauf une faible part d'éducation individuelle, qui dépend elle-même de l'instinct) ; tandis que les sociétés humaines présentent un phénomène nouveau, d'une nature spéciale, qui consiste en ce que certaines manières d'agir sont imposées ou du moins proposées *du dehors* à l'individu et se surajoutent à sa nature propre. »

---

<sup>a</sup> Texte d'une communication au Congrès international de Philosophie tenu à Naples en mai 1924. *Atti del quinto Congresso internazionale di Filosofia*, Napoli, 1924, pp. 7-17. L'article a paru ensuite dans la *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1925, 32<sup>e</sup> année, n° 2, pp. [139]-148.

Tel sera notre problème. Lorsque le romantisme, avec Jean-Jacques Rousseau, élevait la conscience de l'homme à la dignité d'un instinct *divin*, il consacrait la transfiguration de l'animalité, l'abandon à la spontanéité de la vie, qui fait que chaque individu est pour lui-même, non seulement un empire dans un empire, mais un empire qui veut dominer, réduire à néant tous les autres empires. L'originalité du génie se manifeste, par l'exaltation de la subjectivité, dans une vérité qui exprime uniquement *sa* vérité, afin d'être tout à la fois et sa confession et sa poésie. Mais ne serait-ce pas, malgré tout, une pauvre vérité, celle qui ne serait que ma vérité ? Si complaisamment que je la décrive, si subtilement que je l'analyse, ne risque-t-elle point de ressembler à ces successions misérables dont des vendeurs ingénieux espèrent tirer meilleur profit parce qu'ils en détaillent chaque objet dans l'inventaire d'un catalogue ? Amiel lui-même, dans une page d'ailleurs trop sévère pour l'oeuvre de Goethe, n'a-t-il point dénoncé « une secrète sécheresse, un égoïsme mal dissimulé », chez le héros de la vie intérieure, qui ne sait pas détacher sa réflexion du centre de son moi ? La générosité ardente fait *défait*.

Pour guérir le mal, il convient de remonter à la source. Montaigne est le maître de cette littérature toute personnelle, toute subjective, qui se déploie pour le seul plaisir de refléter dans leur cours imprévisible, dans leur ondoyante diversité, les événements singuliers d'une âme singulière. Il se flatte d'avoir démasqué les contradictions d'une logique qui, s'étant promis l'infailibilité d'une déduction universelle, cherche en vain ses principes, égarés dans le vide intégral de la transcendance ontologique, l'inefficacité d'une foi qui, faute d'avoir pénétré assez profond dans le coeur, a laissé s'accomplir la dévastation de l'Europe par les guerres civiles de la chrétienté. Or, après la mort de l'ami unique qui avait partagé son idéal de justice et de douceur, voici qu'il reste avec lui-même, finissant par ne plus guère s'entretenir, dans les dernières pages des Essais, que du choix de son régime alimentaire et des alternatives de sa santé.

Aussi bien, l'individualisme qui s'est développé en France, depuis le doute initial de Descartes jusqu'au libéralisme absolu de Condorcet, porte ses fruits avec la Révolution. Instruit par les événements, de Bonald oppose « l'évidence de l'autorité » à « l'autorité de l'évidence » ; il dresse, en face de la sociologie du *progrès*, qui avait été celle des philosophes dans le « siècle des lumières », la sociologie de *l'ordre*, qui est la condamnation politique de la philosophie : « Un peuple de philosophes serait un peuple de *chercheurs*, et un peuple, sous peine de périr, doit savoir et non pas chercher. » L'influence directe de la doctrine bonaldienne sur la pensée contemporaine est

considérable ; plus considérable est son influence indirecte, par Saint-Simon et surtout par Auguste Comte. Sans doute, le positivisme prétendait substituer la science à la religion ; mais l'idée positiviste de la science est bien originale. Comte veut n'y voir qu'une accumulation de faits généraux, susceptibles de se déposer en quelque sorte d'eux-mêmes dans l'encyclopédie du savoir, sans référence à une théorie critique de la connaissance, sans égard à l'autonomie du jugement individuel. Une fois mis au jour, il importera que ces *faits* généraux soient soustraits à la curiosité des savants ; on ne saurait permettre de pousser jusqu'au bout la précision du contrôle expérimental, qui risquerait d'en ébranler la généralité, de tenir en échec la simplicité de lois telles que la loi de Boyle-Mariotte ou la loi de Newton. L'acharnement à poursuivre le vrai pour le vrai recouvre une sorte de dilettantisme scientifique, allant à l'encontre de la mission que le positivisme assigne à la science : rendre désormais inutile cette liberté illimitée de conscience, qui a été revendiquée depuis le XVII<sup>e</sup> siècle et qui est à la base d'une autre erreur non moins funeste : la *souveraineté absolue du peuple*. « L'homme proprement dit - l'individu - *n'est*, au fond, qu'une pure abstraction ; il n'y a de réel que l'humanité, surtout dans l'ordre intellectuel et moral. » Pour l'humanité, le besoin fondamental est de *certitude*, non de *vérité*. Comte pourvoit à ce besoin en constituant un système scientifique dont le contenu, tout indépendant qu'il est d'une métaphysique transcendante, sera néanmoins établi comme matériellement extérieur à l'individu, comme capable de supporter le double édifice d'un pouvoir spirituel et d'une discipline temporelle. Par la constitution d'un tel système, Comte remplit la tâche qu'il s'était prescrite dès sa jeunesse, de remédier au « désordre où les esprits ont été jetés par tout ce qui s'est fait depuis trois cents ans ». Et ainsi (le rapprochement avait déjà frappé Huxley) l'école théologique et l'école positiviste se rejoignent dans une réaction commune contre le cartésianisme, qui a placé la subjectivité de l'être pensant à la racine de la spéculation philosophique, qui a compromis par là l'impersonnalité, la stabilité des valeurs spirituelles, conditions nécessaires de leur crédit social.

La réaction précartésienne du XIX<sup>e</sup> siècle est puissante, et elle a des motifs infiniment respectables. Mais, de notre point de vue du moins, elle se présente comme un anachronisme dont il est permis de se demander s'il ne repose pas, au fond, sur une méprise.

Lorsque nous comparons les tableaux des préraphaélites aux chefs-d'oeuvre qui les ont inspirés, nous comprenons bien ce qui nous gêne chez les artistes anglais, si poétiques pourtant et si touchants ; ils ont peint d'après la peinture, non d'après la nature, avec une âme qui n'était pas tout à fait la leur, avec une âme d'emprunt ou d'imitation ; leur art demeure, en dépit de leur bonne volonté, aux antipodes de l'originalité primitive. De même, en philosophie. L'honneur du Moyen âge est d'avoir travaillé, dans les conditions les plus difficiles, pour remonter la pente de la barbarie, pour suivre la voie ascendante, celle qui ramène de la lettre à l'esprit, de la foi à l'intelligence. Ne risquerait-on pas de prendre une attitude inverse de la sienne, si on allait aujourd'hui repasser les rives de la terre promise à laquelle la spéculation médiévale avait si fortement et si humblement aspiré, si on se résignait à ne plus contempler que du dehors et de loin les trésors spirituels accumulés par le progrès de notre civilisation ?

Et comprenons aussi que, si Descartes continue Montaigne, c'est comme Kant a continué Hume, *en lui répondant*. Vie intérieure et vie spirituelle dérivent du *Cogito*. Mais, dans le *Cogito*, il y a *l'Ego* et il y a la *Cogitatio*, le moi et la pensée. Le problème sera de savoir sur quoi portera la réflexion. Ce pourrait être uniquement sur le moi considéré comme un individu et dont la pensée serait une propriété au même titre que la digestion ou la respiration. Ainsi l'entendra la psychologie tout empirique, toute subjective, de Locke ou de Condillac ; et il est visible que la sociologie d'un de Bonald ou d'un Auguste Comte se borne à prendre le contre-pied de l'individualisme psychologique. Mais le cartésianisme véritable passe bien au delà d'une alternative aussi superficielle. Chez le fondateur de l'analyse mathématique l'élément dominant du *Cogito*, c'est la *Cogitatio* elle-même, déroulant une chaîne de liaisons purement intelligibles entre termes détachés, non seulement de tout substrat matériel, mais même de toute représentation imaginative. La science cartésienne atteste la présence, en notre pensée, d'un infini dont Descartes aperçoit la source en Dieu. La perfection absolue du Créateur se communique à l'homme, sans aucune inquiétude d'illusion mystique, à travers l'entière clarté de la lumière naturelle. Descendant ainsi de la raison à la cause, des principes de la connaissance aux principes du monde, la science sera maîtresse d'intériorité tout à la fois et de spiritualité : telle est la thèse fondamentale de l'idéalisme moderne, qui se dégage *adéquatement* dans *l'Éthique* de Spinoza.

Sans doute, avec la monade leibnizienne à qui l'univers est inné, surtout avec la critique kantienne qui rattache les catégories à l'unité synthétique de l'aperception, l'idéalisme s'infléchira vers la subjectivité du moi pur. Mais c'est l'originalité de la

déduction transcendantale qu'elle oppose, dans le moi lui-même, cette unité synthétique à la passivité de l'intuition sensible, qu'elle apporte ainsi à la conscience comme une dimension nouvelle de profondeur, qui permet d'établir l'égalité de niveau entre sa fonction de conscience rationnelle et sa fonction de conscience morale. Par là, le rêve cartésien tendait à prendre figure de réalité, sous une forme tout humaine et toute positive. Et c'est ce mouvement qui s'accroît, sous nos yeux, d'une façon mémorable, avec les théories de la relativité.

la vision einsteinienne du monde n'a rien conservé de la représentation empirique, et pourtant elle est expérimentalement objective. Cette objectivité même, elle y atteint par l'emploi des méthodes les plus subtiles que pouvait lui fournir l'invention des mathématiciens se fiant à l'essor paradoxal de leur liberté. Nulle part le rôle du sujet humain n'est plus grand, et nulle part la subjectivité n'apparaît plus éloignée de l'individu. Ce n'est pas seulement parce que les théories de la relativité sont le couronnement de l'oeuvre poursuivie, génération par génération, depuis la physique géométrique de Descartes et la mécanique céleste de Newton, parce que le génie de M. Einstein se relie aux génies des mathématiciens allemands ou italiens, des physiciens anglais, américains ou hollandais, qui sont ses précurseurs immédiats : c'est encore pour cette raison que chacun des actes du drame, dont nous apercevons ici le dénouement, concourt à nous avertir que l'homme est effectivement intelligent dans la mesure où il se détache de son centre singulier de perspective afin de ne plus se saisir que comme l'un des termes d'une relation réciproque. On se comprend complètement soi-même vu du point de vue d'autrui, ou, plus exactement, inclus dans le rapport constitutif du système formé par soi et par autrui. La querelle des antipodes, la controverse soulevée par l'hypothèse héliocentrique, montrent assez comme il nous est pénible de nous arracher à notre égoïsme spéculatif pour parvenir à l'intelligence de l'universelle relativité.

Mais, jusqu'à M. Einstein, il semble que cette relativité restait abstraite, étant la connexion de deux sortes d'absolu : l'absolu d'une forme mathématique, définie a priori par l'unicité de l'espace et du temps ; l'absolu d'une matière empirique, fournie par l'intuition sensible. La façon dont M. Einstein a réussi à mettre l'expérience en équation fait, au contraire, surgir un monde qui ne reçoit pas du dehors son espace et son temps, mais qui se construit progressivement, sans endroit et sans envers pour ainsi dire, dans sa forme et son contenu tout ensemble. La synthèse de la forme et de la matière s'effectue chez lui, non plus comme *universel concret* sur le terrain d'une

logique qui demeure toujours, en dépit de ses affirmations et de ses promesses, quelque peu conceptuelle et verbale, mais comme univers concret, par la vertu d'un savoir capable de vérifier sa propre vérité.

Quelle répercussion cette heureuse mise au point de l'idéalisme contemporain devra-t-elle avoir sur notre conception d'ensemble de la vie spirituelle ? La question peut paraître, à bon droit, téméraire. On se souvient des aventures qu'ont courues tour à tour la psychologie associationiste, l'économie classique, le socialisme passionnel, lorsqu'ils ont essayé de déterminer une loi générale d'attraction et d'harmonie, calquée sur la simplicité de la formule newtonienne. Mais la science de Newton et la science de M. Einstein s'opposent dans leurs résultats philosophiques aussi bien que dans leurs méthodes techniques. Notre base de référence est changée du tout en tout. Nous ne prenons plus pour modèle un univers dont la structure se dessinerait à l'imagination, et qu'il nous suffirait de transporter, trait pour trait, du domaine physique, au domaine moral. Nous ne sommes plus obsédés par l'entité de la *res sine intellectu* ou, tout au moins, *ante intellectum*. Ce que nous voulons, c'est comprendre l'homme, savoir de quelles ressources il dispose pour s'élever à l'universalité du vrai, à quelle discipline il doit se soumettre, de quelles résistances, en dehors de lui et en lui, il doit triompher.

Or, si nous posons ainsi le problème, il nous semble qu'un sentiment plus profond et plus exact de la fonction théorique, loin de bouleverser notre idée de la fonction pratique, nous amène à ce résultat d'en mettre dans un relief nouveau les caractéristiques séculaires, aperçues dès les premiers siècles de la civilisation occidentale, mais dont l'interprétation était demeurée hésitante et incertaine parce que les interprètes avaient toujours en tête un faux idéal de la vérité scientifique. C'est ainsi qu'on a voulu voir dans Socrate le théoricien des concepts logiques, quitte à s'étonner ensuite que son enseignement, tel du moins que nous pouvons le connaître, apparaisse à cet égard si pauvre et si peu consistant. Mais, selon l'expression remarquable de Xénophon, la dialectique socratique était indivisiblement parole et acte. Si elle ne définissait pas doctement le juste, elle suscitait dans l'âme l'attitude effective de la justice. Elle invitait les hommes à réfléchir sur les rapports qui s'établissent entre eux lorsqu'ils se considèrent, non plus comme des individus placés en face les uns des autres par l'égoïsme de l'instinct, mais comme des créatures raisonnables qui ont à remplir les fonctions réciproques de la mère et du fils, de l'ami et de l'amie, du magistrat et du



citoyen. Et l'adaptation de la réflexion à l'action s'y fait tellement étroite, tellement immédiate, qu'elle entraîne l'être tout entier dans la voie indiquée par l'intelligence, qu'elle crée une « impossibilité physique », comme dira Condorcet, de ne pas satisfaire à l'impérieuse clarté de la conscience.

L'ascendant de cet enseignement socratique est attesté par un passage célèbre de *l'Éthique à Nicomaque*, d'autant plus significatif qu'au premier abord, du moins, il semble orienté en sens inverse de ce qu'impliquerait la notion toute déductive et toute formelle de la rationalité. C'est celui où Aristote insiste sur la nécessité de ne pas demeurer asservi à la formule rigide des lois, de considérer la complexité des circonstances particulières, de suppléer au silence du législateur en rectifiant l'erreur qui résulterait de ses expressions trop absolues. Le jugement d'équité prendra pour modèle de référence la règle de plomb, employée par les constructeurs lesbiens, qui s'adapte à la pierre parce qu'elle ne conserve pas l'invariable direction de la ligne droite.

La théorie, la comparaison même d'Aristote, nous apparaissent aujourd'hui d'une justesse saisissante. Ce n'est pas que les moralistes antérieurs les aient méconnues. Mais, en général, ils ne les ont admises qu'à leur corps défendant. Il y a une casuistique chez Kant, très fine et très loin poussée ; il n'est guère douteux, pourtant, que l'accent de la morale kantienne soit placé sur le rigorisme ; ce qui s'explique par l'éducation piétiste, mais, en partie seulement ; ce qui tient aussi, et peut-être avant tout, à la satisfaction intellectuelle de voir les deux domaines de la raison se réunir dans l'entière rigueur d'une législation *a priori*. Or, cette même satisfaction intellectuelle, nous la goûtons tout autrement. À nos yeux, ce n'est plus une infériorité de la raison pratique, une défaillance de sa rationalité, que d'être contrainte à se départir de l'universalité abstraite qui est la forme de l'impératif catégorique. Au contraire, c'est en considérant comme une approximation du réel la formule simple de la loi suivant le type newtonien, c'est en raffinant ses méthodes pour s'orienter vers la pleine compréhension des choses en leur contenu particulier, que la raison remplit son exigence de précision croissante et de scrupuleuse exactitude, aussi bien dans le domaine spéculatif que dans le domaine pratique. Pascal combat les casuistes qui jouent de la probabilité pour retourner les textes sacrés contre la conscience chrétienne, imitant les avocats habiles qui rendent innocents, devant le droit, l'acte condamné par la morale. Mais l'auteur des *Provinciales* nous montre, dans un de ses fragments posthumes, *les saints subtilisant pour se trouver criminels et accusant leurs meilleures actions*. De même, ne peut-on pas dire que c'est la discussion en quelque sorte casuistique d'

« écarts » quantitativement très petits, mais intellectuellement non négligeables, entre les formules de la théorie et l'expérience de la nature, qui a provoqué les découvertes extraordinaires de la physique contemporaine ?

Ainsi une interprétation plus souple et plus juste de la science libère la vérité morale que risquait de comprimer et de mutiler une référence décevante, soit aux catégories a priori de la *critique*, soit aux faits généraux du positivisme. Sans doute, nous sommes, ainsi que Leibniz le remarquait, empiriques dans les trois quarts de notre existence ; et il nous suffira, dans les trois quarts des circonstances, de suivre, sans nous en inquiéter davantage, l'impulsion du conformisme social. Mais aux cas exceptionnels correspondront les innovations fécondes. Dans tous les domaines, les héros de la vie spirituelle sont ceux qui, sans se référer à des modèles périmés, à des précédents devenus anachroniques, ont lancé en avant d'eux-mêmes des lignes d'intelligence et de vérité, destinées à créer un univers moral, de la façon dont elles ont créé l'univers matériel de la gravitation ou de l'électricité. Encore ici l'histoire de la pensée, qui est comme le laboratoire du philosophe, nous permet de saisir, sur un exemple privilégié, cette sorte *d'avance qu'ont* les conceptions pratiques sur les conceptions spéculatives. Le dogmatisme physique qui entraîne Descartes à déduire d'un coup, en les appuyant *a priori* sur les perfections infinies de Dieu, les principes de sa cosmologie, nous apparaît entaché de simplisme et de témérité. En revanche, dans le *Traité des passions*, Descartes a réussi à montrer, après Platon, mais d'une façon plus précise et plus positive, comme le progrès de l'amour est lié au progrès de l'intelligence qui l'arrache à la tyrannie envahissante de l'instinct pour lui donner sa forme humaine de désintéressement. Il y parle « du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime : en sorte qu'on imagine un tout, duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre ». La volonté généreuse construit le tout idéal de la famille, de la patrie, de l'humanité, sans que l'individu s'en retranche lui-même par dédain de soi, par faux ascétisme ; mais il s'en considérera comme une partie d'autant plus faible, disposé à faire prédominer d'autant davantage l'intérêt du tout, qu'il aura su en augmenter l'étendue par l'élan de sa pensée et en accroître la perfection intrinsèque.

Que la générosité d'autrui réponde à la nôtre, et les lignes de réciprocité idéale viendront converger pour rendre effective, selon l'idée kantienne, la République morale des êtres raisonnables. Mais nous n'agissons point sur la base d'une certitude initiale. La mère n'attend pas, pour nourrir et veiller son enfant, qu'il soit en état de lui

dire merci. La générosité n'est telle que parce qu'elle va de l'avant sans escompter bénéfice ou reconnaissance. Et cette incertitude du dénouement, loin de s'en inquiéter ou de s'en humilier, la raison y voit ce qui fait le prix du vouloir humain et sa dignité, ce qui est la condition même de toute réalité spirituelle. Le savant ne ressemble pas au *Deus faber*, à l'artisan divin du mythe platonicien, qui se retourne vers un monde exemplaire, déjà donné dans l'éternité par une intuition suprasensible. Pour lui l'objet de la géométrie ou de la physique mathématique n'existe que dans la science, et l'existence de la science est liée à l'existence d'esprits capables de la comprendre et de la développer.

Cette existence, elle doit demeurer un problème, non seulement pour l'avenir, dans la suite des générations, mais pour chaque savant et à chaque instant de sa carrière, parce qu'elle exige une victoire perpétuelle sur l'ordre de la vie et de l'instinct qui nous retient ou nous ramène à la substance de notre individualité, une conversion perpétuelle à l'ordre de la pensée et de la vérité : « Ce qui, avant tout, écrit Henri Poincaré, permet de juger les savants arrivés, c'est la façon dont ils accueillent les jeunes. Voient-ils en eux des rivaux futurs, qui peut-être les éclipsent dans la mémoire des hommes ? Ne leur montrent-ils qu'une bienveillance provisoire, qui s'alarmera ou bientôt s'irritera devant des succès trop rapides et trop éclatants ?... Accepteront-ils même que ces jeunes gens les contredisent, parfois timidement ? » Cette tragédie du *vieillissement*, si pathétiquement décrite par les psychologues, est, d'une façon générale, le drame de la vie intérieure. Si elle demeure, en quelque sorte, au niveau biologique, elle est condamnée à la fatalité du rythme vital : croissance et décadence ; l'individu ne se replie sur soi que pour se dissoudre. Celui-là ne prie pas, selon une parole célèbre, qui se regarde prier. Et, de même, le savant renonce à ce qui est sa raison d'être quand il songe à son *moi*, à son oeuvre, à son nom, quand il s'en fait l'apologiste jusqu'à ne plus chercher dans l'avenir que le reflet, et comme la *survie*, de son propre passé. Mais la vie spirituelle est celle qui regarde au delà de l'alternative de la vie et de la mort, tournée vers cette sphère supérieure où nous demandons encore à Henri Poincaré qu'il nous introduise. La veille du jour où Pierre Curie devait être renversé et tué par la voiture d'un charretier, Poincaré avait passé la soirée à côté de lui : « Il me parlait de ses projets, de ses idées ; j'admirais cette fécondité et cette profondeur de pensée, l'aspect nouveau que prenaient les phénomènes physiques, vus à travers cet esprit original et lucide, je croyais mieux comprendre la grandeur de l'intelligence humaine. » Les vicissitudes douloureuses d'événements comme

celui-là même qui a dicté ces admirables lignes, ne nous rendent-elles pas immédiatement présente la gloire d'une telle spiritualité, rayonnant d'un éclat d'autant plus pur qu'il est aperçu dans la pleine lumière de la raison, et, suivant l'expression spinoziste, par *ces yeux de l'âme* que sont les *démonstrations*, qu'il confère ainsi à notre espérance de l'universelle communauté des âmes un fondement d'une solidité véritablement éprouvée.

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## II.e

---

### La notion de liberté morale <sup>a</sup>

[Retour à la table des matières](#)

M. BRUNSCHVICG demande s'il n'y aurait pas lieu d'échanger quelques explications sur les conceptions différentes qu'on se fait de la liberté morale.

I. - Il semble qu'il y aurait quelque danger à confondre l'affirmation de la liberté morale et la négation du déterminisme physique. La thèse de la contingence a pu être utilisée dans le développement de la critique scientifique pour maintenir contre une interprétation simpliste du déterminisme la complexité et la spécificité des causes. Mais de la porter à l'absolu, ne serait-ce pas fermer la voie à la liberté morale ? Car la contingence pure, le hiatus en tant que hiatus, et qu'il serait interdit de combler de quelque façon que ce soit, ce serait l'acte dans sa réalité brutale, le fait entièrement arbitraire, sans rapport avec la moralité, puisqu'il serait en dehors de toute qualification et au-dessus de toute appréciation.

II. - Il paraît également dangereux d'unir dans une destinée commune la notion de liberté morale et la psychologie des facultés. Séparer de l'intelligence le sentiment et la volonté, reléguer le déterminisme dans le plan de l'intellectuel, et s'appuyer à je ne sais quoi de mystérieux qui déborderait le cadre de la causalité psychologique et qui manifesterait une spontanéité radicale, serait-ce bien interpréter la liberté dans le sens

---

<sup>a</sup> Séance du 26 février 1903, de la Société française de Philosophie, *Bulletin de la Société...*, 1903, pp. [95]-124.

de notre expérience morale ? Le sentiment de la responsabilité ne croît-il pas avec la conscience claire des raisons qui nous ont déterminé, et le progrès intime d'un être ne se mesure-t-il pas à la lumière qu'il réussit à porter jusqu'aux racines profondes de sa volonté ? Mais en tout cas c'est s'exposer au démenti perpétuel de la psychologie physiologique et de la psychologie sociologique - de la psychologie physiologique qui a pour fonction de retrouver sous l'apparence d'un sentiment immédiat la trace d'une série d'actes volontaires et conscients incorporés par le jeu des habitudes individuelles ou héréditaires - de la psychologie sociologique qui a pour fonction d'expliquer l'affirmation irréfléchi de propositions complexes par l'effort et l'influence d'hommes qui ont réfléchi et qui ont transmis leurs conclusions sous forme d'impératifs.

III. - Ne pourrait-on tenter de concevoir la liberté morale sans rompre ni l'unité de la nature ni l'unité de l'esprit ? Si l'homme ramène le déterminisme de ses actes à la conscience d'un système rationnel, il aura transformé les causes d'origine physiologique ou sociale en des motifs assimilables à son intelligence et susceptibles d'être revendiqués par lui comme appartenant à l'ordre de causalité dont il a à répondre. Et alors la liberté morale pourra lui apparaître, sous sa forme positive : il est possible, en effet, que le système des motifs se modifie au cours de la réflexion sur les motifs et précisément parce que dans cette réflexion entre nécessairement le tout de la raison, la synthèse unificatrice qui est spontanéité infinie. Nous voyons cette liberté naître et se développer à travers un dialogue socratique : un motif donné, qui était jusque-là négligé et secondaire, tel que le devoir de reconnaissance envers une mère, se développe par la force de raison qui lui est inhérente jusqu'à devenir pour l'individu central et fondamental. Nous la trouvons encore en acte lorsque l'idée de la mort se détache tout d'un coup dans la pensée et, par l'infinité des réflexions qu'elle engendre, change l'aspect de tous les autres motifs d'agir et entraîne la transformation totale de l'être, la *conversion*. Nous touchons ainsi du doigt l'origine spirituelle de nos sentiments et de notre volonté ; car nous pouvons les fonder sur un système d'idées qui est irréductible à toute explication d'ordre physiologique et social, puisqu'il enferme en lui son type propre d'intelligibilité, puisque la raison en rend raison et apparaît capable de mesurer le progrès qui s'y est accompli. C'est à cette condition que nous serions autorisés à affirmer en nous la liberté morale.

## DISCUSSION

M. BRUNSCHVICG. - J'ai à expliquer comment j'ai été amené à vous proposer d'examiner la notion de la liberté morale et en même temps j'ai à rétablir la continuité des thèses que j'ai dû dans la note préliminaire détacher en affirmations nettes et séparées. Il ne s'agit pas pour moi d'apporter une doctrine : je m'en tiens à la conception classique de la liberté ; mais il m'a semblé utile de provoquer quelques explications sur cette notion de la liberté qui est au cœur de la philosophie, qui est la condition même de notre action philosophique, parce qu'il me semble que les philosophes ont au moins le devoir de savoir chercher ensemble, et peut-être est-ce le rôle essentiel de notre Société de leur permettre de s'entendre sur la position des problèmes. Or cette entente est relativement facile pour la notion de la liberté ; il suffit, et c'est ce qu'on fait trop rarement, de poser le problème de la liberté pour la liberté même, d'écarter toute préoccupation extérieure, que ce soit le souci de respecter les données de la théologie ou que ce soit la foi superstitieuse en un type de vérité scientifique. Pour concevoir directement la liberté vraie, nous nous appuyons sur une expérience qui nous paraît ne devoir être contestée par personne : le sentiment profond que nous avons de l'unité de notre vie intérieure, le sentiment que nous pensons, que nous agissons avec la totalité de notre être ; et nous nous demandons quelle notion de la liberté va rejoindre la conscience que nous avons nous-mêmes de nous-mêmes.

On peut en premier lieu s'interroger du dehors, en se regardant soi-même du point de vue où la raison se place pour rendre compte des choses extérieures, l'esprit apparaît alors sous la forme d'un système de mécanique. Mais il est bien clair que l'esprit refusera de se reconnaître lui-même dans l'enchaînement de ce déterminisme physique. Que fait-on alors ? On nie le mécanisme par un procédé aussi simpliste que le déterminisme auquel on avait affaire, on le fend d'un coup de hache et on pose des commencements absolus. S'est-on ainsi approché de la liberté morale ? Je ne le crois pas, car le contraire d'une idée physique est encore une idée physique, et c'est pourquoi la négation du déterminisme n'atteint pas l'acte moral. L'action de l'homme, détachée des antécédents qui pouvaient la qualifier, des motifs et des intentions qui lui apportaient sa signification d'acte volontaire, « déracinée », devient une réalité bruta-

le, sans rapport aucun avec notre expérience morale. La contingence affirmée pour elle-même n'a donc rien de commun avec la liberté proprement dite.

Voici une seconde solution : au lieu de rompre le déterminisme dans le plan même du déterminisme, on peut l'accepter tout entier, sous réserve de le limiter. Le déterminisme est un produit superficiel ; l'esprit y reconnaît son oeuvre, mais une oeuvre morte et déjà pétrifiée ; pour se retrouver, il faut qu'il se cherche dans une région plus profonde, où ce qui doit plus tard apparaître à l'intelligence comme résultat est encore attaché à la source vivante et perpétuellement agissante de la production interne. Le déterminisme affleure à la surface de l'esprit, par-dessous est la liberté. Si la liberté est mystérieuse, et mystérieuse par cela même qu'elle est la *vie*, elle se révèle à nous par un contact immédiat, sentiment pour parler avec Pascal ou volonté pour parler avec Schopenhauer. - Mais cette doctrine d'une liberté immédiate, transcendante par rapport à l'intelligence, se heurte au sentiment que l'esprit a lui-même de sa propre vie, et qui est le sentiment de l'unité totale. Elle divise la vie de l'esprit en deux parties hétérogènes, l'une consciente et l'autre inconsciente, et par là elle ne satisfait pas aux données de notre expérience psychologique, ni même, comme je le disais dans ma note, aux données de notre expérience morale. Or, laissant de côté la question de fait, je me demande si cette conception nous fournit une notion positive de la liberté ; je remarque que si elle fait de l'inconscient un absolu c'est précisément parce que, suivant la méthode étroite que l'on a justement reprochée à la vieille psychologie des facultés, elle limite son analyse aux bornes mêmes de la conscience réfléchie. Et si pour ma part je fais appel à la psychologie physiologique et à la psychologie sociologique, c'est qu'elles me paraissent avoir pour fonction de ramener l'inconscient au conscient : l'une retrouve dans le sentiment immédiat l'état-limite d'une habitude dont la volonté réfléchie a pris l'initiative et qui peu à peu, avec le jeu croissant de l'automatisme, a paru s'ensevelir dans le corps ; la seconde montre comment des découvertes intellectuelles, établies par l'effort de la raison créatrice et vérifiées par l'emploi d'une méthode rigoureuse, peuvent se transmettre chez d'autres esprits et y devenir objet d'affirmation immédiate et quasi instinctive ; ainsi des théorèmes de géométrie, énoncés par quelqu'un qui ne se soucierait pas de comprendre les démonstrations, seront récités comme des dogmes et érigés en articles de foi. La croyance immédiate est donc résolue, et grâce à cette solution elle est réintégrée dans la vie spirituelle. La thèse qui se refuse à cette analyse pour subordonner l'intelligence à l'absolu du senti-



ment ou de la volonté ne pénètre pas à l'intérieur de l'esprit, et ne peut nous apporter qu'une conception toute négative - et toute provisoire - de la liberté.

Si je veux arriver à une notion positive de la liberté, il faut que je respecte d'abord cette vérité fondamentale de l'unité de l'esprit. Le déterminisme m'est donné ; je me place à l'intérieur du déterminisme. Comment d'un système d'antécédents et de conséquents peut surgir la liberté dont nous avons besoin pour l'action ? En premier lieu, je puis faire passer le système de l'inconscient au conscient ; j'éclaire de la lumière de la réflexion la chaîne des tendances qui à mon insu m'avaient entraîné. Ainsi je regretterai ce que j'ai fait, en réfléchissant sur les motifs de ma décision et en m'apercevant qu'il y avait un motif qui m'avait échappé ou dont je n'avais pas remarqué l'importance. Or, s'il y a un regret stérile qui n'atteint que mon passé et me laisse en définitive tel que j'étais et tel que je suis, il y a aussi un regret profond et qui peut devenir fécond lorsque, dégagant la valeur d'un motif d'agir, il l'incorpore à mon être moral pour en faire désormais un centre réel de ma volonté ; nous ne sommes plus alors le même qu'autrefois : une fois que nous avons pris une conscience plus claire et plus large de nos motifs d'agir, le système qui jusque-là déterminait notre conduite nous apparaît sous un nouvel aspect, et dès lors il est permis de se demander si effectivement ce système demeure immuable, s'il conduit à une résultante qui ne peut pas ne pas être celle que les antécédents entraînent ou s'il est susceptible de subir une transformation par le seul jeu des forces internes qui le constituent. Tel est le problème décisif qui se pose à nous, et que nous avons à résoudre dans le concret, par l'expérience de notre vie intérieure. Il s'agit de ne plus séparer l'esprit de lui-même pour en faire un objet, mais de le saisir dans son activité spécifique qui est la spontanéité de la raison, et c'est la portée que j'attribue aux exemples dont ma note porte mention. Que l'on suive l'entretien que Socrate a, d'après Xénophon, avec son fils Lamproclès ; un motif d'agir est donné chez Lamproclès, le sentiment de reconnaissance envers sa mère Xantippe, mais il est recouvert par une foule d'autres tendances hostiles ; la réflexion suscitée par la raison interrogative le ramène à la lumière de la conscience, en découvre l'origine, en scrute les conséquences jusqu'à ce que de réflexion en réflexion il apparaisse comme le motif désormais dominant de la conduite morale. Rien n'est changé dans les conditions extérieures ; quelque chose a grandi dans la vie intérieure de l'esprit, et atteste ainsi l'existence d'une liberté en acte. Ou bien, pour préciser mon second exemple, je rappellerai comment Racine nous raconte la conversion de la Mère Angélique qui décide de la destinée de Port-Royal. Elle avait 16 ans et depuis cinq

ans elle était en possession de l'abbaye de Port-Royal, dont elle avait été pourvue à 8 ans : « Un capucin qui était sorti de son couvent par libertinage et qui allait se faire apostat dans les pays étrangers, passant par hasard à Port-Royal, fut prié par l'Abbesse et par les Religieuses de prêcher dans leur église. Il le fit ; et le misérable parla avec tant de force sur le bonheur de la vie religieuse, sur la beauté et sur la sainteté de la règle de saint Benoît que la jeune abbesse en fut vivement émue. » Ce qui me frappe dans cet exemple, c'est la disproportion entre l'insignifiance des circonstances extérieures et la profondeur de la révolution interne. Le prédicateur est un « misérable » ; le sujet du sermon, c'est le texte même des règles qui président à l'institution de l'abbaye ; du dehors il ne s'est produit aucun événement ; les sollicitations extérieures n'ont fait que mettre en jeu une activité interne, et nous pouvons affirmer le caractère spirituel de cette activité, parce qu'elle est capable de rendre raison d'elle-même, parce que nous pouvons mesurer à l'aide d'idées la distance entre ce que nous étions et ce que nous sommes devenus. Sans cette expérience du progrès que l'être accomplit, il n'y a pas de notion positive de la liberté. La Mère Angélique - alors même qu'elle se dénie à elle-même la liberté pour s'apparaître comme un instrument de la grâce divine - est libre à mes yeux parce que je retrouve dans l'intensité et la profondeur de sa méditation la cause intelligible de sa conversion. Le sentiment immédiat ou la volonté immédiate ne peuvent donner que l'illusion du libre arbitre, car il faut s'arrêter à mi-chemin dans l'analyse pour ne pas apercevoir l'habitude incorporée ou l'influence sociale qui en rend compte ; mais la raison est comme le révélateur spécifique de la liberté, parce que l'idée est ce qui rend raison de soi, et qu'ainsi elle est d'un ordre irréductible à l'automatisme du corps ou à l'imitation des croyances. En définitive, si l'esprit est capable de s'emparer du système de mobiles qui semble le déterminer, s'il le résout en idées et se l'assimile, s'il le transforme enfin en se transformant lui-même par le jeu de la spontanéité qui le constitue, la liberté morale devient une réalité.

J'ai reçu des communications de deux membres de la Société qui ne peuvent assister à la séance : M. LALANDE m'aurait demandé « si nous concevons de même la nécessité de séparer l'indétermination de la vraie liberté ». M. BERGSON a bien voulu m'envoyer une lettre fort importante, dont je vais vous donner lecture, quitte à redoubler ainsi les regrets que nous avons tous de son absence :

En ce qui concerne d'abord la première de vos trois thèses, on vous accordera sans doute qu'il ne faut pas confondre l'affirmation de la liberté morale et la négation du déterminisme physique. Car il y a plus dans cette affirmation que dans cette négation. Mais cette négation n'entre-t-elle pas nécessairement dans cette affirmation ? Je ne puis concevoir la liberté en dehors du temps, en dehors de la conscience, en dehors de l'action perçue dans le temps et présentée à la conscience. Or, ceci implique qu'il n'y a pas entre le moment précédent et le moment suivant d'un être conscient (envisagé soit comme corps, soit comme esprit), cette équivalence qui permet de passer mathématiquement de l'un à l'autre. A mon sens, le déterminisme est peut-être radical dans la matière brute ; mais il cède la place à un indéterminisme partiel dès qu'apparaissent la vie et la conscience, deux termes probablement coextensifs l'un à l'autre dans notre univers. Les corps vivants, du plus simple au plus compliqué, sont autant de mécanismes de plus en plus subtils destinés à tourner de mieux en mieux le déterminisme de la matière brute et à insérer une somme croissante de liberté dans le monde. On n'est nullement obligé de croire que, si le déterminisme radical n'est pas partout, il n'est nulle part, et qu'il faille opter entre un déterminisme et un indéterminisme universels. Je ne vois, pour ma part, aucune difficulté à distinguer çà et là dans l'univers des « zones d'indétermination », juste autant qu'il y a d'êtres vivants. En ce sens, la contingence physique n'est jamais une pure négation, je veux dire une simple absence de détermination ; c'est toujours un apport positif, une victoire (d'ailleurs imparfaite et précaire) remportée sur la matière inorganisée par l'organisation.

En ce qui concerne votre second et votre troisième points, on vous accordera sans doute aussi « qu'il est dangereux d'unir dans une destinée commune la notion de liberté morale et la psychologie des facultés, qu'il ne faut pas reléguer le déterminisme dans le plan de l'intellectuel et s'appuyer sur je ne sais quoi de mystérieux qui déborderait le cadre de la causalité psychologique ». - Je suis, pour ma part, entièrement de cet avis. Ou la liberté n'est qu'un vain mot, ou elle est la causalité psychologique elle-même. Mais cette causalité psychologique doit-elle être entendue au sens d'une équivalence entre l'acte et ses antécédents multiples ? Parler ainsi serait se représenter la causalité psychologique et toute causalité en général sur le modèle de la causalité physique, revenir d'une manière détournée à ce déterminisme mathématique universel que nous venons de contester, c'est-à-dire, en somme, nier l'existence d'une causalité proprement psychologique. S'il y a une causalité psychologique réelle, elle doit se distinguer de la causalité physique, et puisque celle-ci implique que rien ne se crée

dans le passage d'un moment au moment suivant, celle-là implique au contraire la création, par l'acte lui-même, de quelque chose qui n'existait pas dans les antécédents. - Vous me direz que cette création est mystérieuse si elle n'est pas exprimable en termes d'idées, que d'ailleurs « nous nous sentons d'autant plus libres que nous avons une conscience plus claire des raisons qui nous ont déterminés ». Et ici encore je serai de votre avis. Mais ces raisons ne nous ont déterminés qu'au moment où elles sont devenues déterminantes, c'est-à-dire au moment où l'acte était virtuellement accompli, et la création dont je parle est tout entière dans le progrès par lequel ces raisons sont devenues déterminantes. - Vous me direz que ce progrès doit avoir lui-même une raison. Et je vous l'accorderai encore. Seulement, si cette raison est de même nature que les raisons qu'elle a rendues déterminantes, il faudra la comprendre au nombre de celles-ci et chercher une nouvelle raison au progrès de ces raisons, et ainsi de suite à l'infini. La vérité est que le progrès qui a rendu les raisons déterminantes est un progrès de la personnalité entière envisagée comme indivisible et une. Ou plutôt, la vérité est que ces raisons, et les raisons qui les ont rendues déterminantes, et tous nos états psychologiques en général, idées ou sentiments, ne sont qu'autant de vues prises du dehors (par notre conscience elle-même, d'ailleurs) sur cette unité mouvante de notre personne qui est ici la réalité vraiment agissante. Ce sont des vues prises par la conscience quand elle analyse. Plus l'analyse se poursuivra, plus on trouvera de raisons ; et on en trouvera à l'infini, cette infinité exprimant précisément l'impossibilité de constituer une réalité une avec une multiplicité de vues prises du dehors sur elle. En agissant, nous avons l'intuition de notre liberté créatrice ; mais c'est en vain qu'on prétendrait faire tenir cette liberté dans tels ou tels états que la conscience détache du tout simple par une série de vues schématiques prises du dehors sur l'unité (mobile) de l'ensemble. Pour employer votre expression, je dirai que c'est dans le « plan » de l'intuition qu'il faut chercher la liberté, et qu'en dehors de ce plan on sera dans la région de l'analyse, laquelle ne pourra jamais présenter sous le nom de liberté qu'une nécessité plus ou moins déguisée. Vous parlez d'une conception de la liberté qui séparerait de l'intelligence la volonté et le sentiment, et reléguerait le déterminisme dans le plan de l'intellectuel. Je ne sais pas au juste qui soutient cette thèse ; en tout cas elle n'a jamais été la mienne. J'oppose la liberté à la nécessité non pas comme le sentiment ou la volonté à l'intelligence, mais comme l'intuition à l'analyse, comme l'unité réelle, vécue et perçue du dedans, à la multiplicité des vues qu'on peut prendre sur elle, comme « l'immédiatement saisi » par la conscience au médiatement et plus ou moins symboliquement représenté.

M. RAUH. - M. Brunschvicg a dit qu'on ne posait pas assez la question de la liberté pour elle-même. Cela est vrai, mais il me semble qu'on pourrait lui faire le même reproche. C'est ne pas poser le problème de la liberté que de réfuter le déterminisme. Ce n'est pas davantage le poser que de définir la liberté par la spontanéité intellectuelle. Entre la contingence et une spontanéité intellectuelle conçue à la manière de Spinoza, se meut la vraie liberté, le libre arbitre dont Kant d'une part, Maine de Biran et M. Bergson de l'autre, ont essayé de dégager la notion spécifique. Kant identifie la liberté (une au moins des formes de liberté, car il y en a plusieurs dans Kant, et peut-être faudrait-il, si l'on faisait oeuvre d'historien, distinguer ici les époques), la raison libre, autonome, contrainte par elle-même, *durch sich selbst gezwungen*, à la raison individuelle prenant conscience de la loi qui s'impose à elle et à laquelle elle peut ou non consentir. Maine de Biran et M. Bergson saisissent la liberté à une étape en quelque sorte inférieure de l'action, dans le sentiment de l'effort (Maine de Biran), de la tension consciente d'elle-même dans la pure durée (M. Bergson). Ce qu'il y a de commun à Kant, à Maine de Biran et à M. Bergson, c'est que pour les uns et les autres la liberté, en somme, est saisie immédiatement soit comme la conscience d'une raison agissante, soit comme la conscience d'une *action - sans plus*.

Je crois que l'on peut s'inspirer de Kant pour poser l'hypothèse de la liberté en termes psychologiques et positifs. Je crois que cette conception - que l'on peut appeler kantienne - de la liberté peut rejoindre la conception de Maine de Biran et de M. Bergson.

Il faut tout d'abord, quand on pose le problème de la liberté, se dégager de toute théorie sur la nature et la raison et étudier la croyance à la liberté dans son action, dans sa vie. Je crois à la liberté, et cette croyance est irrésistible. Or, l'irrésistibilité de la croyance est le seul critère que nous ayons de la vérité. Si je crois à l'existence des lois dans la nature, ce n'est pas que je saisisse - Hume et Kant l'ont montré - entre le fait A et le fait B je ne sais quel lien substantiel, transitif, que j'assiste en quelque sorte à la création de B par A. C'est que je ne puis m'empêcher de croire à cette relation. La certitude consiste donc ici et ne peut consister que dans un certain état intérieur, irrésistible. Or, si j'accepte ce critère, s'il n'en est pas d'autre concevable quand il s'agit de vérités objectives, je ne vois pas pourquoi je refuserais d'appliquer le même critère quand il s'agit d'une certitude morale intérieure. Je ne puis m'empêcher de croire à la liberté, quand j'agis : cette croyance est aussi certaine que la croyance à une loi

de la nature qui s'impose à moi, quand je contemple les choses. Mais il ne suffit pas d'opposer cette croyance comme un fait immobile à un autre fait également immobile, la nature. Ainsi procédait Kant, pur logicien, représentant d'une philosophie encore conceptuelle et statique. Il faut, au contraire, replacer la croyance à la liberté dans la vie et dans l'univers et en étudier les relations mouvantes avec les choses.

Que veut dire un homme raisonnable, quand il dit qu'il croit à la liberté ? Il affirme l'efficacité de ses affirmations, comme telles. Je veux, mouvoir mon bras, je le meus ; je suis libre de le mouvoir. Cela signifie que l'affirmation du mouvement de mon bras suffit à le mouvoir. Dans quel cas affirmé-je l'efficacité de cette affirmation ? Supposons que je ne puisse mouvoir mon bras, une fois, deux fois, très souvent. Je renoncerais peut-être à ma croyance ; je me déclarerais impuissant à le mouvoir. Pas nécessairement cependant. Il peut persister en moi une foi dans ma liberté qui résiste aux démentis de l'expérience. Mais je ne me bornerai pas à constater cette foi. Je rechercherai ce que j'ai fait dans le passé. Je me demanderai aussi : « Qu'est-ce que les autres hommes sont capables de faire ? » En définitive la confiance que j'ai dans le pouvoir de ma liberté est pour ainsi dire le résultat d'une enquête qui porte à la fois sur ce que je sens, et ce que je crois pouvoir. Je n'accepte pas telle quelle la foi dans ma liberté. Je la confronte avec mon expérience, et j'aboutis à une croyance qui ne se règle exclusivement ni sur l'expérience des résultats, ni sur la conscience de mon pouvoir, qui est un compromis entre l'une et l'autre. Cette croyance est la croyance rationnelle en la liberté.

Mais nous avons négligé un élément de ma foi. Si on ne pouvait opposer à l'expérience de l'impuissance humaine que la conscience de mon pouvoir, cette conscience risquerait de se réduire à rien, si grandes sont la faiblesse des hommes et la force des choses. Mais si l'individu qui meut son bras le meut pour un idéal ou par devoir, cet idéal ou la conscience de mon devoir fournissent à sa foi un aliment. La croyance au devoir donne le pouvoir d'agir. Kant a raison en ce sens : la croyance à la liberté risque de rester purement possible, de demeurer hésitante, si en face de la nature qui l'écrase, elle ne trouve dans l'idéal une nouvelle raison d'agir qui la soutienne, et la ravive. C'est là une transposition psychologique de la doctrine de la grâce. La croyance à la liberté est donc une affirmation d'une nature spéciale, à définir, à observer pour elle-même, dans ses relations avec l'expérience, avec l'idéal. Elle se meut entre mon affirmation de l'idéal et mon affirmation du déterminisme naturel. On peut dire que ces deux affirmations sont l'une et l'autre, du moins sous leur rapport pratique à la

liberté, les affirmations d'une nécessité. La liberté se détache sur le fond d'une double nécessité, la nécessité morale ou idéale, la nécessité physique. On pourrait même dire triple nécessité, car la conscience de la liberté n'est qu'un élément d'appréciation pour le jugement rationnel sur la liberté.

La croyance rationnelle à la liberté est un jugement sur l'efficacité possible d'une affirmation donnée ; jugement qui se fonde à la fois sur la conscience même de cette efficacité, sur l'expérience constatée soit dans l'individu, soit dans l'espèce de ses résultats et aussi sur la conscience de l'idéal qui inspire ou impose telle action. A la suite de ce jugement, je prononce : voilà ce que je peux. Ainsi procédons-nous, quand nous jugeons un coupable. Dans certains cas, un médecin aliéniste déclarera qu'il aurait pu prédire, étant données ses tares mentales, le crime d'un individu comme on fait d'une maladie. Mais dans d'autres, il se demandera si le coupable n'avait pas manifesté l'existence en lui d'une conscience morale lui permettant de lutter contre la nature. Après confrontation de ces deux éléments : la tare nerveuse, le degré de la conscience morale, il prononce sur le degré de responsabilité du coupable. Il dit : Voilà ce que cet homme aurait pu. Kant opposait brutalement la conscience d'une volonté intemporelle à la nature. L'affirmation de notre liberté est le résultat d'une enquête, d'une épreuve. L'affirmation rationnelle de ma liberté est un compromis, un résidu.

Telle est l'interprétation positive et psychologique que l'on peut donner de la conception kantienne de la liberté. Voici comment je rejoindrais à celle-ci la conception biranienne et bergsonienne. Mon esprit, mon corps, mon être tout entier est fait de tensions élémentaires. Maine de Biran a montré comment, dans toute contraction musculaire volontaire, il entre la conscience d'une spontanéité interne ; M. Bergson a donné de cette spontanéité interne, saisie dans la durée pure, une notion plus dépouillée de tout mélange physiologique, plus psychologique. Or, l'affirmation que je puis mouvoir mon bras, n'est-elle pas comme l'intégration de consciences différentielles, de tensions infinitésimales ? Et il en serait ainsi de toute affirmation globale et consciente d'une liberté. Une foi quelconque est faite de fois élémentaires exprimées par des actions particulières avant qu'elle se concentre, se formule. Cette conception n'est pas si étrangère qu'on le croit ordinairement à Kant, car on oublie que la cause est pour Kant une force intérieure motrice. Cette idée est développée dans *Les principes métaphysiques de la nature* et surtout dans *l'Uebergang*. Malgré les différences profondes qui les séparent et sur lesquelles je ne puis insister ici, le rapprochement de Kant et de Maine de Biran serait en un sens justifiable historiquement.

De l'analyse qui précède peut se dégager une vue générale de l'esprit. La fonction de la liberté nous apparaît comme une espèce d'une catégorie plus générale, qui est celle de l'efficacité, de la productivité de toute idée, de tout état de conscience. Cet état de conscience qui situe les autres et qu'on appelle la raison est comme tous les autres à double face, il est conscience d'une contrainte, connaissance ; il est conscience aussi d'un pouvoir, d'une efficacité. Les idées élémentaires qui composent la vie de l'esprit sont, elles aussi, chacune conscience de nécessité, et conscience de productivité. Toutes les choses sont des efficacités en elles-mêmes, et des nécessités, si on les considère dans leurs relations avec autre chose. Toutes les efficacités se détachent sur un fond de nécessité. Je tiens compte dans l'affirmation de ma liberté et de ses effets, et de la conscience que j'en ai, et de l'idéal qui l'anime. La croyance en la liberté est une conclusion de tout cela. Mais la croyance en la liberté d'une pensée plus ou moins systématique est faite d'actions plus ou moins élémentaires, qu'elle intègre. Et ainsi l'action de la pensée rejoint celle de la nature.

M. DARLU. - Je voudrais demander à M. Rauh comment il différencie deux choses qu'il me paraît nécessaire de distinguer et qui semblent confondues dans son exposition : le sentiment de l'effort et la liberté proprement dite.

M. BRUNSCHVICG. - Je demande à insister à mon tour sur ce point ; car il permettra de trancher la question de méthode que M. Rauh a soulevée. J'avoue que je crois avoir été plus fidèle que lui à la méthode que j'ai préconisée ; je me suis scrupuleusement conformé à la règle si précieuse que Kant nous a donnée : il faut se garder d'aller du possible au réel ; nous n'avons le droit de conclure à la possibilité que par la réalité même. C'est pourquoi j'ai été directement chercher la liberté là où elle m'apparaissait comme réelle, tandis que le sentiment de l'effort, les tensions élémentaires que vous invoquez sont à mes yeux tout au plus le schème abstrait de la liberté. Vous posez l'efficacité de l'affirmation : je la pose avec vous ; mais je refuse d'y voir la liberté, car cette efficacité n'intéresse l'homme qu'à titre de force physique placée en face des autres forces de la nature. Or il s'agit, dans le problème de la liberté, non de l'efficacité physique, mais de la nature intrinsèque de l'affirmation. Quelle est la valeur, quelle est la signification de cette affirmation par rapport à moi-même considéré comme la totalité de ma vie passée ? C'est ici seulement que se pose le vrai problème,



et je m'y rencontre avec vous ; mais je demande à préciser, car l'idéal en tant qu'idéal ne me rendrait pas libre ; l'idéal c'est ce que j'entrevois, et s'il devait demeurer perpétuellement en moi à l'état de pure imagination ou à l'état de simple velléité, ce serait la marque même de mon impuissance et de mon esclavage. Je ne saurais donc si l'idéal est effectivement capable de me libérer qu'à une condition : c'est de l'avoir réalisé. Voilà pourquoi il fallait selon moi prendre comme point de départ cette réalisation parfaite pour redescendre, si on y tient, aux degrés élémentaires, aux possibilités de plus en plus vagues de liberté. Je n'insisterai pas sur les arguments historiques qu'on pourrait faire valoir en faveur de ma thèse : par exemple cette notion de tension élémentaire dont vous faites la racine de la liberté, elle est commune aux Stoïciens et à Schopenhauer ; or elle y conduit à deux conceptions de la liberté qui sont contradictoires entre elles, précisément à ces deux notions que les deux derniers paragraphes de ma note avaient pour objet de distinguer. Je ne puis donc croire qu'on ait défini l'idée de liberté réelle, tant qu'on s'en est tenu à une notion indéterminée qui peut servir également de base à l'affirmation d'une volonté mystérieuse transcendante à la raison, et en définitive d'essence matérielle, telle que le vouloir-vivre de Schopenhauer, ou bien à la notion d'une liberté qui est la transparence de l'esprit pour lui-même, la pleine intelligibilité de soi et la domination de la raison sur l'être tout entier. Je voudrais seulement citer cette formule de Leibniz : « La plus claire idée que nous ayons de la puissance active nous vient de l'esprit. » On accuse les rationalistes de méconnaître l'activité ; mais précisément nous ne sommes rationalistes ou même intellectualistes que parce que nous voulons saisir l'activité sous sa forme la plus pure et la plus profonde. L'infra-psychologique est le rudiment, le schème de l'activité vraie ; le biologique, sous l'aspect où il serait irréductible au mécanisme physique, doit s'éclairer à la lumière du psychologique. Subordonner la psychologie à des notions d'ordre biologique, ce serait la faire descendre dans la nuit.

M. RAUH. - À M. Brunschvicg, je répondrai que je ne suis pas resté dans un plan inférieur de l'esprit, mais il y a deux formes d'esprit ou de raison : la raison contrainte et la raison qui se pose comme créatrice. Il y a entre la nature et la raison, au sens de Spinoza, une notion intermédiaire que j'étudie, celle de la raison pratique, efficace. M. Brunschvicg a montré ce que c'est que la raison triomphante, mais il n'a pas analysé la raison militante. A M. Darlu, je répondrai que j'admets sans doute entre la raison créatrice et la fonction de productivité en général une différence, et même radicale,

car on ne peut passer sans une sorte de crise de ces pensées infinitésimales à la pensée qui les formule. Mais cela n'empêche pas l'analogie à un certain point de vue. Qu'est-ce que la raison par rapport aux autres états psychologiques ? Être raisonnable c'est avoir sur la vie consciente une vue d'ensemble. La raison, c'est la pensée qui situe les autres. Une pensée particulière, une idée élémentaire, c'est l'élément infinitésimal en quelque sorte de cette pensée qui *situe*, et qui intègre ces éléments infinitésimaux. Pensée qui situe, d'une part, pensée infinitésimale de l'autre : telle est la différence entre une idée et la raison. La fonction de productivité appartient à toute idée ; la liberté est la propriété de la pensée qui situe. Ce qui nous sépare c'est que je me borne à analyser psychologiquement la croyance à la liberté, tandis que vous cherchez de la question je ne sais quelle solution radicale que je ne vois pas bien. Je suis la marche, l'évolution de l'esprit créateur et rien autre chose. Je conçois une psychologie de la liberté et des progrès possibles de cette psychologie.

M. BRUNSCHVICG. - En effet, le triomphe de la raison me met seul en état d'affirmer qu'il y a eu progrès de la raison. En d'autres termes, je persiste à distinguer deux questions qui me semblent porter sur deux objets tout différents. En premier lieu l'homme est-il capable de développer en lui une puissance d'énergie qui augmente sa capacité d'action par rapport aux autres êtres de la nature ? En second lieu, cette énergie qui grandit en lui est-elle autre chose que la résultante d'un système mécanique, puise-t-elle quelque indépendance dans la spontanéité infinie qui est intérieure à l'être ? Tant que je ne fais pas appel à la raison, je puis répondre à la première question seulement et je n'affirme qu'une liberté physique ; avec la raison seule, j'ai une qualité de liberté, et j'affirme la liberté morale.

M. LE ROY. - Les thèses de M. Brunschvicg sur la liberté morale, ou du moins quelques-unes d'entre elles, notamment celles qui portent les numéros I et II, semblent dirigées contre une doctrine que j'ai défendue dans plusieurs articles récents. Je voudrais fournir à cet égard de brèves explications.

Conformément aux termes de la Note communiquée par M. Brunschvicg, il ne s'agit que d'un échange de vues, non d'une solution proprement dite qu'il serait impossible de donner en si peu de mots à un problème si complexe. Bref, nous ne discutons

que sur un énoncé, sur la manière de poser une question. C'est ce qui excusera la brièveté de mes remarques, ainsi que leurs lacunes trop visibles.

En premier lieu, je me hâte de déclarer que je suis tout à fait d'accord avec M. Brunschvicg pour proclamer l'erreur qu'il y aurait à confondre l'affirmation de la liberté morale et la négation du déterminisme physique. Cette affirmation contient en effet beaucoup plus que cette négation. Mais les deux problèmes sont pourtant connexes. Considérons les lois de la nature, telles que la science nous les révèle. Je les juge contingentes, parce qu'on aurait pu les établir autrement qu'on ne l'a fait, parce qu'elles sont l'oeuvre de la liberté humaine. De cette contingence, j'ai donné deux preuves principales. D'abord, pour faire apparaître une loi précise, il faut préparer un milieu, disposer des circonstances, définir des conditions, choisir une attitude. Et puis, la loi faite, on ne peut en assurer l'exécution rigoureuse, on ne peut en affirmer l'universalité et la nécessité que par une ruse qui la tourne en définition. Deux conséquences découlent de cette critique : 1° Un déterminisme n'est pas donné tout construit d'avance dans la nature ; 2° Le déterminisme que nous élaborons n'est pas une forme inévitable, essentiellement unique, imposée *a priori* par la structure de notre esprit. Sans doute ce déterminisme n'est pas non plus l'oeuvre de notre pur caprice ; plusieurs déterminismes différents sont possibles, mais non pas des déterminismes quelconques. Bref, il y a, *mutatis mutandis*, entre la vérité métaphysique et le déterminisme que la science établit, une relation analogue à celle que M. Bergson affirme entre un état psychologique et son substrat cérébral ; avec cette différence toutefois que, si le déterminisme ne retient de la vérité que la partie jouable par le geste ou le discours, s'il n'en exprime que le schéma moteur et les articulations logiques c'est du côté du déterminisme qu'on trouve ici une indétermination partielle, plusieurs déterminismes incompatibles pouvant remplir le même rôle par rapport à la vérité profonde. En d'autres termes, la raison et le sens commun interviennent pour limiter l'arbitraire de nos décrets, l'artifice de nos manuels opératoires. Mais sens commun et raison sont eux-mêmes des résultats de notre action libre : action de la race, il est vrai, plutôt que de l'individu, liberté de l'esprit plutôt que *des* esprits. Dans ces conditions, que nous apprend la critique des sciences au sujet de la liberté morale ? Elle prépare une solution affirmative du problème. D'abord cette critique ruine le plus ferme appui de l'hypothèse déterministe, en ruinant la conception réaliste comme la conception étroitement mathématique de la science. Puis elle montre, dans le déterminisme des lois naturelles, une oeuvre de l'esprit qui témoigne de son auteur à sa manière : il y a cercle vi-

cieux, dit-elle, à conclure au nom de la science contre la liberté de l'esprit, puisque l'établissement même de la science postule la liberté de l'esprit. La même critique suggère encore le rôle primordial et fondamental de l'esprit que rien d'extérieur ne saurait limiter invinciblement si la matière même est son oeuvre. Enfin elle écarte décidément toute objection de principe à la thèse de la liberté et rend ainsi une force singulière à l'argument psychologique et moral qui seul peut avoir le dernier mot dans la question. Quant à croire que cette doctrine de la contingence revient à supposer l'existence de trous dans le tissu des lois : nullement. Admettre que la nature ne peut être indéterminée que par un vide mesurable dans un déterminisme réel, c'est une hypothèse que je rejette absolument, parce qu'elle procède encore d'un esprit réaliste qui détermine et réifie l'indétermination elle-même. La vérité, c'est que plus nous réussissons à élargir et à détendre les mailles du déterminisme en retirant l'apport de l'esprit qui les nouait, plus la réalité et l'actualité des choses tendent aussi à s'évanouir *pari passu*. À la limite, l'indétermination est complète, je le veux bien ; mais aussi la nature entière est rentrée dans le pur virtuel.

Passons maintenant à un autre point. Ai-je fait la notion de liberté morale solidaire d'une psychologie qui dissocierait l'âme, qui morcellerait l'esprit en facultés radicalement distinctes ? Ai-je opposé l'intelligence au sentiment et à la volonté pour accorder le primat à ceux-ci ? Ai-je invoqué la transcendance de l'action pour y placer dans la nuit et le mystère le fondement de notre vie intérieure ? Non pas. L'action, telle que je la conçois, n'est pas aveugle, obscure, hétérogène à la pensée, indépendante de l'intelligence. L'action, pour moi, c'est la vie totale de l'esprit dans sa richesse concrète, vie qui implique évidemment tout le spectre rationnel - entendement, raison pure, pensée créatrice - mais qui le déborde aussi. Si je fais ainsi l'unité du moi autour de l'idée d'action, c'est pour exprimer ce fait que la lumière même qui nous guide est notre oeuvre, une oeuvre lentement accomplie et toujours inachevée, une oeuvre qui se modifie sans cesse, bien loin de rester éternelle et immuable dans un absolu a priori. J'évite peut-être de cette manière les inconvénients du mot pensée ou raison qui tend toujours par une pente fatale à nous incliner vers un intellectualisme rigide uniquement attentif au corps de la raison ou de la pensée, je veux dire au discours. D'ailleurs, en choisissant ce terme d'action dont on n'use pas d'habitude pour désigner une faculté, je voudrais faire entendre que je ne songe pas du tout à soutenir une philosophie de la volonté ou du sentiment en face de cette philosophie de l'intelligence qu'on professe trop souvent et que je déclare trop étroite justement parce qu'elle n'envisage

pas à plein notre richesse intérieure. Car voici ce qu'il faut bien comprendre. Du point de vue de l'intelligence pure, l'action est transcendante ; mais par contre l'intelligence est immanente à l'action. Pourquoi toute continuité serait-elle réversible ? Pascal disait : « Il y a trois moyens de croire : la raison, la coutume, l'inspiration » ; et il posait la transcendance radicale de chacun des trois ordres par rapport à l'ordre intérieur. De tous les corps et esprits, on ne peut tirer le moindre mouvement de charité. Oui ; mais avec de la charité, par diminution, en jetant des ombres, on peut faire de l'intelligence ; et avec de l'esprit on fait de la matière. Eh bien ! c'est ici la même chose. Avec de l'intelligence on ne fait pas de l'action ; mais la réciproque a lieu, et la pensée pure m'apparaît en définitive comme de l'action affaiblie, de l'action éparpillée et détendue. Dans ces conditions, que devient la liberté ? C'est la réalité fondamentale et première, en fonction de laquelle toute autre réalité s'exprime et s'explique. Dire que nous sommes libres, c'est dire que rien d'extérieur à l'action même de l'esprit ne saurait expliquer cette action, que celle-ci ne dépend au fond que de soi, qu'en dernière analyse elle est à la racine de l'être. La notion de liberté n'est donc pas de celles qu'on puisse tenter d'éclaircir à la lumière d'autres notions : c'est le contraire qui est le fécond et le vrai. On ne peut avoir de la liberté qu'une intuition inexprimable, celle que le retour à la conscience directe du moi évoque au sein de la durée en dehors de tout symbolisme spatial. Mais cette intuition inexprimable peut devenir graduellement intelligible : par l'usage même qu'on en fait avec profit dans l'explication de la réalité, par l'habitude qu'on prend peu à peu de la voir éclairer l'ensemble des autres idées. Et surtout la liberté peut être de mieux en mieux connue par l'effort accompli pour la réaliser en la dégageant des limites que lui ont suscitées l'exercice de la vie *corporelle* et la recherche du discours rigoureux. Sans doute on n'aboutit à ce résultat que par une critique, non par un simple sentiment *immédiat*, mais par une critique en action, non par une pure critique en pensée, *et* par une critique dont le critère est à chaque instant un contact avec l'immédiat. En somme, le problème de la liberté, comme celui de l'être en soi, a un caractère essentiellement moral ; on ne saisit à plein la liberté que par l'effort même de libération, comme on ne saisit la réalité que par l'effort de réalisation, la vérité que par l'effort de vérification ; dans tous les domaines et tous les ordres, la liberté c'est l'invention. Être ou n'être pas déterministe, j'y vois plutôt un devoir qu'une froide nécessité intellectuelle ; l'un *ou* l'autre est possible, bien que l'un seulement soit permis ; et en tout cas, à mes yeux, c'est librement qu'on devient déterministe, par un abandon de fait qui ne prévaut point contre le droit.

Quel est donc le vrai problème de la liberté ? A peu près l'inverse de ce que semble dire l'énoncé classique. Il faut renverser les positions traditionnelles. On part généralement d'un fond de nécessité regardé comme primitif. Puis on s'efforce d'établir la liberté à titre d'exception. Je crois que c'est là une grave erreur de méthode. Voyons mieux les choses. La liberté de l'individu est rare et limitée. Comment se fait cette limitation ? Quelle chute originelle a fait ainsi déchoir l'esprit ? Voilà ce qu'il faut chercher. Ce qui n'empêchera pas ensuite d'examiner par quelle dialectique d'actions et de pensées l'esprit individuel peut redevenir vraiment esprit en reconquérant sa liberté perdue. Mais il reste qu'il faut partir de la liberté comme du fait premier et que c'est, au contraire, l'existence du déterminisme et de la nécessité qui a besoin d'explication.

M. BRUNSCHVICG. - La seconde thèse de ma note se référait à une direction de pensée que représentent, comme je le disais, Schopenhauer et Pascal. Encore faudrait-il distinguer pour Pascal : car, tant qu'on s'en tient aux conditions humaines de la pensée, il est impossible de trouver un critérium qui discerne entre la chimère de l'imagination et la transcendance du sentiment ; Dieu seul (et c'est le fond du jansénisme) est capable de ce discernement. Aussi après avoir dit que « tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment », il ajoute immédiatement : « La fantaisie est semblable et contraire au sentiment, de sorte qu'on ne peut distinguer entre ces contraires. L'un dit que mon sentiment est fantaisie, l'autre que sa fantaisie est sentiment. » Il faut donc bien remarquer que pour Pascal, si l'on interprète strictement sa pensée, la philosophie du sentiment est aussi fautive que la religion du sentiment est vraie. En ce sens je pourrai m'autoriser de Pascal pour écarter toute tentative d'affirmer du point de vue purement humain la valeur absolue du sentiment immédiat. Et voilà pourquoi pour ma part je m'adresse à la raison afin de m'assurer de la réalité de la liberté, et pourquoi aussi la contingence m'apparaît comme une négation de la liberté morale, étant une limite à la législation de la raison, un échec à l'esprit. M. Le Roy vient de nous exposer une conception toute différente de la liberté ; or j'ai été très frappé, en écoutant l'exposé de M. Le ROY, de constater qu'il y emploie, pour établir la réalité de la liberté, une méthode exactement symétrique, de celle dont il avait usé dans sa théorie, de la science. La liberté est d'abord posée par un décret verbal ; nous affirmons la liberté, pour affirmer que nous voulons la liberté. Puis ce décret verbal devient le point de départ d'une habitude pratique ; nous ne savons pas ce que c'est que la liberté

affirmée, mais nous serons en mesure d'éclaircir cette notion, ou plutôt nous ne nous soucierons plus de l'éclaircir, quand nous l'aurons réalisée en acte. Mais ce même procédé qui vaut selon M. Le Roy pour dénoncer l'illusion de la vérité scientifique, comment ne vaudrait-il pas contre la croyance à la liberté immédiate ? En d'autres termes, M. Le Roy a une psychologie toute négative de l'inconscient ; le rationalisme seul peut faire une psychologie positive de l'inconscient, c'est-à-dire qu'il peut seul montrer la nature spirituelle de cette activité inconsciente qui est à la source de toute invention scientifique et de tout progrès moral, parce que grâce à l'analyse réflexive et la vérification méthodique il le résout en ce qui est spécifiquement spirituel, c'est-à-dire en lumière intelligible.

M. LE ROY. - Si j'ai bien compris l'objection de M. Brunschvicg, elle consiste en ceci. Nous sommes d'accord l'un et l'autre avec tous les philosophes pour affirmer dans l'esprit une région obscure : l'inconscient ; cela posé, selon M. Brunschvicg, je placerais la liberté dans cette région profonde, reléguant le déterminisme à la surface claire. Mais alors, me demande-t-il, comment puis-je savoir que cette liberté ne se réduit pas à l'ignorance où je puis du déterminisme réel ? Comment puis-je être assuré que cette prétendue action autonome n'est pas tout simplement du biologique et du social passivement subis ? Ma réponse sera très courte. Avant de citer l'argument psychologique et moral comme seul capable de fournir une preuve positive de la liberté, je parlais tout à l'heure d'un autre argument tiré de la critique des sciences. Que nous dit ce dernier argument ? Il nous montre les lois naturelles - lois physiques ou biologiques, lois de la raison ou de la société - comme n'existant que dans et par la liberté de l'esprit. Cette conclusion vaut d'ailleurs contre tout déterminisme discursif, quel qu'il soit. Si donc l'inconscient dont on parle était en soi réductible à du biologique et à du social, cela ne serait en tout cas que par une théorie réductrice à la base de laquelle se retrouverait encore forcément le postulat de notre liberté. Ainsi l'objection de l'inconscient ne peut pas m'être posée, à moins que l'on ne méconnaisse mon premier argument. La fonction de celui-ci consiste justement à écarter par avance toute possibilité d'une objection semblable, toute possibilité d'une hypothèse matérialiste. Sans doute, je le répète, il faut toujours une expérience morale pour établir positivement l'intuition de la liberté ; mais l'examen critique des sciences prépare les conclusions de cette expérience morale en nous interdisant toute interprétation des faits par réduction à l'inférieur.

M. BRUNSCHVICG. - Je ne voudrais pas reprendre la série de questions que soulève ce second argument ; je me bornerai à faire remarquer que je n'assimile point ces deux expressions : oeuvre arbitraire et oeuvre de l'esprit, car pourquoi l'arbitraire serait-il l'oeuvre de l'esprit plutôt que de la matière, ou de quoi que ce soit qu'on imagine ? Vous n'avez le droit d'affirmer une oeuvre de l'esprit que si l'esprit est défini comme puissance de législation : et alors tout ce qui mettrait en échec l'unité de la nature compromettrait par là même l'autonomie de l'esprit <sup>a</sup>.

---

<sup>a</sup> La fin de la discussion (*Bulletin*...., pp. 115-124) ne renferme plus d'interventions de M. Brunschvicg.



Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## II

---

# Notes bibliographiques

[Retour à la table des matières](#)

Sur les fonctions de la raison, outre les textes indiqués plus haut à propos du Rationalisme, voir *Héritage de mots, héritage d'idées*, eh. I. Voir aussi l'Appendice n° II. Sur l'opposition « Intelligence et intuition », voir l'article qui porte ce titre dans *Pre-mière Semaine médicale internationale en Suisse*, Bâle, 1936, pp. [62]-74.

Pour Histoire et philosophie, voir Philosophy and History, dans *Essays presented to Ernst Cassirer*, édit. by R. KLIBANSKY, Oxford, 1936, pp [27]-34. Le texte français est publié dans les *Annales de l'Université de Paris*, 23e année, n° 2, avril-juin 1953, pp. [203]-211. Voir *De la vraie et de la fausse conversion*, ch. I.

Sur Les rapports de la conscience intellectuelle et de la conscience morale, cf. *Le progrès de la conscience...*, 2e éd., liv. VIII, ch. XXII, sections 1 et 2 ; plus spécialement sur Vie intérieure et vie spirituelle, les 330-332.

Voici quelques références sur le problème moral :

La morale et les philosophies de la volonté et du sentiment, cf. *Idéalisme contemporain*, De quelques préjugés contre la philosophie. Sur le jugement pratique, cf. *Modalité du jugement*, ch. V, remarques préliminaires et § IX.

Sur la vie morale, *Modalité du jugement*, ch. V, remarques finales ; Introduction à *la vie de l'esprit*, ch. IV (sur la liberté morale, voir les sections II-III de ce chapitre) ; *De la connaissance de soi*, ch. IX ; on pourra consulter également une conférence assez peu connue : L'ordre des joies, dans BELOT, BERNÈS, BRUNSCHVICG, etc., *Morale sociale*, Alcan, 1899, pp. [215]-230.

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

# III

[Retour à la table des matières](#)

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## III.a

---

### Sur la philosophie d'Ernest Renan <sup>a</sup>

[Retour à la table des matières](#)

Ernest Renan a été dans notre siècle l'écrivain unique né pour refléter dans son oeuvre la pensée de son temps et pour accentuer, en l'exprimant, les traits essentiels et parfois disparates qui la distinguent. Peut-être tiendra-t-il par là, dans l'histoire de la littérature en France, une place comparable à celle de Pascal ou de Rousseau. Comme eux, il n'a point connu d'abord la vérité qui devait l'éclairer ; pour entendre la parole libératrice, il a dû la créer par l'effort de sa propre réflexion ; ces crises douloureuses, en même temps qu'elles révèlent à l'esprit qui les traverse le mal dont son époque souffre obscurément avec lui, et lui en font mesurer toute la profondeur, marquent d'une empreinte durable chaque pensée, et communiquent au style cette originalité d'expression, cette puissance de pénétration qui font le génie proprement littéraire.

Renan n'est pas un philosophe, il n'a pas voulu l'être, il lui eût répugné d'être considéré comme tel. En homme qui ne voulait être ni dupe ni prisonnier de rien, même de la vérité, il se défiait surtout de la philosophie, non par dédain des problèmes philosophiques, qu'il a traités presque tous et auxquels il revenait sans cesse ; mais en pareille matière il apportait une méthode qu'il a distinguée lui-même de la

---

<sup>a</sup> Cet article a paru dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1893, n° 1, pp. [86]-97.

méthode philosophique, il aimait l'approximation pour l'approximation ; peu s'en faut qu'il n'en ait fait la condition à la fois nécessaire pour bien penser, parce qu'elle laisse l'esprit libre de se mouvoir, libre de se dédire, et nécessaire pour *bien dire*, parce qu'elle donne au style l'aisance et la grâce de ce qui est vague et flottant ; or ce n'est pas ainsi que se forment les systèmes. Pourtant Renan avait commencé par avoir un système, et il a dit un jour que vivre sans un système sur les choses ce n'est pas vivre une vie d'homme. Bien qu'il n'eût point publié l'ouvrage qui en contient l'exposition, de peur, explique-t-il, de choquer les gens de goût, c'est cet ouvrage qu'il convient d'étudier tout d'abord, parce qu'il renferme, sous leur forme la plus ferme et la plus profonde aussi, quelques-unes des conceptions qu'il devait développer dans la suite, et aussi parce que l'examen de ce système qui fut le point de départ de sa pensée nous permettra de comprendre comment il en est arrivé à répudier tout système et à entraîner les générations qui le suivirent dans cet état d'incertitude qui a donné parfois l'illusion du scepticisme.

*L'avenir de la science* est dogmatique ; il apporte une affirmation décisive, un dénouement au drame qui se déroulait alors dans la conscience du siècle, et qui s'était joué, avec un intérêt plus pressant et plus pathétique encore, dans la conscience de l'auteur lui-même. Que doit-il advenir de l'humanité, qui a perdu tout à la fois et les croyances absolues d'autrefois, et les naïves illusions des âges précédents ? La foi antique est ébranlée, la foi nouvelle n'est pas affermie. L'homme sait qu'il ne peut rien connaître qu'en suivant sa raison, mais il sait aussi que cette raison est encore ignorante et exclusive ; il voit qu'il ne peut jamais agir qu'en suivant sa nature, mais il voit aussi que cette nature actuellement n'est pas bonne. La science pénétrant dans l'âme qui s'est vouée à Dieu, renversant tout ce qui n'est pas elle, tout ce qui contredit à sa méthode et à ses principes, n'a guéri cette âme ni de l'angoisse morale ni de la crainte religieuse ; elle ne sera pas souveraine, tant qu'elle ne satisfera pas à cette faculté d'amour et d'adoration qui confère à l'homme son humanité. Or peut-on espérer que la science y satisfasse jamais ?

C'est à cette question que répond *L'avenir de la science*.

Le livre commence par un chant de triomphe : la liberté de l'esprit est conquise. L'esprit est libre, c'est-à-dire qu'il est uniquement un instrument pour la recherche de la vérité, que la vérité n'est pas faite pour servir le monde, mais le monde fait pour servir la vérité. La vérité est une fin en soi : proposition toute simple d'apparence, mais qui n'a pas encore été appliquée. Jamais l'homme ne s'est placé en face d'une

solution dans un état d'indépendance totale et de complète impartialité, se demandant à lui-même non pas quel intérêt il peut avoir à ce que cette solution soit vraie, mais par quel procédé il lui est possible de s'assurer qu'elle l'est. Du jour où l'esprit renonce à cette prévention qui s'effraye des conséquences d'un principe, pour seulement en peser la certitude, où il analyse ses propres lois pour y trouver la marque distinctive de propositions susceptibles d'être déterminées avec précision et indéfiniment vérifiées, du jour où, en un mot, la science est constituée, la raison humaine est fondée : voilà la grande découverte des temps modernes. Exister, c'est être éternel : la raison humaine n'existait pas, tant qu'elle était réduite aux efforts, toujours impuissants, de penseurs toujours isolés qui devaient, chacun pour leur compte, et depuis le principe, reprendre incessamment le problème universel. Est-ce qu'on peut ajouter une philosophie à une philosophie, une religion à une religion ? Le progrès ne se fait ici, s'il est possible, que par voie de substitution, et au prix de crises successives qui remettent en question jusqu'à l'existence même de la philosophie et de la religion. La connaissance scientifique est inébranlable : l'avenir pourra l'étendre, il ne pourra ni en altérer le caractère, ni en modifier la certitude. Les vérités actuelles font partie de la vérité future. La somme peut croître indéfiniment, mais chaque partie de cette somme y entre à titre définitif, avec son signe et sa quantité déterminés. Le progrès scientifique est une addition constante de vérités homogènes. Il est donc vrai de dire que l'avènement de la science prépare l'avènement de la raison ; la science est l'instrument de la liberté intellectuelle.

D'autre part, puisque la méthode de la science est unique et uniforme, qui a pénétré l'esprit de cette méthode possède dans sa forme générale la science humaine. Faudra-t-il croire qu'une telle possession suffise ? Non, cette liberté toute formelle à laquelle aboutit l'idéalisme de la psychologie subjective n'est en réalité qu'un moyen ; cultiver ce prétendu transcendantalisme qui, sous prétexte de s'élever au-dessus de toute vérité limitée, s'isole de l'univers qu'il dédaigne et qui lui échappe, c'est faire le vide autour de l'esprit, c'est demander la liberté au néant de la pensée. Liberté signifie activité, fécondité, plénitude ; il faut aller de la science à la liberté, et savoir revenir de la liberté à la science, afin d'étudier sans cesse par de nouvelles conquêtes le domaine soumis à la juridiction de la raison. La continuité de cet effort intellectuel, l'accumulation des découvertes positives assureront seules à la science la direction morale de l'humanité, parce que seules elles lui permettront de résoudre peu à peu toutes les questions que l'humanité s'est posées. C'est une erreur de croire, avec le positivis-

me, que les progrès de la raison humaine, en détruisant les anciennes hypothèses, ont supprimé par là même les problèmes qui les avaient suggérées ; au contraire, en limitant le nombre des solutions possibles, ils ont rendu le besoin d'une solution plus pressante. Il serait dangereux par suite de prétendre ignorer des sentiments tels que les sentiments moraux et religieux qui sont la conquête la plus précieuse et la plus certaine de la civilisation, tous prétexte que ses sentiments, ne pouvant être justifiés par une expérience immédiate, ne trouvent pas de place dans l'organisation actuelle de la science positive. La véritable science, elle, n'est étrangère à rien de ce qui est humain, elle n'exclut qu'une chose qui est l'exclusion même. Elle sera donc oeuvre de réconciliation, source de richesse et de paix intellectuelles. Le savant, à mesure qu'il approfondira sa notion de la nature, comprendra ce que l'ignorant osait appeler le surnaturel, il atteindra le divin à force d'humanité ; car le surnaturel n'est, au fond, qu'un aspect parmi les multiples aspects de l'univers, car le divin ne peut être une réalité distincte de ce qui existe, c'est le meilleur de l'homme même, c'est l'esprit dans son intégrité et dans sa perfection. Au terme de la science, la morale et la religion qui, un instant, avaient été niées, parce qu'elles avaient elles-mêmes commencé par nier, seront l'objet d'une affirmation plus éclairée, partant plus sincère et plus profonde ; la plus haute fonction de l'intelligence sera d'affermir l'amour et de justifier l'adoration.

Ainsi l'antagonisme apparent de la raison et de la foi se résout dans une harmonie : celui qui, après avoir vécu de la vie chrétienne, et s'être cru appelé à préparer le salut de l'humanité, s'est tourné vers la science, pour demeurer sincère avec lui-même et connaître la vérité, n'a rien sacrifié de ce qui était en lui sacré et divin ; au contraire, il a trouvé dans la discipline nouvelle un instrument plus sûr pour satisfaire aux exigences les plus élevées de notre nature, pour préparer « l'organisation de l'humanité », qui prépare elle-même « l'organisation de Dieu ». En se consacrant au développement de la science, en particulier de celles des sciences qui, joignant à la certitude de la méthode positive l'intérêt moral que présente une étude intégrale de l'humanité, forment le trait d'union entre l'esprit de raison et l'esprit de religion, Renan n'a cessé de marcher dans le sens de ses premières espérances ; il a fidèlement suivi le programme que *L'avenir de la science* traçait à sa génération ; et, lorsqu'il livra enfin au public l'ouvrage de sa jeunesse, quarante années après l'avoir écrit, il put se rendre ce témoignage qu'il avait bien fait l'oeuvre qu'il avait voulu faire.

Mais, en même temps, essayant de juger, avec cette sincérité absolue qui fut sa vertu, la portée et les conséquences de cette oeuvre, il s'exprime ainsi : « Il est possi-

ble que la ruine des croyances idéalistes soit destinée à suivre la ruine des croyances surnaturelles, et qu'un abaissement réel du moral de l'humanité date du jour où elle a vu la réalité *des choses*. » On ne peut lire sans émotion *une déclaration* semblable dans la préface d'un livre qui se proposait comme fin la réforme morale de l'humanité, et qui respirait une telle confiance dans la nécessité, dans la sainteté du progrès. D'avoir eu la force de l'écrire sans tristesse, c'est peut-être le plus éclatant témoignage que Renan ait donné de cette sérénité parfois héroïque dont il avait fait sa règle de conduite. Pour nous, devant un tel aveu, qui n'est ni accidentel ni isolé dans les derniers écrits de Renan, et fournit une preuve, entre beaucoup d'autres, de cet affaissement lent qu'a subi sa pensée, nous devons essayer de comprendre comment l'auteur de *L'avenir de la science* a pu en venir à ce désaveu final, quel défaut caché a frappé son oeuvre de stérilité.

Par une conséquence à peu près inévitable à l'esprit humain, Renan devait mettre la liberté intellectuelle qu'il avait conquise au service des sciences auxquelles il devait sa libération, c'est-à-dire de la philologie et de l'histoire. Or ces sciences étaient-elles en effet, comme Renan l'a cru, capables de porter le poids de la pensée humaine, de servir de base à une conception philosophique de l'univers ? Ce sont, a-t-il dit, des sciences critiques. Qu'est-ce que la critique ? Qu'est-ce que la science ?

La critique peut se définir l'application de l'intelligence humaine avec toutes ses ressources à ce problème : comprendre l'humanité. Tout ce qui n'est pas donné dans notre conscience individuelle, nous ne pouvons le connaître tel qu'il est ; nous n'en saisissons que les manifestations extérieures, les signes. Puis, à mesure qu'un spectacle s'éloigne de nos yeux et se perd dans notre souvenir, les signes en deviennent plus rares et moins expressifs ; à la complexité et à la particularité des faits se substituent des notions très générales et très simples, jusqu'à ce qu'enfin la connaissance du passé se réduise à une sorte de schématisme arbitraire, à la fois insignifiant et incohérent, qui n'offre plus de prises pour ainsi dire à l'intelligence. Il s'agit donc, pour se mettre véritablement en contact avec l'humanité disparue, de retourner de ce schématisme à la réalité, c'est-à-dire de donner de sa vie et de son âme, pour refaire de la vie et de l'âme. L'esprit naïf, avec cette faculté d'assimilation spontanée qui est la propriété vitale par excellence, projette son individualité sur les objets extérieurs ; le critique n'a pas d'autre procédé à sa disposition, puisque l'homme ne voit jamais et ne sent jamais que lui-même dans tout ce qu'il voit et dans tout ce qu'il sent ; mais il agit avec réflexion, il essaye d'élargir sa pensée, afin de la purifier de ce qu'elle pourrait avoir



de trop particulier, de la rendre adéquate aux choses, et de s'y assimiler enfin. Il met son imagination au service du réel, il emploie sa puissance de raisonnement à retrouver cette logique intérieure qui conduit les idées, les hommes ou les choses ; ainsi les quelques faits qui ont échappé à l'oubli seront reliés entre eux par une chaîne que forme, sans l'intervention de la volonté, une sorte de travail involontaire de la pensée : oeuvre toute désintéressée, toute personnelle en même temps ; la critique vaut exactement ce que vaut le critique, car c'est avec son âme qu'il ranime les âmes mortes. Le critique est créateur d'âmes il est poète. La vérité critique est oeuvre de poésie. Nul n'a confirmé cette proposition de façon plus brillante que Renan lui-même. L'histoire était pour lui matière à divination, si bien qu'il s'interdit tout autre problème que ces problèmes obscurs des origines, qu'il comparait à ceux de l'embryologie ; il s'arrête dans l'étude des origines du christianisme au moment où se fait la pleine lumière, où la vérité est à la portée d'un compilateur consciencieux comme l'abbé Fleury. Son originalité n'est à l'aise que dans des tentatives de reconstruction, où les couleurs n'apparaissent que faiblement et lentement, à l'aide de touches délicates et d'insensibles nuances, où les oppositions s'amollissent et se fondent, où les objets se peuvent baigner dans une atmosphère de douceur qui émane de l'âme même de l'auteur, où les héros, quels qu'ils soient, Jésus, Marc-Aurèle, Spinoza, peuvent recevoir la ressemblance de l'esprit qui les a ressuscités.

La science, en tant qu'elle est susceptible d'une entière exactitude, a pour unique objet les signes mêmes des choses ; elle n'étudie dans ces signes que leurs rapports réciproques, sans aucune considération de leur signification interne ; la sensibilité et l'imagination ne peuvent qu'égarer la science parce qu'elles cherchent toujours à se représenter leur objet sous la catégorie de la réalité. Les notions premières de la science, le mouvement, l'atome, l'éther échappent à toute espèce d'intuition, aussi bien qu'une expression algébrique ; ce sont simplement des conventions, posées en vertu d'une loi qui est précise, parce qu'elle est tout abstraite. Le symbolisme qu'elles engendrent se suffit à lui-même parce qu'il satisfait aux conditions de la méthode, et se poursuit infailliblement par le progrès de cette méthode. De là cette conclusion : la vérité scientifique n'est pas le privilège d'un individu, puisqu'elle n'est pas le fruit d'une pensée originale ; née d'un procédé intellectuel qui ne peut différer d'un esprit à un autre, elle est exactement pour l'un ce qu'elle a été pour l'autre. Nul ne peut refuser de l'admettre, ou prétendre l'interpréter ; elle s'impose à tous avec une égale autorité, elle a une valeur universelle. Par suite, nulle révolution ne peut en détruire les carac-

tères immuables, en compromettre la certitude ; elle existe en soi, comme un être réel ; elle a une valeur objective ; et il est légitime de parler de l'avenir de la science.

Étant donnée cette conception de la critique, étant donnée cette conception de la science, Renan a affirmé sans démonstration que l'histoire reposait sur la critique et que l'histoire constituait une science.

Ce rapprochement de deux conceptions au fond inconciliables permet peut-être de découvrir les bornes où la pensée de Renan est restée enfermée, se heurtant presque partout à une contradiction fondamentale qu'elle n'a pu surmonter. Prenons-la sur le fait dans un exemple curieux. Renan, avec raison sans doute, estimait que le progrès des connaissances humaines avait pour but l'organisation politique et sociale de l'humanité : si un homme pouvait vivre content de sa science au milieu de l'ignorance et de la misère générales, il lui manquerait la plus belle et la plus précieuse des sciences, celle qui fait sentir le prix de la bonté et la vertu de la solidarité. Seulement comment concevoir cette organisation ? Il semble d'abord qu'il n'y ait pas de doute : l'esprit seul ayant une valeur dans l'univers, la culture et le développement de l'esprit peuvent seuls être considérés comme l'objet propre de la civilisation ; il faut former des esprits libres. Est-ce à dire qu'il suffise de conférer aux différents citoyens d'un État l'intégrité des droits politiques, de proclamer et de garantir la liberté de penser ? Non, cette liberté n'est encore qu'une condition matérielle de la véritable liberté intellectuelle : la véritable liberté ne peut s'acquérir du dehors, grâce à une convention sociale ; elle consiste dans l'usage que chacun fait du droit que lui donne cette convention, dans l'effort pour remplir, d'une pensée réelle qui soit à lui, produite par lui, les cadres d'affirmation que le langage lui a transmis, pour étendre et prolonger par suite dans leur direction originale les lignes particulières qui dessinent son individualité, en un mot, pour représenter une face de l'esprit du monde, et concourir ainsi pour une part d'intérêt et de diversité « au développement harmonique de l'humanité ».

Or ce même écrivain qui ne manque jamais, pour le passé comme pour le présent, de condamner toute intervention des pouvoirs politiques dans les luttes de l'esprit, qui refuse à l'État jusqu'au droit de créer un enseignement public, lorsqu'il essaie de tracer, ne fût-ce qu'en manière de rêve, le tableau de la société future, remet aux mains des savants le gouvernement absolu des peuples. Ils l'auront, ce gouvernement, non que l'humanité puisse jamais être persuadée intimement de leur supériorité ; mais parce que la puissance matérielle de la science assoira leur domination sur l'inébranlable fondement de la terreur. C'est elle qui leur permettra de travailler au développe-

ment de la raison et de la moralité ; par elle, ce qui est juste, pour la première fois, sera fort. Les savants, despotes pour le bien, malgré les hommes peut-être, réaliseront l'humanité parfaite. Certes il ne convient pas d'attacher à ces pensées plus d'importance que Renan n'a voulu paraître, leur en donner ; n'est-il pas vrai pourtant qu'on s'épuiserait en vain à chercher comment un même esprit a pu former ainsi deux conceptions contraires et s'y arrêter tour à tour, si l'on n'avait distingué dans sa pensée comme deux pôles opposés entre lesquels devait s'établir un mouvement fatal d'oscillation, si l'on ne savait que le libéralisme est la conclusion de la critique, et que le socialisme autoritaire se réclame de la science ?

Si l'on généralise ces remarques, il semble qu'on puisse se représenter assez nettement l'état de pensée qui a inspiré les conceptions philosophiques de Renan : l'esprit fait un grand effort vers la liberté absolue, puis, n'ayant fait que l'entrevoir, inquiet, épouvanté de sa solitude comme du néant, il tente de se rattacher à une réalité concrète, objective, indépendante de lui, et finit par abdiquer sa propre liberté.

Ainsi la vérité est d'abord conçue comme une création de l'intelligence. Impossible à la connaissance de sortir de l'ordre idéal, de rejoindre la chose elle-même et de se confondre avec elle ; elle forme un système dont la certitude consiste uniquement dans la relation réciproque des parties entre elles, dont le développement, tout interne, ne suppose d'autre condition que le progrès spontané de l'activité intellectuelle. Suivant la doctrine de la liberté, par conséquent, la vérité n'est relative qu'aux lois de l'esprit ; elle ne se distingue pas de ces lois elles-mêmes. Or, en même temps qu'il adopte cette conclusion, Renan lui donne un sens tout nouveau, en interprétant ces lois, non pas comme des lois logiques, ainsi que faisait l'idéalisme allemand, mais comme des lois historiques. L'esprit humain se réalise dans le temps, suivant le processus nécessaire, non pas de l'esprit en tant qu'esprit, mais de l'humanité en tant qu'humanité. Par suite, au lieu de créer la nature, par cela seul qu'il la connaît, de la déterminer par sa constitution, il est réintégré dans la nature, il est lui-même un produit. La connaissance, au lieu d'être la condition première de toute existence et de ne dépendre que d'elle, est relative à un être posé avant elle, dont la destinée est dominée par une loi immuable. L'humanité existe d'abord, et la vérité ensuite, parce qu'il y a une humanité. Connaître la vérité, ce sera donc savoir comment se développe cet être, en reconstituer le passé, afin d'en comprendre le présent et d'en prévoir l'avenir. Voici donc le savant en face de l'humanité : le passé étant déterminé déjà, il peut le saisir avec certitude, au moins dans sa direction générale, et par la critique il peut mesurer

le degré d'exactitude et de précision où il se croit parvenu. Pour le présent, s'il essaie d'y appliquer les procédés propres à l'investigation historique, les problèmes se présentent à lui avec une telle complexité qu'il ne peut espérer d'en réunir toutes les données ; tout raisonnement, dès lors, étant à la fois partiel et exclusif, ne peut rien conclure que de probable ; et nulle thèse n'étant susceptible d'une preuve catégorique, il s'appliquera surtout à ne rien sacrifier dans sa pensée de ces oppositions perpétuelles, qui donnent au monde son intérêt, peut-être sa réalité. Dans ces conditions enfin, comment résoudre le problème qui fut la préoccupation constante de Renan, c'est-à-dire comment pénétrer le but dernier de l'humanité, lui assigner son rôle dans l'état définitif de l'univers ? La conception même qu'on se forme de l'avenir entrant à titre de facteur dans la préparation de cet avenir, tandis que, d'un autre côté, la force inconsciente qui s'agite au coeur de l'organisme universel poursuit une fin forcément ignorée des parties de cet organisme, toute affirmation relative à l'avenir serait, il ne suffirait plus de dire objet de contradiction, mais contradiction intrinsèque.

L'attitude que Renan finit par prendre à l'égard de la vérité, explique à son tour son attitude en face du problème moral. Vertu signifie désintéressement ; c'est trahir la cause que l'on prétend servir, et ruiner le bien accompli que d'attendre de son effort une autre récompense que celle d'avoir bien agi. Le sacrifice de l'égoïsme a pour fin ce sacrifice même. Mais, d'autre part, la vertu n'est bonne que si elle est vraie, c'est-à-dire si elle a un objet ; il faut donc que la moralité corresponde à l'ordre des choses, qu'elle concoure au but que poursuit cette conscience obscure qui est immanente à l'univers. C'est la même application du même principe : l'esprit se donne à lui-même une loi, mais cette loi est vaine, si elle n'est pas en même temps la loi des choses. Or comment la vertu demeurerait-elle à la fois désintéressée et efficace ? Si elle est renoncement, comment la juger à l'œuvre ? Pour qu'elle soit elle-même, c'est-à-dire pour qu'elle témoigne d'une parfaite abnégation, il faut que la vertu soit une illusion, il faut que son oeuvre soit absolument vaine. Et c'est ce qui est en effet : l'objet propre de la moralité ne peut se constater scientifiquement dans l'univers, les conditions matérielles de l'existence contredisent aux conditions morales, la nature donne un perpétuel démenti à la conscience. Celui qui se dévoue à la cause de l'idéal ne le verra jamais triompher ; il aura vécu, il sera mort pour une ombre ; par là il sera doublement grand, pour avoir cru, et pour avoir été trompé., La vertu est une duperie ; mais sans cela elle ne serait pas vertu, et c'est à cause de cela même que le sage doit la pratiquer, vivre en saint, le coeur plein d'ironie contre soi-même, contre les hommes, contre

Dieu. Étrange paradoxe, qui fait que l'historien de saint Paul regrette que l'apôtre un jour n'ait pas su regarder son oeuvre avec un sourire de détachement et de scepticisme, qu'il n'ait même pas maudit ou raillé la vertu. Quoi donc ! si la nature est le mal, je m'y soumettrai ! « Le mal, dit Renan, c'est de se révolter contre la nature, quand on a vu qu'elle nous trompe. » Non, répondrons-nous, le mal n'est pas là ; se révolter, et soulever l'humanité contre la puissance cruelle qui lui aurait imposé la loi de la souffrance, ainsi que fit Épicure, ce serait bien faire ; ce serait, dans une telle hypothèse, l'unique moyen de bien faire. Le mal est ailleurs : il consiste à subordonner la valeur de la moralité aux lois de la nature, à demander au fait, à l'événement de légitimer le devoir. Le mal, c'est, quand on a reconnu que l'idéal est ce qui contient le plus de richesse spirituelle, de demander au monde une autre richesse, de vouloir juger l'idéal par la réalité.

Les réflexions précédentes suffisent-elles à montrer comment Renan a formé ses pensées philosophiques ? Elles ne suffisent pas à faire comprendre comment il s'y est arrêté, et comment elles ont pu le satisfaire. La logique, à vrai dire, ne peut apporter à *des* conceptions morales qu'une justification théorique et, pour tout dire, apparente. La raison profonde, le principe de ces conceptions gît dans un sentiment, dans « une pensée de derrière la tête » qui ne peut ni se réduire en argument, ni se traduire par une expression claire, mais qui fait partie en quelque sorte de la personnalité elle-même du penseur, qui vit et agit en lui, à son insu parfois. Si Renan a conçu la vérité et la moralité comme de simples relations, c'est qu'elles étaient pour lui relatives à quelque chose d'autre qui était l'absolu. Le vrai et le bien existent, s'il existe un être qui a donné une destinée à l'homme et un but au monde. Toutes les pensées de Renan, de quelque nature qu'elles soient, révèlent une préoccupation constante et dominante du problème religieux ; son oeuvre est essentiellement d'ordre théologique. Ici encore, ici surtout, cette même question se pose : Renan a-t-il su bien user de cette liberté intellectuelle qu'il avait payée d'un si grand prix ? Est-ce à cette liberté même qu'il a demandé de lui rendre le Dieu qu'il avait perdu ? Pour Renan, la critique mène, non pas à la philosophie proprement dite, mais à la science ; il a voulu que l'objet de la religion fût en même temps objet de science. Or la science, la vraie science, qui est une oeuvre de l'esprit, ignore cependant l'esprit avec ses deux caractères constitutifs, l'immatériel et l'intemporel, éléments nécessaires pour la conception positive et vraie des deux attributs divins, l'infinité et l'éternité. Comment donc espérer de fonder sur la science une religion en esprit et en vérité ? La science ne connaît pas le monde mo-

ral ; il reste donc à supposer que Dieu est produit par l'immensité de l'espace et l'immensité du temps. Chaque individu apparaissant comme un moyen pour le développement de l'espèce, chaque être se comprenant en tant qu'il fait partie d'un système, si l'espèce devient individu par rapport à une espèce supérieure, et le système partie d'un système plus vaste, on finira par concevoir le « mot grec » mystérieux où tout s'harmonise et se justifie » ; c'est-à-dire que l'on prend la nature même qui est objet de science, on en suit le développement à travers l'espace ou le temps ; puis on sort ; à un moment donné du limité et du déterminé qui en faisaient précisément l'objet de la science, et l'on substitue aux concepts relatifs de la science l'affirmation théologique. La science ne voit rien et ne peut rien voir dans l'univers qui soit susceptible d'une qualification morale ; mais la science n'embrasse pas l'univers. Donc, on a le droit de dire : « Le tout est bon », et le devoir d'ajouter : « Veillons ce qu'il veut. » Ces deux principes contiennent toute la religion : « Nous pensons, nous autres, qu'on est religieux, quand on est content de Dieu et de soi-même. »

Le sentiment divin par excellence, c'est le sentiment de l'harmonie intime entre l'individu et l'univers, la sympathie entre la partie et le tout. A mesure que ce sentiment se développe, la nature prend conscience de son infinité et de son unité, et le divin se répand dans le monde ; disons mieux, Dieu se réalise. Puisqu'il faut que Dieu existe dans le monde, il n'y peut coexister avec la laideur, l'erreur et l'égoïsme. Dieu est affirmé par l'effort que fait toute créature pour nier le mal. Au terme de l'évolution cosmique, le jour où sera accomplie l'organisation de la raison, quand le mal ne sera plus, Dieu sera.

Renan a cru concilier ainsi l'idéalisme de la critique qui exige un principe de progrès indéfini, avec le naturalisme de la science qui repousse toute notion purement intellectuelle. Mais une telle conciliation est chose impossible. La critique ne mérite d'être appelée de ce nom que si elle fait la critique de la science ; lorsqu'elle en accepte, comme fait Renan, les conclusions, sans examen, à titre de vérités absolues, elle abdique. Que devient l'esprit, centre unique auquel la critique ramène tout, une fois que la science l'a enfermé dans ce qui est pourtant le produit de l'esprit, dans les formes de l'espace et du temps ? La masse incommensurable de l'univers matériel figure l'être infini et se substitue à lui. Le verbe, qui est la marque propre de la raison, exprime l'acte créateur de la vérité qui est vraie toujours et partout, cesse d'être le verbe éternel ; il se conjugue, et l'on dit de Dieu : il sera. Quand Renan a sanctifié cette force inépuisable de la nature génératrice, il s'est écrié : « Je crois à Dieu le Père » ; est-

ce le fils maintenant qui peut dire au père : tu seras ? Quel blasphème est pire ? Il ne faudrait plus nous dire alors que Dieu appartient à la catégorie de l'idéal, il faudrait conclure qu'il appartient à la catégorie de la contradiction. Conclusion inévitable pour Renan : car celui qui avait reconnu que Dieu est esprit n'avait pas le droit de subordonner l'existence réelle de cet esprit à la réalité des choses temporelles. C'est, en définitive, pour avoir négligé le problème de *l'Esthétique transcendantale* que Renan aboutit ainsi à des solutions contradictoires en logique, en morale, en théologie. Celui qui a été regardé parfois en France comme le chef de l'école critique s'arrête là précisément où commence la *Critique de la raison pure*. Il a pu s'inspirer de certaines idées de Hegel ; au fond, il est antérieur à Kant.

Dès lors on peut dire comment il faut entendre l'expression de dilettantisme, si souvent employée pour désigner le relativisme de Renan. Si ce mot signifiait uniquement indifférence vis-à-vis de la vérité, détachement de toute moralité, raffinement d'égoïsme qui tourne toute chose en spectacle et tout spectacle en jouissance, ce serait à la fois une grossière méprise et une grande injustice que de l'appliquer à un penseur tel que Renan, de le représenter tel que lui-même a dépeint l'Antéchrist. Mais il est possible de donner à ce jugement un meilleur sens, on peut entendre que c'est l'idée de la beauté qui domine toutes les conceptions de Renan, que la beauté est, dans sa doctrine, la catégorie suprême, la seule qui se suffise et qui explique les autres. En effet, la vérité, la moralité, la religion doivent avoir un objet, puisqu'elles sont conçues comme des relations ; et puisque l'esprit est nécessairement incapable de donner à cet objet une existence permanente en dehors de lui-même, il s'ensuit que cet objet est une création de l'esprit, apparaissant et disparaissant avec l'acte même d'intelligence qui le conçoit. Or tel est le caractère de l'objet esthétique : il naît sous le regard, croit avec l'amour, meurt avec l'âme. Être beau, c'est être contemplé comme tel. Donc, appliquer au monde cette catégorie de la beauté, en ramener toutes les qualités et toutes les manifestations à n'être que des modes de la beauté, faire de l'univers une harmonie, c'est l'unique moyen de le comprendre, l'unique moyen de le justifier ; car la beauté est la seule des relations idéales qui se crée à elle-même son objet, sans réclamer un principe antérieur qui en soit le fondement, sans attendre un résultat ultérieur qui en soit la vérification. Elle satisfait à la fois à l'idéalisme qui en reconnaît l'origine dans la liberté de l'esprit, et au positivisme qui exige que toute représentation corresponde à une réalité dans le monde concret. Par suite il était nécessaire que l'oeuvre de Renan aboutît, en fin de compte, à une doctrine esthétique ; et c'est là aus-

si ce qui la condamne définitivement. En effet, la beauté ne peut être la fin de l'univers. Et Renan lui-même, en même temps qu'il admettait volontiers que les sentiments moraux et religieux fussent, avant tout, des sentiments esthétiques, refusait nettement de subordonner la beauté à la vérité : car le beau peut reposer sur une illusion, le vrai ne peut être que le vrai ; mais il en est de même, en réalité, pour le bien. La jouissance esthétique est simplement un moment de repos dans l'effort que toute création fait vers ce qui est le résultat sérieux de la vie, le vrai et le bien ; le beau n'est ni le vrai ni le bien, mais il ne serait plus d'aucun prix s'il n'était l'anticipation du vrai ou le pressentiment du bien. La beauté ne se rencontre donc que sur le chemin de la vérité ou de la moralité. Le monde ne la connaîtrait pas s'il l'avait aimée exclusivement ; car la matière du jeu est le produit du travail, et l'homme laborieux seul goûte le plaisir du repos. Faire de la beauté le but suprême des choses, ce n'est rien moins qu'en supprimer les conditions d'existence. Le dilettantisme, même au sens le meilleur, est absolue stérilité ; la doctrine de Renan aboutit à une pure négation.

Renan n'a donc pas résolu le problème qu'il s'était proposé : l'avenir de la science. Son oeuvre ne contient pas même les germes d'un progrès nouveau, les éléments d'une régénération de l'esprit. Ceux de ses disciples qui, ayant accepté les principes du maître, tentent de réagir contre les conséquences fâcheuses qu'ils ont paru parfois autoriser, ne peuvent que substituer l'enthousiasme et l'action au doute et à la contemplation, sans que ce changement d'attitude prépare une affirmation positive. Car l'ardeur de la prédication, la bonne volonté pratique ne peuvent combler le vide de la spéculation. La raison dernière de cette impuissance, c'est que Renan s'est en général contenté de traiter les questions telles qu'elles se posaient avant lui : il a pu changer le sens de l'alternative, il en a gardé les termes. Par exemple, au lieu de répéter : Dieu crée le monde, il a dit : le monde crée Dieu ; l'ordre des facteurs est interverti, la notion des facteurs eux-mêmes n'est nullement modifiée. Cette façon de penser ne peut se justifier que dans l'hypothèse par laquelle Renan figure la marche de l'esprit humain, c'est-à-dire dans l'hypothèse d'une synthèse finale, réunissant tous les éléments du syncrétisme primitif, que l'analyse avait un moment séparés. Cette hypothèse repose à son tour sur ce postulat que tout ce qui existe dans l'univers, par là même que cela existe, est également susceptible d'être compris, que le rôle de l'intelligence se borne à l'organisation de la matière fournie par la réalité. Or ce postulat, fondement de l'optimisme scientifique que notre siècle a hérité des précédents et qui est devenu pour lui une véritable foi, est indémontrable, parce qu'il est contradictoire en soi. Vé-



rité signifie intelligibilité, et non réalité. Le véritable progrès de la pensée, c'est donc une analyse de plus en plus profonde qui dégage, par la réflexion sur les lois de notre activité intellectuelle, la condition de l'intelligibilité, et juge le réel à la mesure de cette intelligibilité. Peut-être qu'à la suite de cette analyse, certains éléments contenus dans les synthèses antérieures se trouveront abandonnés, à la fois niés dans la spéculation et éliminés dans la pratique, car il peut se faire que la vérité finale ne soit ni aussi riche ni aussi vaste que la réalité première, comme il peut se faire que la moralité soit non pas épanouissement de l'être, mais abstinence de vie, que le sentiment religieux soit non pas expansion des forces universelles, mais détachement du monde. Peu importe. Ce qui importe, étant seul efficace et fécond, c'est de découvrir le point de vue supérieur, d'où se présente une alternative nouvelle, d'où le problème apparaît transformé parce que l'objet même en face duquel se trouve l'esprit est transformé, puis de conformer la discipline morale à la discipline intellectuelle, afin d'adapter la réalité, dans la mesure où nous pouvons la modifier, à ce point de vue idéal, de la créer ou de la recréer comme nous l'avons comprise. C'est ainsi que nous pouvons, avec confiance, travailler à préparer l'avenir, je ne dis pas tel qu'il sera, mais tel que nous devons nous le représenter ; car nous ne sommes pas, avant tout, des êtres essentiellement intelligents, nous ne pouvons pas prédire ; nous sommes des êtres moraux, nous pouvons prescrire, et cela suffit pour vivre.

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## III.b

---

### Notice sur la vie et les travaux de M. Jules Lachelier <sup>a</sup>

[Retour à la table des matières](#)

MESSIEURS,

« M. Lachelier, remarquait M. Séailles dès 1883, semble avoir mis à se laisser ignorer les soins que d'autres mettent à se faire connaître. » On ne fut donc pas surpris des dispositions testamentaires par lesquelles Jules Lachelier a interdit la publication, soit de ses cours à l'École Normale, qui constituent l'exposé complet d'une doctrine, soit de sa correspondance philosophique, qui est d'une richesse inestimable. Et par là notre notice se trouve privée de ce qu'elle aurait pu contenir de plus précieux et de plus captivant. Toutefois, grâce à l'excellent accueil que nous avons rencontré dans la famille et dans l'entourage de notre prédécesseur, comme auprès de son ancien condisciple, M. Grenier, qui a été durant de longues années proviseur à Paris, nous possédons des témoignages caractéristiques qui éclairent en particulier la période de formation et de développement. Laissant la personne privée dans l'ombre qu'elle a impérieusement exigée, il ne nous sera pas impossible de décrire, du moins en ses

---

<sup>a</sup> Cette notice, lue dans la séance du 29 janvier 1921 de l'Académie des Sciences morales et politiques, et publiée dans les *Mémoires de l'Académie*, 1921 no 4, a été reprise dans *Oeuvres de Lachelier*, Paris, Alcan, 1933, t.,I, pp. [VII]-XXV.

traits principaux, une carrière intellectuelle dont la connaissance importe pour une image fidèle de la pensée française dans la seconde moitié du siècle dernier.

Jules Lachelier est né à Fontainebleau, le 7 mai 1832. En outre de son prénom habituel, il avait reçu ceux de Nicolas et d'Esprit. Nicolas était le prénom de son arrière-grand-père, dont nous savons qu'il naviguait en 1752. Esprit était le prénom de son père. Né en 1777, au Val de la Haye, près de Rouen, embarqué dès l'âge de 5 ans en double qualité de mousse et de fils du capitaine, Esprit Lachelier était entré, en 1796, dans la marine de guerre. Il prenait sa retraite en 1831 avec le grade de capitaine de vaisseau. Il avait épousé, en 1826, une jeune fille originaire d'une famille de Dunkerque, Louise-Thérèse Degand. Jules Lachelier fut leur unique enfant. Ses parents s'étant fixés à Versailles, il fut placé à la pension Hueber en mai 1839, puis, en 1842, au collège de Versailles. En 1847, après la mort de son père, il vint à Paris, et suivit, à partir de la seconde, comme élève de l'Institution Sainte-Barbe, les cours du lycée Louis-le-Grand, où il termina ses études.

Ce que furent ces études ; comment les dons exceptionnels de Lachelier dépassaient ce qu'on avait à espérer des meilleurs, ce mot le fera comprendre, prononcé par Lemaire, un maître des « grandes rhétoriques » d'autrefois. Il énumérait à la fin de l'année scolaire les chances des élèves les plus brillants. Quand il en vint à Lachelier, il dit : *Lachelier, c'est un peu trop bien pour le concours général*. Mais le concours général était une institution assez noble pour supporter le spectacle de la perfection. Entre autres nominations, Lachelier obtint, en 1849, le premier prix de vers latins, pour avoir harangué Bossuet au nom des élèves du collège de Navarre - et l'année suivante le prix d'honneur pour un discours latin contre le jugement de Dieu, placé dans la bouche d'Agobardus, archevêque de Lyon. En 1851, il était reçu le premier à l'École Normale.

Le 22 novembre, il contractait l'engagement de servir l'Université pendant dix ans. Peu de jours après, un nouveau régime s'installait en France, grâce à un coup de force. L'École Normale, foyer de loyauté et de liberté, devait en être la première victime. On ne la supprima pas. On la transforma, en recourant à des mesures tout à la fois de terreur et d'hypocrisie que Gréard rappelait, lors du centenaire de l'École, avec un frémissement réprimé, d'autant plus poignant. Les élèves furent considérés comme de

jeunes détenus, soumis à la surveillance de la basse police ; les recherches désintéressées furent interdites, et remplacées par des corvées d'ordre matériel : exercices de rhétorique prolongés et répétés jusqu'à satiété, rédactions interminables des notes prises dans les différents cours.

Comment Lachelier traversa-t-il ces trois années d'épreuve inattendue, dans un bâtiment où seul le nom sur la façade subsistait, de l'École à laquelle il s'était préparé ? Les documents officiels vont nous répondre. Voici le rapport secret du surveillant, pour l'année 1853 : « Lachelier - même lenteur, est retombé dans son apathie de l'an dernier. Il travaille cependant toujours, et s'il perd son temps, c'est *intérieurement*. Sa conduite est comme toujours très bonne, sa politesse extrême ; il s'est toujours montré très soumis, très doux dans ses rapports avec moi. Quoique je croie savoir que ses idées sont 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. »

Nous citerons encore cette appréciation de Jacquinet, le directeur des études, où se perçoit également l'aveu d'une mauvaise conscience : « Entré à l'École le premier de sa promotion, en est encore, sans contredit, l'élève le plus distingué, sinon par la facilité et la souplesse, du moins par la vigueur naturelle et la pénétration de l'esprit. Et pourtant il est loin d'avoir donné tout ce qu'il annonçait et tout ce qu'il peut. Il y a eu, chez lui, depuis le mois d'avril (1852), fatigue évidente, mais aussi, on le craint, tristesse et affaissement causés par la suppression du concours d'agrégation de philosophie qui semblait être le but de ses espérances. De là pour le travail personnel que demandent les conférences, stérilité, mollesse, parfois même entière inaction. Les heureuses qualités de cette bonne et ferme nature ne se sont pleinement montrées que dans les exercices oraux. Il lui importe extrêmement de sortir au plus tôt d'un état de torpeur qui ne se prolongerait pas sans mettre en péril le succès ultérieur d'études assez bien commencées pour promettre un très bon humaniste. La caractère est resté grave et doux, bien que trop réservé et peut-être au fond peu maniable. La conduite et la tenue ne laissent rien à désirer. La moralité est parfaitement sûre. »

Afin d'attirer Lachelier sur le plan inférieur où il se refusait de descendre, l'administration de l'École s'avisa d'une manoeuvre qu'elle crut très subtile : elle le fit rétrograder jusqu'au 4<sup>e</sup> rang lors du passage en dernière année. Elle espérait provoquer une réaction d'amour-propre ; finalement, et sans avoir obtenu aucun avantage, elle dut lui restituer son rang, d'autant que l'examen de sortie était sous le contrôle d'un jury

étranger à l'École. La supériorité de Lachelier était telle que l'administration, avec toute son aigreur, pas plus que lui-même en dépit de sa réserve, n'était en état de la dissimuler.

Félix Ravaisson, qui était inspecteur de la Section des Lettres, eut l'occasion d'interroger Lachelier ; il comprit quel fond il y avait à faire sur le jeune homme, pour la philosophie comme aussi pour l'enseignement, une fois traversés les temps malheureux de l'Université française. Et ce fut le point de départ d'une amitié spirituelle, destinée à durer presque un demi-siècle.

Dès que Lachelier eut passé l'agrégation des Lettres, au bout des deux années réglementaires de stage qu'il accomplit comme chargé de cours de rhétorique au collège de Sens, il fut nommé dans la division supérieure qui venait d'être créée à l'École Normale, pour être, « en cette qualité, placé sous le patronage de M. Ravaisson ».

On le dispensa de l'internat, car il avait femme et enfant. A sa sortie de l'École Normale, il avait contracté avec Mlle Léontine Courtois un mariage qui fut le modèle de l'union parfaite ; il lui était né un fils, Henri Lachelier, qui devait être l'aîné d'un frère et de sept soeurs, et qui enseigne la philosophie avec le plus grand succès au lycée Condorcet, où son père l'avait précédé de 1861 à 1864.

Pendant l'année 1856-1857, Jules Lachelier, pourvu d'une pension mensuelle de cent francs, avait le loisir de philosopher librement, avec la seule obligation de tenir Ravaisson au courant de son travail. Ce travail consistait dans l'étude des dialogues de Platon. M. Séailles a écrit, en se reportant aux heures où il suivait le cours de Lachelier à l'École Normale : « Il éveillait en nous l'image des gestes simples et tranquilles, des mouvements rudes, des attitudes laborieuses, d'un paysan robuste. » C'est une impression analogue qu'on ressent devant sa méthode de lecture. Lire, pour Lachelier, on dirait que c'est labourer en profondeur, de façon à ne rien laisser perdre des éléments ou des germes qui peuvent nourrir l'esprit, de façon aussi à ramener vers la lumière toutes les difficultés et tous les problèmes.

Il lui parut ainsi que la doctrine platonicienne, après avoir posé nettement l'intelligibilité et l'objectivité des idées, s'achevait sur un double embarras. En s'arrêtant aux déterminations qui sont le seul objet de l'entendement, elle laisse échapper ce quelque chose de purement spirituel dont est fait l'âme, la vie, la beauté. D'autre part, les essences idéales qui constitueraient le monde intelligible, n'ont rien de commun avec les

idées par lesquelles nous connaissons présentement les choses ; elles demeurent tout à fait étrangères à notre esprit.

En opposition au platonisme, la philosophie de Maine de Biran, par laquelle, ensuite, Lachelier prit contact avec la pensée du XIXe siècle, a cet avantage qu'elle assure au moi la possession directe de soi-même. Mais a-t-elle réussi à mettre hors de doute les affirmations qui lui sont essentielles ? Si l'analyse réflexive ne dépasse pas la sphère de l'expérience intime, Lachelier conteste qu'elle saisisse effectivement, à titre d'immédiate unité, le rapport de la volonté et de la sensation : la première qui naît du sein de la personne ou plutôt qui est la personne même, la seconde qui n'est point la personne, qui ne naît point d'elle, qui vient s'imprimer du dehors. Le vouloir et le sentir, que Biran cherchait obstinément à fondre dans la simplicité indivisible de l'effort, demeurent deux faits, aperçus, il est vrai, simultanément, mais indépendamment l'un de l'autre. Et de même la tentative biranienne, pour découvrir dans l'activité du moi ce qui justifierait l'existence de causes efficientes dans l'univers physique, est décevante en fin de compte, car il y manque l'appui indispensable d'un élément rationnel d'universalité et de substantialité.

Une solution devrait donc être cherchée, nous apportant la certitude de communiquer, et avec la réalité des choses, et avec l'infini divin, sans risquer toutefois que cet infini aille, ou se dissoudre dans la nature, ou s'absorber dans la pensée : panthéisme et idéalisme, qui sont deux noms du nihilisme, définissent, aux yeux de Lachelier, le double écueil de la philosophie classique, que ni Descartes ni les Cartésiens, y compris Leibniz, n'ont su complètement éviter.

Ce fut plus tard, quand il était déjà maître de conférences à l'École Normale, que Lachelier rencontra dans la Critique kantienne la doctrine désirée. Ravaisson laissait l'analyse réflexive dans une sorte d'équilibre indifférent entre l'empirisme et le rationalisme, entre l'entendement et la volonté. Mais la méthode kantienne, en remontant jusqu'aux conditions de la connaissance humaine, donne le moyen de fonder sur la structure d'un organisme intellectuel l'expérience d'un univers en tant qu'objet de jugement scientifique. L'esprit apparaît législateur de la nature ; il fournit, par le déterminisme rigoureux qu'il impose aux phénomènes, la preuve de sa propre autonomie. Conscience, raison, liberté ne seront plus des réalités distinctes, non sans doute qu'on les ramène sur un même plan et qu'on les confonde, comme fait l'empirisme qui est

une philosophie des choses, mais au contraire parce qu'on cesse d'y voir des choses, parce que ce sont les principes animateurs de la vie spirituelle, créant par leur progrès spontané la diversité des plans à travers lesquels se déploieront la science, la morale, la métaphysique.

La conscience, telle qu'elle se présente immédiatement à elle-même, paraît constituer un monde intérieur, séparé du monde extérieur. Mais sitôt que la réflexion critique s'applique au monde extérieur, elle le résout dans un état de pensée : comment l'espace serait-il réalité en soi, puisqu'il ne comporte pas de parties qui soient des absolus, puisqu'il ne constitue pas une totalité susceptible d'être achevée ? D'autre part, nous n'avons pas le droit de rabaisser cet état de la pensée à l'incohérence et à la subjectivité du rêve ; car la connaissance qui procède des propriétés de l'espace a une valeur nécessaire et universelle. Notre tâche consistera donc à prendre conscience du pouvoir de vérité qui appartient à la raison, c'est-à-dire que nous nous découvrons une *conscience intellectuelle*, fondement et condition de la *conscience immédiate*. Nous conquérons, par la domination sur l'objet, l'essence pure du sujet, qui est liberté.

Élucidée et approfondie par la Critique kantienne, l'analyse réflexive devient capable de résoudre les difficultés auxquelles s'étaient heurtés Descartes et Maine de Biran. La conscience demeure le caractère propre qui définit l'âme ; seulement elle sera conçue comme progrès continu d'une activité qui est, dans son fond, identique à la raison ; elle est une « dialectique vivante » ; ce qui prévient toute confusion avec l'attribut logique de la pensée, ce qui implique une distinction radicale entre l'élément individuel de la force et l'élément personnel de la liberté. Toutefois Lachelier n'aura pas traversé sans un gain décisif la philosophie du *Cogito* et la philosophie du fait primitif. Elles l'auront conduit à dégager dans sa pureté et dans son intégrité le principe de l'aperception transcendantale : l'unité originaire de la conscience. En refusant de délaisser la psychologie rationnelle pour obliquer, comme l'ont fait les post-Kantiens, comme Kant lui-même leur en avait donné l'exemple, soit vers une systématisation de la cosmologie, soit vers une philosophie de l'histoire, Lachelier a eu ce privilège de maintenir l'autonomie de l'esprit hors de tout compromis avec l'imagination de la chose en soi comme avec le dogme d'une justice inhérente au cours des événements.

Pourtant l'affirmation de l'autonomie va poser une question, qui est pour Lachelier la question suprême. Si de la conscience procèdent et la causalité qui permet à la nature d'exister comme corrélation systématique des phénomènes, et la finalité qui lui confère l'unité supérieure de la vie et de la beauté, n'est-il pas légitime d'en conclure

que la conscience se suffit à soi-même ? L'homme remplit alors sa destinée quand, suivant l'inspiration du génie hellénique, il se laisse porter par l'élan qui le pousse à se dépasser sans cesse pour approcher sans cesse son idéal intérieur de savoir et d'harmonie, négligeant en conséquence ou surmontant l'inquiétude qui le tournerait vers la révélation d'une vérité transcendante, d'une vie ultra-terrestre.

Aussi sensible qu'il pût être, et par la perfection de son goût classique, et sous l'influence aristotélisante de Ravaisson, à la grâce naturelle de l'antiquité, Lachelier a refusé de s'en satisfaire. Assurément, il accorde que l'on réussira bien à se déprendre de la donnée immédiate et de la représentation matérielle, du désir, de l'intérêt, de la passion, que l'on parviendra effectivement dans la sphère des notions intellectuelles et des types esthétiques. Mais si en même temps on allait se rendre témoignage qu'on a créé soi-même les valeurs idéales, si on allait en jouir comme de sa création, ne risquerait-on pas de les contredire et de les faire évanouir, en tant qu'on les replierait sur soi et qu'on les rétrécirait à sa propre mesure ? Le spiritualisme est donc menacé de ce danger, qu'il laisse l'autonomie se perdre dans la complaisance du moi pour le moi. Le philosophe, aspirant à la liberté pure, s'imagine qu'il ne s'est détaché que de son individualité ; en fait, il se trouverait aussi détaché d'autrui, c'est-à-dire qu'il aurait rompu le pacte qui rend l'homme solidaire de l'humanité : il souffrirait du mal radical qui est précisément de se croire en dehors et à l'abri du mal.

Par là, si nous ne nous trompons, s'est introduit dans la méditation de Lachelier l'effort vers quelque chose existant par delà le domaine que peut parcourir cette méditation livrée à ses propres ressources, le besoin d'une grâce qui est d'un autre ordre que la grâce hellénique ; car elle n'a point de mesure commune avec la nature, devant être l'inspiratrice et la compagne du renoncement à tout égoïsme et de l'humilité sincère. Au terme du progrès dialectique, ou plus exactement au delà de ce terme, la divinité chrétienne apparaîtra. Mais, suivant nous du moins, l'intention de Lachelier ne prête à aucune équivoque : cette apparition devra consolider, couronner, elle ne peut ni condamner ni ruiner, les laborieuses conquêtes de la raison. Lachelier écarte expressément ce qu'il appelle les témérités généreuses de l'ascétisme et du mysticisme. La beauté cessera d'être une fin en soi. Il veut qu'elle demeure un symbole. Nous avons le devoir de la sanctifier, pour acquérir, et le droit de l'aimer, et la puissance de la posséder en réalité. Car, selon un enseignement que Lachelier a retenu de Platon, il y a le véritable amour qui tend à perfectionner son objet, et le faux amour qui tend à l'anéantir : les fausses joies du voluptueux sont l'image mensongère des joies pures du



sage. En tout état de cause, donc, le principe de moralité subsiste, afin d'orienter notre conduite vers une oeuvre juste et charitable ; mais, dans le catholicisme - que Lachelier pratiquait avec exactitude - il trouve, avec sa consécration, un surcroît de force, qui sera peut-être indispensable pour son entière efficacité. De l'infini la philosophie proprement dite ne saisit que l'idée, elle s'arrête à l'infini formel. Or, que l'infini soit réduit à une idée ou à une forme, sans pouvoir être atteint comme l'absolu d'un être, comme un sujet personnel, un esprit, n'est-ce pas le signe d'une disproportion entre ce qu'il nous est permis de concevoir et ce qu'il nous est donné de réaliser ? Comprendre que la pensée claire et distincte est impuissante, nécessairement impuissante, à la combler, c'est reconnaître que l'acte de foi s'impose. Voilà pourquoi Lachelier, tout voué qu'il était à la philosophie, entendue comme un appel à la lumière de l'analyse et de la raison, rejoint Pascal dans l'attente d'une vérité purement et pleinement vraie, d'un bien éternel et absolu, qu'il sent être seuls en état de remplir la capacité de son âme. Voilà pourquoi, ayant publié en 1901 des *Notes sur le pari de Pascal*, il les a réunies à sa thèse de 1871 sur le *Fondement de l'induction*, à son article de 1885 : *Psychologie et métaphysique* - de manière à figurer dans un même ouvrage les trois plans de sa doctrine : philosophie de la nature, philosophie de la liberté, philosophie de la religion.

De cette doctrine, Jules Lachelier n'a fait paraître que les lignes essentielles, tracées par un dessin sobre et ferme, dont la perfection rend ses rares écrits inséparables des destinées de la langue française. Pour apercevoir quelle fécondité sa méthode comporte dans l'application au détail concret de la spéculation et de la pratique, il faudrait pouvoir se référer à ses *Leçons de l'École Normale*. Lorsqu'il y débute, en 1864, il y a seulement un an que - sur l'invitation indirecte, mais formelle, de Victor Duruy qui venait de rétablir l'agrégation de philosophie - il a dû demander l'investiture de ce « nouveau baptême ». Jamais autorité ne s'établit de manière plus rapide et plus complète. Tout, dans cet enseignement jeune et grave, est également propre à étonner, à charmer, à retenir : une pensée élaborée, dans l'étude patiente des maîtres, par une critique aussi dure à se satisfaire de soi que des autres ; une extraordinaire capacité de pousser jusqu'au bout la rigueur d'une argumentation subtile, d'y adapter sur le champ la forme la plus simple, la plus frappante, la plus juste ; enfin, dans la discussion et dans la démonstration, une probité rigide qui prend contact direct avec les choses en les éclairant de la seule lumière qui jaillit du foyer originel : « Qu'ils

remontent, en tout, aux sources, écrira-t-il plus tard en s'adressant aux professeurs de philosophie, et ne croient savoir que ce qu'ils ont appris de première main. Qu'ils se défient des expressions convenues et des formules en vogue ; qu'ils n'accueillent dans leur esprit aucune idée générale sans lui demander à quelles idées particulières, à quels objets réels elle correspond ; qu'ils n'en expriment aucune en classe sans la rendre sensible par un exemple. »

Pour profiter à mon tour du conseil, et marquer d'un trait, qui soit bien particulier, la connexion constante et profonde, chez Lachelier, entre la réflexion abstraite et la réalité, je rappellerai qu'il a consacré sa thèse latine, puis deux articles, l'un dans la *Revue philosophique* (mai 1876), l'autre dans la *Revue de métaphysique et de morale* (mars 1906), à la théorie du syllogisme, dont les obscurités et les incertitudes avaient commencé de lui apparaître lorsqu'en 1857 il fut nommé à la chaire de logique du lycée de Toulouse. Cette théorie, il l'a dégagée du mécanisme formel et presque purement verbal auquel l'avait réduite la tradition des successeurs d'Aristote ; il a retrouvé, non seulement les démarches diverses de l'intelligence auxquelles correspond la différence des figures, mais aussi les objets par lesquels la nature en manifeste l'application, c'est-à-dire, avant tout, les types essentiels qui s'incarnent dans les genres et d'où dérivent les lois des espèces. Or le logicien est un enfant de Fontainebleau, épris de la forêt, pour qui les types des espèces et des genres sont véritablement des états et presque des parties de son âme. L'unité de la vie et de l'oeuvre s'aperçoit, comme par l'éclair d'une intuition, dans ce propos familier qu'il m'a été permis de recueillir et de transcrire :

« 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. »

Bien d'étonnant dès lors dans l'insistance minutieuse avec laquelle Lachelier, au cours de ses *Leçons*, que l'on imaginerait d'un caractère surtout métaphysique, scrutait les bases inconscientes et les phases inférieures de la vie humaine. Et, d'ailleurs, pour que le progrès dialectique soit autre chose qu'une illusion de théâtre, il est nécessaire que chacun des degrés successifs apparaisse pourvu d'une existence distincte et bien réelle, il faut que l'esprit s'y installe, et que, s'il parvient à s'en séparer pour monter au delà, ce soit par un effort véritable qui donne au sacrifice sa raison, son mérite et son prix.

On comprend aussi comment un tel enseignement, poursuivi pendant onze années, a rayonné à travers tout l'horizon de la pensée humaine. Les normaliens chez lesquels il éveilla ou développa la vocation philosophique : ce sont les Ribot, les Espinas, les Boutroux, les Marion, les Liard, les Rabier, les Dauriac, les Egger, les Brochard, les Lagneau, les Séailles, c'est-à-dire ceux qui ont renouvelé chez nous, non seulement les disciplines classiques de la philosophie et la connaissance de son histoire, mais aussi les études positives de psychologie et de sociologie, d'esthétique et de pédagogie.

Par ces hommes et par leurs émules, par leurs disciples, s'est constituée en France, à partir de 1870, une Université philosophique qui devra porter le nom de Jules Lachelier comme l'ancienne Université garde celui de Victor Cousin. Victor Cousin se disait éclectique : éclectisme signifie choix. D'où il serait pourtant téméraire de conclure que Cousin permettait à ses professeurs de choisir l'orientation de leur enseignement. Il estimait que le choix avait été fait une fois pour toutes, par lui-même ; or, le choix de Cousin étant un bon choix, les fonctionnaires de l'État n'avaient plus désormais qu'à s'y conformer strictement. Par un curieux concours de circonstances, Lachelier ne rencontra jamais sur son chemin l'influence de l'éclectisme. A Louis-le-Grand, il eut pour professeur de philosophie Valette, l'un des derniers représentants de l'école idéologique. Sans doute cette école demandait à l'examen analytique du langage plus qu'il ne pouvait supporter ; du moins l'attention soutenue à la clarté transparente de l'expression était la meilleure précaution contre la fièvre romantique et l'effusion oratoire dont Cousin avait répandu la mode, avant de laisser dégénérer la philosophie en instrument de gouvernement.

En 1851, le coup d'État brise l'instrument. Et lorsque cesse la proscription de l'enseignement philosophique, tout est à reprendre et à refaire, sur un sol renouvelé par dix ans et plus de complet abandon - tâche particulièrement redoutable pour un Lachelier, qui ne pouvait, selon sa propre expression, s'abstenir d'aller droit aux difficultés, mais oeuvre souverainement féconde : « Je me persuade, écrivait Descartes, que si on m'eût enseigné, dès ma jeunesse, toutes les vérités dont j'ai cherché depuis les démonstrations, et que je n'eusse eu aucune peine à les apprendre, je n'en aurais peut-être jamais su aucunes autres. »

Reconstituée ou, pour mieux dire, créée dans de telles conditions, l'Université philosophique n'était plus un corps, c'était une société d'esprits libres. Les maîtres n'y recevaient d'autre mot d'ordre que d'avoir à proclamer, suivant l'antique et fière devise : Je suis celui que je suis. Et, à sa vive satisfaction, Lachelier signalait, dans cette pratique de l'autonomie intellectuelle, la cause de la très grande faveur qui s'attacha dès lors, dans notre enseignement national, à la réflexion sur les questions philosophiques : « Chaque professeur les résout pour son compte et se borne à proposer sa solution à ses élèves. Mais il n'est pas inutile à des élèves, surtout au terme de leurs études, de voir leur professeur penser, en quelque sorte, devant eux et de s'exercer à penser eux-mêmes avec lui. Il leur est plus utile encore de sentir qu'il ne leur dit que ce qui lui paraît vrai et qu'ils n'auront à répéter que ce dont ils seront persuadés eux-mêmes. Nos classes de philosophie sont avant tout, aujourd'hui, une école de sincérité. »

Le rapport officiel, d'où ces lignes sont extraites, est de 1889. Depuis 1875 Lachelier avait quitté l'École Normale, où l'enseignement lui était rendu pesant par sa défiance persistante et son extrême sévérité à l'égard de lui-même. D'abord inspecteur de l'Académie de Paris, il fut nommé en 1879 inspecteur général de l'Instruction Publique. Il eut à s'occuper des classes de lettres aussi bien que des classes de philosophie, et les humanistes de nos lycées admiraient sa connaissance des langues anciennes. Quant aux administrateurs, ils étaient émerveillés par la clairvoyance de son jugement. Qu'on me pardonne une anecdote. Une jour, sortant de chez un professeur qui avait déployé une prestigieuse et futile érudition en grammaire comparée, il dit au proviseur qui l'accompagnait : « J'ai oublié un papier sur ma table et je serais fâché que le professeur le vît. J'avais écrit un mot sur ce papier, j'avais écrit : farceur. » Le

proviseur le rassura. Le professeur avait de lui-même une idée trop belle et trop inexacte pour soupçonner jamais à qui l'inspecteur avait pu penser.

En 1900, Lachelier prit sa retraite ; mais il garda, plus de dix ans encore, la fonction à laquelle il était très attaché, de président du jury pour l'agrégation de philosophie. En 1896, il avait été appelé à siéger dans notre Académie, dont il suivit les travaux avec une grande assiduité. Il nous donna aussi la joie de prendre la part la plus active aux discussions de la *Société française de philosophie*, fondée en 1901 sur l'initiative de M. Xavier Léon. Jamais il ne se déroba à l'invitation de faire connaître sa pensée. L'heureuse spontanéité, la profondeur de son esprit étaient servies par une parole dont ses professeurs signalaient déjà la force et la pureté, qui plus tard faisait dire à Liard : « C'était une coulée continue de lumière ; après l'avoir entendue, nous nous sentions grands. » La *Société française de Philosophie* publie, en outre, sous la direction de M. Lalande et avec la collaboration de ses membres et correspondants, un *Vocabulaire technique et critique*. Or, tous les fascicules que Lachelier a reçus en épreuves, il les a renvoyés à M. Lalande, enrichis d'un véritable trésor d'observations marginales. Dans le fascicule qui porte la date de janvier-février 1917, il prenait occasion du mot *Spiritualisme* pour définir, une fois encore, sa propre doctrine, en même temps qu'il rendait un dernier hommage à son maître. Il rappelait que la forme la plus complète et la plus profonde du spiritualisme « consiste à chercher dans l'esprit l'explication de la nature elle-même, à croire que la pensée inconsciente qui travaille en elle est celle même qui devient consciente en nous, et qu'elle ne travaille que pour arriver à produire un organisme qui lui permette de passer (par la représentation de l'espace) de la forme inconsciente à la forme consciente. C'est ce second spiritualisme qui était, ce me semble, celui de M. Ravaisson ».

La guerre, lui enlevant un petit-fils, ajoutait aux épreuves qui avaient marqué la vie de Lachelier, notamment, en 1889, par la disparition d'une de ses filles au cours d'une excursion dans les gorges de la Loue.

Il suivait, à travers sa douleur, les péripéties de la lutte. Il s'anima d'espérance quand fut connue l'intervention des États-Unis. Peut-être, dit-il alors, vais-je me réconcilier avec la démocratie. Et le mot n'était pas prononcé au hasard. On s'en rend compte, si l'on se reporte à une séance de la *Société française de Philosophie*, qui remonte à l'année 1906, et où il avait développé ses vues sur le gouvernement des sociétés : « L'idéal esthétique et aristocratique que je défends exige le sacrifice, non de certains hommes à certains autres, mais de tous les membres de la société, direc-

tement ou indirectement, à cet idéal lui-même ; et c'est précisément pour ceux qui y participent le plus directement, et qui en sont en quelque sorte les serviteurs-nés, que ce sacrifice doit être le plus complet et le plus rigoureux... La dépendance des gouvernés à l'égard des gouvernants n'est justifiée et ne peut être maintenue que par la dépendance des gouvernants eux-mêmes à l'égard de l'idéal. Le jour où ceux-ci, las de se sacrifier, ou séduits par les avantages matériels attachés à leur rang, ne poursuivent plus que des fins personnelles, ils perdent le respect de la foule, ou plutôt ils retombent eux-mêmes, de tout le poids pour ainsi dire de leur volonté égoïste, dans la foule. La grande tentation pour tous, le mal social essentiel, c'est la reprise de soi, l'affranchissement, pour les uns, de l'idéal, pour les autres, de l'autorité de ceux qui servent ou devraient servir l'idéal : c'est ce dernier affranchissement que l'on appelle ordinairement, dans la langue politique, liberté. J'y verrais un bien s'il faisait succéder au règne de l'homme ce règne direct de la raison ou de Dieu dont je parlais tout à l'heure ; j'y vois un mal, parce que je crois qu'il n'établit et ne peut établir, dans l'immense majorité des cas, que le règne de l'appétit. »

C'est donc l'expérience de l'histoire que Lachelier appelait à porter un jugement décisif sur la valeur de la liberté politique. Il avait été républicain en 1848, lors de sa première jeunesse ; mais il avait été éloigné de la démocratie par le cours des événements sur lequel la philosophie de Joseph de Maistre lui avait paru jeter une lumière véritable. La double catastrophe de 1870-1871 n'était pas faite pour rien diminuer de ses défiances. Toutefois on a vu qu'en formulant son verdict sévère, il avait eu soin de réserver la part d'une exception ; il importe de dire comment il comprenait cette exception et à quoi il l'appliquait :

« La volonté générale, qui seule fait loi, n'est pas une résultante de volontés individuelles, déterminées par des intérêts individuels ; elle est, au contraire, ce qui, dans la volonté de chaque citoyen, n'est pas individuel, la volonté idéale et impersonnelle du bien et de la justice, en un mot, et c'est bien ainsi qu'on l'entendait et qu'on l'entend peut-être encore, la volonté de Dieu. C'est Dieu lui-même qui a régné sur les premiers colons de la Pennsylvanie, et c'est parce qu'ils avaient conscience de vivre sous le gouvernement direct de Dieu, qu'ils ne voulaient obéir à aucune autorité humaine. La démocratie ainsi entendue est en réalité, et dans le sens étymologique du mot, une théocratie. » Onze ans après que cette remarque était faite, à l'heure critique de notre destinée nationale, les descendants des colons pennsylvaniens traversaient l'Océan sur l'appel de la liberté menacée. Ils accouraient renforcer nos combattants, dont les ancê-

tres s'étaient dévoués pour leur affranchissement, mais vers lesquels ils étaient aussi attirés par la communauté des principes politiques et moraux, et spécialement, se plaisaient-ils à dire, par ce qu'ils avaient senti de noble et de sage, de généreux et d'universel dans cette philosophie française dont Jules Lachelier avait été l'initiateur, et dont les représentants les plus autorisés - M. Boutroux, M. Bergson, M. Pierre Janet - étaient allés leur donner une connaissance directe et intime.

Au début de l'année 1918, pendant laquelle les contingents américains devaient en effet fournir l'aide nécessaire pour le redressement sublime, le 26 janvier, Lachelier mourait dans sa ville natale de Fontainebleau où il avait voulu se retirer quelques semaines auparavant. Il fut ramené à Paris et enterré le 31 janvier au cimetière Montparnasse. La nuit précédente, les Allemands avaient accompli un de ces raids aériens par lesquels ils s'efforçaient de nous persuader que, suivant la prétention de leurs 93, ils maintenaient intact l'héritage sacré d'Emmanuel Kant.

Dans son testament, Lachelier a demandé de ne pas laisser une photographie de lui se répandre en dehors du cercle de sa famille. J'aurais scrupule à évoquer longuement sa physionomie, d'ailleurs inoubliable pour qui n'eût fait qu'apercevoir la lumière profonde et comme immatérielle du regard bleu, contrastant avec l'accentuation un peu rude des traits. Mais, au cours d'un rapport lu devant notre Académie, se rencontrent les mots suivants : « Tous les hommes vraiment grands ont été originaux, mais ils n'ont ni voulu, ni cru l'être ; au contraire, c'est en cherchant à faire de leurs paroles et de leurs actes l'expression adéquate de la raison qu'ils ont trouvé la forme particulière sous laquelle ils étaient destinés à l'exprimer. » Lorsqu'il prononçait cette phrase, nous sommes assurés que Lachelier ne songeait pas à soi. Il nous apparaît toutefois qu'il s'y est représenté, en esprit, avec cette même force et cette même sincérité de génie qu'ont montrées les peintres dont les portraits, faits de leur propre main, sont rassemblés dans la Galerie des Offices, à Florence.

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## III.c

---

# La philosophie d'Émile Boutroux <sup>a</sup>

[Retour à la table des matières](#)

Dès avant sa fondation, notre Revue avait contracté envers Émile Boutroux une dette, qui depuis n'a cessé de s'accroître par la collaboration généreuse que Boutroux lui a donnée pendant près de trente ans. En particulier, il avait consenti, sur la demande de M. Xavier Léon, à parler ici des penseurs qu'il avait personnellement connus et aimés, de Félix Ravaisson, de William James, de Jules Lachelier. Et la perfection même avec laquelle il avait rempli cette tâche apparaît aujourd'hui comme bien faite pour intimider, presque pour décourager, l'effort que nous allons tenter afin de reconstituer, dans ses grandes lignes, la carrière philosophique de Boutroux.

---

<sup>a</sup> Cet article a paru dans la Revue de métaphysique et de morale, juillet-septembre 1922, pp. [261]-283 ; il a été repris en Introduction à : É. Boutroux *Des vérités éternelles chez Descartes*, thèse latine, traduite par M. CANGUILHEM, Paris, Alcan, 1927, pp. II-XXXIX.



## I

*La philosophie de l'histoire et l'histoire*

À l'École Normale, où il était entré en 1865, il eut pour maître Jules Lachelier, que, l'année précédente, Victor Duruy avait appelé à y enseigner. La première impression que produisaient *les* leçons de Lachelier, c'était une profonde stupéfaction. On était accoutumé à des doctrines « imposées par l'autorité et présentées comme une sorte de philosophie d'État destinée à servir *des* fins politiques et sociales ». Lachelier disait « qu'il ne savait pas, qu'il cherchait ». Le progrès de la recherche l'amenait à suivre les replis de l'être intérieur, à travers les trois plans de vie que le génie méditatif d'un Biran avait explorés. Pour relier ces plans *l'un* à l'autre, pour assurer et pour justifier l'ascension de l'homme à *la* spiritualité religieuse, l'éloquence extérieure *et* factice des éclectiques était une arme sans portée. Une méthode rigoureuse de démonstration rationnelle devenait *une* nécessité : c'est cette méthode que Jules Lachelier, pendant les années mêmes où Émile Boutroux l'entendit, rencontra dans la critique kantienne.

En sortant de l'École Normale, Boutroux fut chargé par Duruy d'une mission d'études en Allemagne. L'objet de ces études se détermine aisément, si l'on se reporte aux articles que Lachelier avait publiés en 1864, dans la *Revue de l'instruction publique*, à l'occasion du livre de Caro : *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*. Les *nouveaux critiques* s'appellent Renan, Taine, Vacherot. Suivant Caro, leur trait commun est « de dissoudre toute métaphysique et d'enlever à la pensée humaine son point d'appui dans l'absolu » ; leur inspiration commune remonte aux doctrines que Cousin lui-même avait jadis ramenées d'Allemagne, à la critique de Kant et à la dialectique hégélienne. Assurément Lachelier était très éloigné de leur donner gain de cause ; encore moins, pourtant, était-il disposé à fermer les yeux sur la fragilité inquiétante de l'argumentation que l'éclectisme leur opposait. On ne sert d'une façon véritablement efficace le spiritualisme que si l'on est capable de déployer les mêmes vertus de précision et de désintéressement dans le savoir, de profondeur et de probité dans la réflexion, par lesquelles, sur les ruines de l'école cousinienne, s'était établie l'autorité des doctrines nouvelles.

Trois ans avant l'arrivée d'Émile Boutroux à Heidelberg, Taine déclarait, dans l'étude sur Carlyle <sup>76</sup> : « De 1780 à 1830, l'Allemagne produit toutes les idées de notre âge historique, et, pendant un demi-siècle encore, pendant un siècle peut-être, notre grande affaire sera de les repenser. » Il s'agira maintenant de savoir sous quel jour apparaîtront, ces idées, une fois qu'elles seront *repensées*, non plus en vue d'abstractions logiques ou d'effets oratoires, mais en contact concret, en confrontation probe et précise, avec la réalité de l'histoire. A cette question Boutroux répond dans l'introduction dont il a fait précéder la traduction de la *Philosophie des Grecs*, d'Édouard Zeller. Si la traduction, en raison de circonstances qui sont expliquées dans l'Avant-propos, ne parut qu'en 1877, le travail avait été fait à Heidelberg, sous les yeux de Zeller ; et c'est à cette époque, croyons-nous, que se sont précisées les conceptions que Boutroux a exprimées dans son introduction et où l'on peut trouver la clé du développement ultérieur de sa pensée.

Voici d'abord qui était bien fait pour retenir l'attention d'Émile Boutroux. Au moment où le néo-hégélianisme s'épanouit en France, l'Allemagne proclame le déclin de Hegel. Par une coïncidence frappante avec l'orientation que prenait l'enseignement de Lachelier, Zeller avait, en 1862, dans la leçon d'ouverture de son Cours, indiqué l'opportunité du *retour à Kant* ; il ne faisait d'ailleurs que reprendre, du point de vue proprement philosophique, le mot d'ordre que, peu d'années auparavant, Helmholtz avait lancé au nom des savants, et qui enregistrait la faillite, dans sa patrie d'origine, de la *Naturphilosophie*. Il n'y avait plus, dans le monde pensant du XIXe siècle, place pour une spéculation qui s'attribuait le pouvoir impératif de déterminer *a priori* ce que la science est condamnée à chercher, péniblement et progressivement, dans l'inextricable diversité de l'expérience. Pas davantage n'existe une philosophie de l'histoire, qui aurait pour mission d'en faire rentrer, coûte que coûte, dans une hiérarchie de concepts éternels, le cours en apparence sinueux et désordonné. La philosophie hégélienne de l'histoire a servi grandement la cause des études historiques, grâce au parallélisme qu'elle avait proclamé entre la connexion rationnelle des idées et la succession chronologique des faits. Finalement elle a été vaincue par le développement même qu'elle a suscité ; la nécessité apparente d'une dialectique interne a dû céder la place à la contingence véritable des événements.

---

<sup>76</sup> *L'idéalisme anglais*, 1864.

Le résultat de cette confrontation décisive entre la philosophie de l'histoire et l'histoire, Émile Boutroux se propose de l'interpréter d'une façon plus stricte et plus cohérente que ne faisait Zeller lui-même. En reconnaissant la part du contingent dans la réalité, Zeller n'y veut voir pourtant qu'un accident. Avant, ou par-dessus, le contingent, il y a la loi, et par rapport à la loi les diversités individuelles sont des singularités appelées à se neutraliser mutuellement, à se détruire, de manière à faire apparaître la régularité essentielle, l'autorité invincible, l'unité dominatrice, du mouvement historique. « M. Zeller repousse donc plutôt la forme que le fond du système de Hegel ; lui aussi, en somme, il ne considérera les produits de l'initiative individuelle que pour les résoudre en moments nécessaires d'une évolution d'ensemble ; et il ne les appréciera que dans la mesure où ils se prêteront à cette réduction. Nous retrouvons ici, ajoute Émile Boutroux, le trait distinctif de l'esprit allemand, qui établit entre le tout et la partie un rapport de fin à moyen, et qui ne voit dans l'individuel, comme tel, qu'une négation et une forme provisoire de l'être. »

En face de l'esprit allemand, Boutroux rappelait que, pour le génie français, « le libre arbitre individuel est une fin en soi, un attribut qui mérite de se manifester et de subsister pour lui-même, et en même temps une puissance dont l'action est capable de rompre, plus ou moins définitivement, le fil de la continuité historique ». Il remarquait, du reste, que pour l'esprit français l'écueil était de faire trop grande la part du libre arbitre dans les choses humaines, « et, par crainte du fatalisme historique, de ne plus voir, dans la série des faits intellectuels, que les libres conceptions d'esprits individuels presque indépendants les uns des autres ».

Il y a donc, suivant Boutroux, un équilibre à chercher, et que l'on atteindrait, lui semblait-il, en renversant l'ordre des valeurs, encore admis, avec Zeller, par l'école allemande, en reconnaissant que l'individuel concret est antérieur à l'universel concret, et plus profond que lui. Grâce à l'érudition exacte et approfondie dont l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle a renoué la tradition, les solutions conçues par un penseur sont désormais rattachées aux problèmes que sa génération s'est posés, ces problèmes eux-mêmes mis en relation étroite avec les problèmes des générations précédentes. Seulement, les conditions résultant de la race, ou du milieu, ou du moment, ne forment nullement la chaîne décrite par des écrivains qu'avaient égarés les démons de l'abstraction et de la métaphore : chaîne imaginaire, chaîne fantastique, qui se forgerait elle-même, qui se prolongerait par soi, indépendamment de l'effort de méditation grâce auquel chaque individu s'est ouvert un chemin vers la vérité nouvelle. Au contrai-

re, plus nous prendrons connaissance des conditions antérieures et extérieures à une doctrine philosophique, plus nous acquerrons la conscience vive et irréductible que c'est une illusion de prétendre *l'intégrer* en s'appuyant uniquement sur son rapport à ce qu'elle continue ou à ce qu'elle prépare. Le centre d'intégration est ailleurs : il est dans l'esprit dont elle procède. Quand on a épuisé les ressources de l'érudition, quand la revue des commentateurs est terminée, l'heure vient de suivre la pratique d'un Lachelier, d'éteindre toute lumière qui n'est pas puisée au foyer originel, de faire effort, de prier, au sens malebranchiste du mot, afin que de la méditation du texte lu et relu jaillisse le Verbe illuminateur.

De quelle portée était l'opposition entre les deux procédés, Boutroux l'a montré, en l'appliquant à l'un des problèmes les plus difficiles de l'histoire, à l'interprétation de l'enseignement socratique. « C'est une méthode chère aux hégéliens de juger de ce qu'est une chose dans son fond, par ce qu'elle devient ultérieurement. » Aussi, Édouard Zeller, « soucieux avant tout de déterminer la place des hommes et des doctrines dans le développement général de l'esprit humain », voit-il dans Socrate le philosophe qui introduit la considération du concept logique, du général, devenue fondamentale dans les systèmes spéculatifs de Platon et d'Aristote. Pour Émile Boutroux, Socrate est d'abord, et il est exclusivement, *l'inventeur de la science morale*, « pourvu qu'on entende par ces mots, non une morale fondée sur la science des choses en général, mais un effort de l'esprit humain pour constituer une science sans sortir du cercle des faits moraux eux-mêmes, et en se bornant à féconder l'expérience morale par un mode de réflexion ». Cette restriction, qui rend la forme du savoir socratique relative, mais aussi adéquate, au contenu de l'action humaine, caractérise Socrate en tant que tel. Elle permet de détacher sa pensée de ce qui la précède et la suit, de reconnaître, dès lors, à ce qui la constitue dans son originalité spécifique, une efficacité d'une durée illimitée. Et Boutroux conclut : « L'homme dont les idées sont le plus vivantes dans la société contemporaine, c'est Socrate. »

Ou, pour prendre un exemple non moins saisissant, on peut dire que le cartésianisme, sous la forme où il s'est cristallisé au XVII<sup>e</sup> siècle et au XVIII<sup>e</sup> siècle, est la philosophie des mathématiciens et des médecins, dont la tendance sera de tout plier aux lois rigides de l'intelligence. Mais le Descartes qui a écrit, qui a pensé, qui a vécu, déborde infiniment le cartésianisme ainsi délimité. C'est ce dont fait la preuve la thèse *De Veritatibus aeternis* apud Cartesium. Sur la base d'une interprétation dont il signalait le germe chez Secrétan (Sixième leçon du Premier volume de la Philosophie de la

*liberté*), Boutroux retrouvait, à travers toutes les articulations de la doctrine cartésienne, la présence et l'intervention d'une puissance libre pour le jugement, d'un vouloir créateur. Et, de même, un Pascal ne saurait être contenu tout entier dans les formules dogmatiques du jansénisme, pas plus qu'un Jacob Boehme dans l'explication méthodique de la génération divine : « Il faut pardonner au théosophe de nous renseigner imparfaitement sur l'histoire de la Trinité divine, si, croyant nous parler de Dieu, il nous parle de nous-mêmes et nous en parle avec sagacité... Il est certain que ce système étrange dont la richesse est confusion, et dont l'éclat est fulguration aveuglante, recèle mainte observation modeste et fine de psychologie, mainte réflexion sensée et pratique de moraliste. »

De Socrate à William James, il n'y a guère de penseur auquel Boutroux n'ait eu l'occasion de consacrer quelque travail ; il n'est aucun de ces travaux où l'art du peintre ne mette en meilleure lumière le génie du modèle, art très simple en apparence, très profond en réalité, qui atteint immédiatement le centre d'une doctrine, qui en remet en marche, pourrait-on dire, le moteur. Nul désir, pourtant, d'exagérer ce que tel ou tel penseur aurait de particulier et parfois de singulier ; au contraire, une intention marquée de le faire rentrer, pour reprendre l'expression dont Boutroux se sert à propos de James, dans la grande tradition classique. Par ses écrits, par son enseignement qui joignait, de façon inoubliable, le charme et l'autorité, Boutroux a été en France le rénovateur des études d'histoire de la philosophie. Il a démenti cette idée que l'histoire est une résurrection : en le lisant, en l'écoutant, on avait l'impression que les doctrines du passé n'avaient jamais été des choses mortes. Il s'y attachait comme à des réalités actuelles dont les ressources ne sont nullement épuisées, auxquelles demeurent ouvertes les routes et les chances de l'avenir.

Chez Boutroux, l'oeuvre de l'historien s'appuie sur la conviction que la vérité de l'histoire ne réside pas dans un système sur l'histoire, transcendant aux écrits des philosophes, ni même dans la forme systématique que ces écrits peuvent revêtir et qui donne occasion au jeu dialectique des antithèses et des synthèses. Il est nécessaire que l'âme se donne un corps, que la pensée se traduise en un langage cohérent ; mais d'autant davantage il conviendra de prendre garde que la réaction inévitable du produit sur la production ne stérilise et ne paralyse le travail de la création, qu'elle n'y substitue un automatisme dont le mécanisme extérieur imite et parodie la vie. Le sens commun a bien saisi cette menace lorsqu'il parle de *l'esprit de corps*, qui emprisonne et aplatit les membres d'un même organisme social. Les idées courent le même danger, devant

*l'esprit de système*, qui les dénature et qui les pervertit. Aussi, en ne retenant des divers philosophes que ce qu'ils offrent de plus systématique et par quoi elle peut, de gré ou de force, les plier aux desiderata de son propre système, la philosophie de l'histoire condamnait chacun de ces philosophes, pour *être soi, à n'être que soi*. Elle les individualisait, dans le sens matériel et littéral où l'individu, par l'espace qu'il occupe, par les choses qu'il s'approprie, est exclusif de toutes les autres individualités. Mais *être soi*, au sens intérieur et spirituel, c'est *être tout soi*, en compréhension, c'est se rendre capable de retrouver dans l'activité radicale de son être ce qui est la source et la raison de tout être et de toute activité. De telle sorte qu'en étudiant les doctrines pour elles-mêmes, on voit les hommes se rejoindre par-dessus les systèmes : les conflits même, qui sont inhérents au rythme de la vie, conduisent vers une perspective d'unité, qui demeure la fin idéale de toute spéculation.

## II

### *La philosophie de la science et la science*

Lorsque parut, en 1877, *l'Introduction* à la traduction de Zeller, Émile Boutroux était déjà l'auteur, et l'auteur célèbre, de la thèse : De la *contingence des lois de la nature*. Le lien qui unit les deux ouvrages est manifeste. L'étude historique de la pensée humaine a été altérée par l'imagination d'une nécessité interne qui dominerait l'apparente spontanéité des oeuvres individuelles, et rendrait compte de leur apparition successive. Une telle nécessité, suivant ceux qui l'ont introduite dans la philosophie de l'histoire, exprime un *impératif* de la raison, auquel la science positive est déjà en état de satisfaire. Or la thèse de Boutroux est consacrée à l'examen direct de cette interprétation de la science, qui s'était glissée comme un moyen terme entre l'histoire et la philosophie de l'histoire, et où se retrouvait, d'ailleurs, le postulat commun aux deux tendances entre lesquelles, à la fin du Second Empire, se partageaient les esprits.

Reportons-nous à l'étonnante conclusion de *l'Intelligence*. Après avoir démontré que, dans les sciences mathématiques comme dans les sciences expérimentales, aucun principe, si embarrassant qu'il ait pu paraître aux savants qui l'ont découvert ou manié, ne résiste à la puissance désormais invincible de *l'axiome de raison explicative*, Taine se demande : « Ne pourrait-on pas admettre... que l'existence réelle n'est qu'un cas de l'existence possible, cas particulier et singulier où les éléments de l'existence

possible présentent certaines conditions qui manquent dans les autres cas ? Cela posé, ne pourrait-on pas chercher ces éléments et ces conditions ? » Et il ajoute : « Ici, nous sommes au seuil de la métaphysique. Nous n'y entrons pas », donnant à entendre ainsi que les déductions par lesquelles il a, auparavant, justifié la nécessité des *axiomes* mathématiques, physiques ou biologiques, n'ont nullement le caractère d'incertitude, ou même de probabilité, propre aux théories d'ordre philosophique, que ce sont des vérités positives, susceptibles d'être incorporées aux résultats de la science.

Et les partisans de la métaphysique sont ici d'accord avec ses adversaires, pour soutenir, au nom de la raison, la rigueur de la nécessité universelle. La légitimité de la science repose sur l'unité de la pensée, d'où dépend l'unité de la nature : il n'est pas permis d'introduire la moindre fissure, de tolérer la moindre lacune dans l'enchaînement des causes et des effets ; de telle sorte que la liberté, à laquelle le spiritualisme prétend ne point renoncer, se trouve exclue du plan des phénomènes et réservée, ainsi que le voulait Kant, à la transcendance hypothétique du monde intelligible : « Étrange doctrine, dira Boutroux, selon laquelle le changement de vie, l'amélioration ou la perversion, le repentir, les victoires sur soi-même, les luttes entre le bien et le mal, ne seraient que les péripéties nécessaires d'un drame où le dénouement est marqué d'avance ! »

Dans un tel état de la réflexion philosophique, la thèse De la *contingence* devait apparaître comme un paradoxe, presque comme une gageure. Il fallut pourtant se rendre à l'évidence : elle était la thèse du bon sens lui-même, prenant pour appui la science, dans sa réalité, dans sa spécificité, contre une philosophie de la science qui s'était développée en conformité sans doute avec les formules de la tradition scolastique, mais sans contact avec l'enseignement direct des faits. Entre la science et la philosophie de la science s'est introduit un moyen-terme perturbateur : la *logique*. Les philosophes se sont imaginé qu'au contenu interne du savoir, qui s'accroît, se diversifie sans cesse, par les découvertes de nouveaux moyens d'investigation, par les révélations imprévisibles de l'expérience, ils pouvaient substituer la forme rigide et monotone d'une méthodologie qui, en raison de son caractère tout abstrait, se ramène d'elle-même aux cadres des concepts logiques. Ils sont dupes de la victoire qu'ils croient avoir remportée : « La logique trahirait la science au lieu de la servir si, après avoir, pour la commodité de l'esprit humain, achevé artificiellement la cristallisation ébauchée par l'expérience et donné à la forme générique une rigidité de contours que ne lui imposait pas la nature, elle prétendait ensuite ériger cette abstraction en vérité absolue

et en principe créateur de la réalité qui lui a donné naissance. Les lois sont le lit où passe le torrent des faits : ils l'ont creusé, bien qu'ils le suivent. »

La thèse De la *contingence des lois* de la *nature* ne nie donc nullement le déterminisme sur lequel la recherche scientifique fait fond pour rattacher les phénomènes aux circonstances qui les conditionnent d'une façon constante. Elle travaille seulement à dissiper un certain préjugé né à propos de la science : elle combat une métaphysique qui transcende le déterminisme de fait, observé dans de certaines limites, et l'érige en une nécessité de droit, que l'on prétend fonder sur les exigences a priori de la raison ou sur le caractère, analytique de la démonstration scientifique. Opposant aux artifices de la dialectique une droiture et une finesse impeccables, Boutroux défait un à un les noeuds que l'homme avait formés, d'une main d'ailleurs inhabile, mais par lesquels, si fragiles qu'ils fussent en réalité, il était arrivé à se persuader qu'il était effectivement lié. En cela, il fait oeuvre positive, il agit d'une façon concrète dans l'intérêt de la science ; il lui restitue deux domaines que lui avait fermés la conception idéologique de lois figées dans une rigidité hiératique : le domaine de l'infiniment petit et le domaine de l'histoire.

Les textes ont ici une portée décisive. Nous nous contenterons d'en évoquer le souvenir. « Faut-il négliger des changements qui peuvent se produire jusque dans les principes des choses, sous prétexte qu'en eux-mêmes ils sont très petits et imperceptibles au premier abord ? Quand il s'agit du point de départ d'un angle, nulle modification dans l'écartement des lignes n'est indifférente. » Et plus loin : « Le monde nous offre partout, à côté de la conservation, qui effectivement en elle-même exclut l'idée de contingence, le changement, progrès ou décadence, qui la comporte ; et cela, non seulement dans le détail superficiel, mais même indéfiniment, sans doute, dans les lois d'ensemble qui résument les lois de détail. » D'où la conclusion se dégage : « Selon la doctrine de la contingence, il est chimérique, il est faux de prétendre ramener l'histoire à une déduction pure et simple. L'étude de l'histoire des êtres acquiert, de ce point de vue, une importance singulière. Il se trouve qu'au lieu de s'éloigner du principe des choses, comme il arriverait si leur histoire était contenue en germe dans leur nature, et n'en était que le développement analytique et nécessaire, la science dynamique s'en rapproche au contraire plus que la science statique. C'est l'acte qui implique l'essence, bien loin que l'essence puisse expliquer l'acte. Ce n'est donc pas la nature des choses qui doit être l'objet suprême de nos recherches scientifiques, c'est leur histoire. » Et ainsi, tandis qu'une interprétation abstraite de la science avait failli com-



promettre la vérité des études historiques, il appartient à l'histoire d'étendre et de féconder la vérité de la science elle-même.

Telle est la signification finale de l'oeuvre dont l'apparition seule illustre, et justifie, la doctrine de la contingence ; car elle marque un point de rupture dans l'évolution de la pensée philosophique. Sans doute Auguste Comte avait, dès 1830, souligné, dans son *Cours de philosophie positive*, l'hétérogénéité, l'irréductibilité, des diverses disciplines qui constituent l'encyclopédie du savoir. Mais, à l'intérieur de chaque discipline, les « faits généraux » qu'Auguste Comte invoquait à titre de principes étaient donnés avec un caractère nettement défini, que l'esprit même du positivisme interdisait de remettre en question : la structure de la science était arrêtée *ne varietur*. - Cournot avait redressé les abstractions du positivisme, en attirant l'attention sur l'importance, pour comprendre le savoir scientifique, des données concrètes, de l'élément propre à l'histoire. Mais, si neuves et si riches que soient les vues de Cournot sur l'accident cosmologique, elles demeurent subordonnées à l'affirmation d'un ordre harmonieux, prévisible, ou tout au moins justifiable, pour la raison, qui conservera la fonction de retrouver, par delà l'apparence complexe et chaotique des successions phénoménales, la simplicité et la continuité d'un plan prémédité. Après Cournot, la fantaisie constructive garde la liberté de se déployer dans les vastes généralisations auxquelles les faits servent d'occasion. Tout en parlant un autre langage, un Taine ou un Renan a encore, dans la philosophie de l'histoire, la foi naïve d'un Bossuet. - Enfin, si la notion de contingence a été placée par Renouvier au coeur de son système philosophique, on n'est pas, croyons-nous, tout à fait injuste envers le néo-criticisme, lorsque l'on constate que la contingence y demeure un concept, antithétique du concept de la nécessité, incapable par conséquent d'arracher la philosophie au formalisme logique, permettant, au contraire, on l'a vu avec l'entreprise d'Hamelin, une restauration ou une promotion de la dialectique hégélienne. Préparée, mais non complètement expliquée, par les réflexions profondes d'Auguste Comte, de Cournot, de Renouvier, marquant expressément un retour à l'inspiration d'Aristote, dans le sens où Ravaisson l'interprétait, la thèse *De la contingence des lois de la nature* définit le moment où la critique du savoir scientifique prend conscience de soi, procédant à l'examen de la science pour la science, sans référence à un parti pris métaphysique, en particulier sans le postulat de l'apriorisme que l'autorité de Kant paraissait avoir joint par une association indissoluble à l'attitude proprement critique.

De quelle importance a été l'événement, le recul de presque un demi-siècle permet de le mesurer. La thèse prélude à ce renouvellement de l'épistémologie scientifique, auquel les savants français ont pris une part si active, qui se trouvera consacré dans les travaux de Henri Poincaré et de Pierre Duhem. Si la nécessité du mouvement hégélien régissait le monde, si les faits devaient apparaître suivant l'ordre de l'enchaînement logique, la philosophie de Boutroux serait issue d'une réflexion sur ces travaux. En réalité, elle leur est antérieure. Lorsque Boutroux soutint sa thèse sur la Contingence, en 1874, Henri Poincaré, auquel il devait être lié plus tard par une union étroite de parenté et d'affection, était élève à l'École Polytechnique, et Duhem avait 13 ans. Devant l'oeuvre d'un Émile Boutroux, l'historien éprouvera le même émerveillement que, par exemple, devant l'oeuvre d'un Watteau. Les fêtes de Watteau évoquent une humanité qui a su s'installer dans le plan de son rêve, à mi-chemin entre la nécessité de la vie et la fiction du théâtre ; elles demeurent, pour la postérité, le commentaire le plus profond du siècle de Louis XV, et cependant la carrière du peintre appartient, à peu près tout entière, au règne de Louis XIV.

### III

#### *Le rationalisme dogmatique et la raison*

Combattre tout à la fois la philosophie a priori de l'histoire et la philosophie a priori de la science, n'est-ce pas s'éloigner du rationalisme, pour tendre vers l'empirisme ? Pourtant, Émile Boutroux n'a jamais cessé de se réclamer de la raison. Aucune attitude ne lui fut plus étrangère que celle d'un phénoménisme qui, soumettant le jugement à l'autorité de ce qui existe, accepte de recueillir et d'accueillir tous les faits avec une égale curiosité, une égale bonne volonté, d'un pragmatisme pour qui une « expérience, au sens anglais de chose éprouvée, en vaut une autre ». Selon Boutroux, l'expérience, précisément parce qu'elle est dégagée des voiles que l'instrument logique ou mathématique avait jetés sur elle, se révèle comme qualité. Or la qualité, c'est l'hétérogénéité, qui implique à son tour un appel au discernement des valeurs. Le savant qui apporte dans sa recherche une âme de désintéressement, d'impartialité, qui demeure loyalement, inflexiblement, fidèle aux exigences de la vérification, a le droit d'identifier l'expérience et la réalité. Mais de là ne suit nullement que l'expérience, invoquée par n'importe lequel des prétendus illuminés, ait le droit d'être érigée en

réalité. « Croire à Dieu, écrit Boutroux dans la discussion même qu'il a consacrée à James, c'est, de quelque manière, croire que Dieu est, indépendamment de la croyance que nous avons en lui. Or nulle particularité subjective de l'expérience, non pas même un sentiment de surplus, d'au-delà, d'excessivité, ne peut, à elle seule, garantir l'objectivité, la réalité de cette expérience. » Et, de fait, nul, avec plus de hauteur que Boutroux, n'a insisté sur la dégradation des valeurs spirituelles, dont l'apologétique pragmatiste a donné le spectacle : « Les droits de la science sont imprescriptibles : elle est, de toutes les puissances en face desquelles se trouve la raison humaine, celle qui s'impose à elle de la façon la plus irrésistible. » Et ceci encore : « Une âme droite, sincère, et qui sait le prix de la vérité, voudra-t-elle ainsi se donner des croyances de parti-pris, sans se demander si elles sont fondées en raison ? Songeons que l'homme qui fait une telle entreprise commence par se mentir à soi-même, et qu'ensuite il s'excite à croire à son mensonge, à oublier qu'il en est l'auteur. » Celui qui s'est accoutumé à jouer avec les idées comme si c'étaient des constructions qu'il avait, arbitrairement et impunément, le droit de faire ou de défaire, finit par devenir l'esclave de ses propres fictions. Toute autre est la voie de l'affranchissement effectif : « Descartes professait, remarque Boutroux, que la perfection de la volonté libre est de s'incliner devant la vérité. » A bien peu de frais, empiristes et pragmatistes se sont procuré l'illusion d'avoir triomphé du rationalisme. S'ils avaient été moins dilettantes, plus sincèrement respectueux du fait, ils se seraient vite aperçus que leur polémique atteint, non pas du tout le rationalisme, mais ce qui en est l'ombre et la caricature : le système des concepts. Suivant une opposition, qui n'est rien de moins, aux yeux de Boutroux, que la clé même de l'histoire de la philosophie, « le concept, c'est le genre sous lequel on peut ranger tous les cas jusqu'ici donnés, ou plutôt connus, de la chose en question ; l'idée, c'est la forme la plus parfaite dont soit susceptible un être ou une manière d'être. Les savants visent le concept ; les hommes, pour agir, fixent les yeux sur l'idée, telle qu'elle leur apparaît. C'est la distinction que fit Platon, et d'où naquit la métaphysique ». La confusion du concept et de l'idée, accentuée dans les nations ou dans les périodes non civilisées de l'humanité, constitue, pourrait-on dire, le postulat commun, et le vice radical, de la scolastique et du pragmatisme. Chez James, dont il a cependant parlé avec une indulgence tellement exquise, Boutroux signale qu'« à en juger par son langage, on pourrait croire parfois qu'il réduit la raison, même dans la totalité de ses manifestations et jusque dans son essence, à n'avoir d'autre objet que l'absolu, l'un et l'immobile ». Cette méprise, si extraordinaire soit-elle, explique du moins comment le pragmatisme s'est usé dans une lutte verbale et stérile contre une scolasti-

que elle-même stérile et verbale. Pour le pragmatisme, en effet, et selon un jugement de Boutroux, qui éclaire dans sa dernière profondeur toute la poussée irrationaliste des récentes générations, « l'action, réduite, elle aussi, au pur concept, dégénère en changement aveugle, fortuit et matériel ».

Or, ce n'est pas du tout vers le hasard et vers la matière que l'auteur de la *Contingence* se propose de ramener l'homme, c'est vers l'efficacité d'une raison qui, délivrée des formes extérieures du langage, prend conscience de ce que les idées portent en elles de nouveau et de fécond. Le fantôme d'un *a priori* qui serait tout formel est dissipé, certes, mais c'est au profit d'une autre sorte d'*a priori* : « Les principes de la physiologie, de la physique et des mathématiques n'auraient pas seulement un sens matériel et une origine *a posteriori* : ils auraient en outre un sens esthétique, et, à ce point de vue, une origine *a priori*. »

Quel sens la notion de l'*a priori* confèrera-t-elle au rationalisme, une fois transportée du domaine de la nécessité logique sur le terrain de la synthèse esthétique ? Ainsi se pose, au centre de la doctrine, un problème analogue au problème traité dans les ouvrages que nous venons d'étudier : confronter un rationalisme dogmatique, appuyé sur la raison *telle qu'il imagine qu'elle devrait être*, avec la raison *telle qu'elle est effectivement*. Ce problème central, Boutroux l'a traité de façon admirable, dans une séance de la Société française de *Philosophie* (31 janvier 1907) où M. René Berthelot avait exposé des thèses d'une pénétration et d'une ampleur remarquables sur la *nécessité, la finalité et la liberté chez Hegel*. « Une éducation constante, une formation de la Raison en vue de l'interprétation de l'expérience, voilà, dit Boutroux, ce que nous montre l'histoire de l'entendement humain. La Raison n'est nullement demeurée immobile et identique, comme on l'a cru, comme on le dit encore trop souvent. La Raison est une réalité, donc elle vit, donc elle se nourrit de réalités, et par là même s'adapte et se développe. » Ce progrès, ajoute-t-il, date de loin : ce fut l'oeuvre des Platon, des Descartes, des Leibniz et des Hegel, oeuvre qui se poursuit, qui se continue sous nos yeux mêmes ; car « il s'agit, aujourd'hui, de chercher à côté des rapports logiques d'incompatibilité et d'implication, des rapports d'harmonie et de possibilité entre les choses ; il s'agit d'acheminer de plus en plus la Raison vers l'intelligence de l'individuel, de tâcher de rejoindre le plus possible, par la raison, le sentiment ». Le rationalisme de Boutroux se distingue donc du rationalisme de Hegel, en ce sens qu'étant moins strictement asservi au principe de contradiction, il cesse aussi de se condamner à ne prendre avec les choses qu'un contact indirect, à travers la forme de

concepts élaborés à cette seule fin de trouver place dans le jeu de marqueterie où se disposent, suivant un dessin régulier et monotone, la *thèse*, l'*antithèse* et la *synthèse*. « Est-ce donc un progrès de pousser ainsi tout ce qui est autre à se considérer comme *contradictoire* ? N'y a-t-il pas lieu, au contraire, bien souvent, de considérer comme étant simplement *autre* ce qui se croit *contradictoire* ? Là où on croit voir une opposition, une exclusion mutuelle, je voudrais autant que possible reconnaître une variété, qui, sans destruction, sans sublimation, sans *Aufhebung*, peut devenir une harmonie. »

À cette théorie de la raison, qui demeurera comme l'apport d'Émile Boutroux au fonds commun de la philosophie, nous devons maintenant demander comment elle éclaire la solution des problèmes qui se sont posés avec le plus d'acuité aux hommes de sa génération : *Rapports de la France et de l'Allemagne - Conflit de la Science et de la Religion*.

#### **A. - LES RAPPORTS DE LA FRANCE ET DE L'ALLEMAGNE**

En ce qui concerne la première question, Boutroux avait montré, dans son intervention de 1907 à la Société de Philosophie, quelle était la conséquence morale de l'optimisme panlogique de Hegel : « Le mal a sa place dans le monde ; il y a même sa place nécessaire, et ainsi le monde n'est ni ne peut être entièrement bon. Sans les passions et leurs égarements, sans la guerre et ses violences, point de raison, point de paix durable, point de progrès... Si l'individuel, si le mal sont en dehors de la sphère propre du bien, ils le produisent pourtant et ils le produisent fatalement. Quoi que fassent les hommes, quel que soit le but qu'ils donnent à leurs actions, quelque énergie qu'ils déploient pour être eux-mêmes et mettre sur les choses l'empreinte de leur personnalité, la Providence, l'Idée les domine et les mène, et c'est elle qui, finalement, sera. Voulût-il le mal, l'homme produira le bien. Tel le Méphistophélès de Goethe, *der stets das Böse will, und stets das Gute schafft*. »

Par contre, l'année précédente, dans un article intitulé : La conscience individuelle et la loi <sup>77</sup>, Boutroux avait eu l'occasion d'indiquer sa conception de la guerre, et voici comment il s'était exprimé : « Il y a quelque chose de plus redoutable que la guerre,

---

<sup>77</sup> *Revue de métaphysique*, Janvier 1906.

c'est la paix achetée par l'extinction de la vie et du droit : Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant. La guerre n'est pas seulement légitime, elle est belle, quand c'est la dignité humaine, la justice, l'effort vers le vrai et le bien qui la mènent afin de conquérir leur droit à l'existence... La liberté en ce monde veut être conquise : son vrai nom est affranchissement, et quand elle est elle ne subsiste que reconquise sans cesse. La guerre n'est pas un accident dans la nature : elle résulte de ce fait qu'exister, c'est se défendre. Il n'y a qu'une manière de renoncer à lutter, c'est de disparaître. Il est impossible toutefois que l'homme, être raisonnable, considère la guerre comme une solution : ce ne peut être qu'un phénomène naturel qui a son rôle dans la création et dans le développement des énergies, mais dont il s'agit de tirer parti en vue d'une fin supérieure. Cette fin est la réalisation croissante de la dignité humaine. La raison vise à transformer, dans cette vue, les adversaires en coopérateurs. »

Si donc, dans l'une et dans l'autre conception, la lutte est une condition de la vie et du progrès, l'interprétation de la lutte semble toute différente chez Hegel et chez Boutroux. Là, en effet, le rapport du mal au bien est un rapport dialectique de moyen à fin, déterminé en vue du dénouement inévitable ; un tel rapport passe par-dessus les acteurs du drame, il fait du drame lui-même une illusion, car subsiste-t-il proprement une action là où le dénouement est déterminé à l'avance ? Ici, au contraire, le rapport du mal au bien demeure dans la sphère de subjectivité, que Hegel avait eu la prétention de dépasser ; c'est un rapport d'individu à individu, de conscience à conscience, où l'effort n'est pas destiné à être éliminé ou surmonté, ayant achevé par son apparition même son rôle de moment dialectique ; il doit au contraire se renouveler, se prolonger, parce que c'est de cet effort que tout bien tire sa dignité, par suite le caractère qui le constitue comme tel. En août 1914, au lendemain même de conférences que Boutroux avait faites aux Universités de Berlin et d'Iéna, ne semble-t-il pas qu'elles se lèvent tout à coup et qu'elles prennent corps dans la réalité, ces deux interprétations de la guerre, si nettement dessinées par Boutroux, en conformité avec les principes sur lesquels il avait médité depuis son séjour à Heidelberg ? L'une va provoquer l'agression des armées allemandes ; l'autre va insuffler aux défenseurs de la liberté l'énergie de leur résistance.

Pour caractériser la conduite des troupes impériales à l'égard des populations de la Belgique et de la France, Émile Boutroux rappellera le mot de La Harpe : « Il y a une barbarie savante. » Remontant des effets aux causes, il discerne, dans l'application soigneusement systématisée que le Kaiser faisait des procédés de terreur et d'assassi-

nat, avec l'approbation solennelle de quelques-uns des représentants de la science et de la pensée germaniques, une illustration hideuse de la doctrine hégélienne : « Il m'a semblé que cette barbarie n'était pas celle des barbares, des hommes primitifs, mais qu'il fallait y voir une méthode froidement, scientifiquement calculée, *eine nüchterne Philosophie*, une philosophie conçue à jeun, comme disent les critiques allemands ; c'était, en quelque sorte, la synthèse hégélienne de là barbarie et de la civilisation. » Et, dans ce sens, Boutroux écrit : « La guerre de 1870 fut impitoyable ; celle-ci est diabolique. » Pour l'Allemagne du XXe siècle, en effet, « la loi suprême et véritablement divine, c'est que le mal, livré à lui-même, le mal en tant que mal, donne naissance au bien, lequel à lui seul n'aurait jamais pu, d'idéal, devenir réel. Je suis, dit Méphistophélès, une partie de cette force qui toujours veut le mal et toujours crée le bien. Tel est l'ordre divin : qui prétend faire le bien par le bien ne fera que du mal. Ce n'est qu'en déchaînant les puissances du mal qu'on a chance de réaliser quelque bien ».

Mais, à travers l'angoisse que lui causait, dès les premiers mois de la guerre, la conduite à jamais déplorable de notre, stratégie et de notre politique, il demeure fidèle aux thèses de la Contingence. Il refuse de confondre l'Empire prussianisé par Bismarck avec ce qui serait l'essence profonde, à jamais invariable, le caractère intelligible et intemporel, de la race germanique. L'Allemagne a produit Leibniz et Kant. Or Leibniz « professait une philosophie qui n'appréciait l'unité que sous la forme d'une harmonie de puissances libres et autonomes ». Or « Kant appelle les hommes à créer, non une monarchie universelle et despotique, mais une république des nations, où chacune possédera une personnalité libre et indépendante ». Et même lorsque Boutroux regrette que Kant érige la « volonté naturelle de discorde » en instrument pour le progrès moral de l'humanité, lorsqu'il concède que le dualisme kantien a pu laisser la porte ouverte aux idées monstrueuses qui ont infecté l'Allemagne de Guillaume II, il prend soin d'ajouter que la morale pangermaniste, certainement, « eût fait horreur à Kant ».

Se référant, d'autre part, aux souvenirs de ses années d'études à Heidelberg, Boutroux décrit l'Allemagne de 1869, qui aspirait à l'unité, mais qui demeurait partagée, quant à la manière de la concevoir et de la réaliser, entre deux formules contradictoires, celle de Treitschke : La liberté par l'unité ; celle de Bluntschli : L'unité par la liberté. Certes, il est malheureux pour l'Allemagne, plus malheureux encore pour la France et pour l'Europe, que l'esprit de Treitschke ait prévalu. Pourtant Boutroux de-

mande qu'on ne se laisse pas, sous la réaction de l'événement, aller à croire qu'on pouvait prononcer le mot définitif de l'avenir. Comme il l'avait écrit en 1877, comme il l'avait redit aux Prussiens eux-mêmes, au printemps de 1914, l'aspiration à l'union avec le tout, qui est le fond de l'esprit allemand, et qui le rend complémentaire de l'esprit français, jouera un rôle utile dans l'évolution de l'humanité, à la condition que cette aspiration sache se concilier avec le souci de l'indépendance des parties. Aussi Boutroux pose-t-il la question : « L'Allemagne qu'a respectée et admirée le monde, l'Allemagne de Leibniz et de Goethe, paraît bien morte. Renaîtra-t-elle ? » Même, dans « la violation des lois divines et humaines », où nos ennemis s'acharnaient d'autant plus que leurs chances d'hégémonie universelle s'éloignaient davantage, il était comme tenté de chercher un gage d'espérance : « Il est permis de remarquer que l'état d'esprit où l'Allemagne voit la plus haute expression de son génie est, en soi, une chose monstrueuse, et que les monstres, selon les lois de la nature, tendent, d'eux-mêmes, à disparaître. »

Quant à la France, depuis que la guerre lui a été déclarée, elle n'a pas eu à hésiter, elle n'a pas hésité. Les sacrifices tragiques, qu'elle multiplie pour se survivre matériellement, attestent à quel point elle est digne de se continuer moralement elle-même. Et Boutroux écrit : « Le patriotisme de Jeanne d'Arc, de Turenne, des armées de la Révolution ne se fondait pas sur la haine. Il était essentiellement l'amour de la France, le désir de la voir libre, grande, glorieuse et belle. La France, depuis le temps que nous racontent nos Chansons de Geste jusqu'à nos jours, c'est l'union d'un cœur généreux et d'une claire raison. Et cette place faite, jusque dans la guerre, aux sentiments élevés et délicats, ne fut pas, pour notre patrie, une cause de faiblesse. » Au milieu de l'inquiétude d'après guerre, à peine moindre que l'anxiété durant la guerre, la même inspiration se retrouve de droite intelligence et d'entière universalité, témoin cette déclaration de février 1920, lorsque Boutroux fut invité par Foi et Vie à tracer le devoir présent du pays : « Il ne doit pas y avoir de nations à intérêts illimités et de nations à intérêts limités. Toutes les nations doivent être moralement égales, c'est là la doctrine, c'est là l'idée française. » Qu'il s'agisse d'individus ou de peuples, l'unité idéale de l'humanité est à base d'harmonie, et le caractère proprement humain de l'harmonie implique le concours d'activités complètement autonomes.



## *B. - LE CONFLIT DE LA SCIENCE ET DE LA RELIGION*

Le conflit de la science et de la religion définit, pourrait-on dire, la pensée moderne en tant que telle. Il ne se résoudra donc pas du dehors, par des conseils de prudence et de tolérance. Derrière les sciences, il y a l'esprit scientifique ; derrière les religions, il y a l'esprit religieux. Et chacun de ces esprits, pris en soi, veut être tout pour soi : c'est une loi de la vie qu'il faut commencer par poser et par accepter, avant de chercher, par delà le plan de la loi, ce qui est la raison profonde et peut devenir la signification consciente de la vie. « Tous les progrès se font en développant pour elle-même une partie qui, en fait, ne subsiste que par le tout auquel elle appartient. » Et, en effet, au XIXe siècle, du côté scientifique comme du côté religieux, la tendance générale a été de pousser la science et la religion jusqu'à l'absolu de leur concept.

À la doctrine originelle de Comte, dont Boutroux a maintes fois souligné l'inspiration métaphysique, s'est substitué un positivisme vulgaire (et d'ailleurs, sur l'autorité de Ravaisson, souvent attribué au fondateur de la doctrine) qui, dans toute l'étendue de l'encyclopédie scientifique, depuis la mathématique jusqu'à la sociologie, préconise une méthode uniforme et homogène, en vue de réduire les phénomènes aux conditions données et observables du dehors, qui fait rentrer dès lors toutes les manifestations de la nature physique ou morale dans un même cadre de relations quantitatives, relevant d'un seul principe de conservation. Or, le mécanisme scientifique, par là même qu'il prend possession de ce monde, livré aux disputes des hommes, ne libérerait-il pas les valeurs religieuses en permettant de les faire remonter, pour en préserver la pureté et l'intégralité, à leur patrie céleste, de les renvoyer au foyer transcendant de l'éternité ? Mais précisément, répond Boutroux, la philosophie commence au moment où sont abattues les cloisons que l'on a prétendu établir entre la science et la religion, où l'homme se caractérise pour lui-même par la volonté d'être une personne, c'est-à-dire une conscience une et raisonnable. A une réflexion qui aura le courage d'aborder de face les problèmes, il appartiendra donc de décider si le principe de la science et le principe de la religion sont exclusifs l'un de l'autre, s'ils nous condamnent à un choix qui implique pour l'homme un sacrifice, peut-être mortel, ou s'ils expriment des tendances permanentes, qui seraient différentes, mais non pas incompatibles.

Pour arriver à cette décision, il importe, avant tout, de se demander quels sont les termes de la comparaison. Sera-ce le concept abstrait de la science et le concept abstrait de la religion ? Sera-ce la réalité humaine de la science et la réalité humaine de la religion ?

Selon son concept abstrait, la science devrait, au nom des exigences a priori de la raison, s'emparer de la nature universelle, et l'immobiliser dans le réseau d'une implacable nécessité. Selon sa réalité humaine, la science est un effort pour assimiler les choses à l'intelligence ; la perpétuité de cet effort atteste tout à la fois et que les choses résistent à l'intelligence et qu'elles l'appuient. Si elle ne mordait pas sur l'univers, la science ne serait pas un savoir objectif. Mais elle ne présenterait pas le spectacle d'une incessante évolution, si l'univers était capable de remplir, immédiatement et intégralement, un tableau de catégories dont la détermination épuiserait, d'un coup, l'essence et la fécondité de l'esprit.

Dès lors, la vie scientifique implique, entre la raison et la nature, un certain accord, dont la relativité mouvante montre et ce que la science doit utiliser de l'une, et ce qu'elle réussit à capter de l'autre. Et en même temps elle laisse une place à la vie religieuse, de par l'écart qu'elle manifeste entre les lois qu'elle formule et le fond irréductible, inépuisable, à quoi se réfère l'établissement de ces lois. Allons plus loin : elle y conduit directement par le type de valeur dont procède, chez le savant, le travail scientifique ; car cela est d'un ordre auquel ne peut atteindre le contenu même du savoir : « La science ne peut rien nous prescrire, pas même de cultiver la science. »

Du fait qu'elle existe, on peut donc dire que la science est débordée, tant du côté du sujet que du côté de l'objet, par l'intelligence qu'elle met en oeuvre : « Qu'est-ce que les joies intenses et supérieures de l'initiation à la recherche, de la découverte principalement, sinon le triomphe d'un esprit qui réussit à pénétrer des secrets en apparence indéchiffrables, et qui jouit de son labeur victorieux, à la manière de l'artiste ? Qui peut mettre à la science son prix, sinon la libre décision d'un esprit, qui, dominant l'esprit scientifique lui-même, croit à un idéal esthétique et moral ? »

Voici donc comment se résoudra le conflit de la science et de la religion. En prenant conscience de soi, et dans ce qui la constitue et dans ce qui la dépasse, la science intéresse en quelque sorte la destinée de l'homme et de l'univers à la réalisation de cet ordre supérieur où l'unité s'établit, non plus par l'intermédiaire de relations générales, mais d'être à être, d'individu à individu. Cet ordre est celui de la religion, mais dégag-

gée à son tour du concept abstrait qui la condamne à se perdre, soit dans le mystère transcendant du dogme, soit dans la subjectivité illusoire du sentiment. Car le christianisme a sans doute enrichi et fécondé véritablement l'âme lorsqu'il a superposé à la morale hellénique de la mesure et de la beauté, de l'harmonie sensible, la morale de la folie qui est aussi la morale de l'amour et du sacrifice ; mais c'est, avant tout, parce qu'il a voulu l'avènement du règne de Dieu, non seulement dans le ciel, mais sur la terre même, dans notre monde visible et temporel. La religion, pour être au-dessus de la loi, n'est pas contre la loi, encore moins contre la nature et contre l'humanité, car la loi ne saurait épuiser ni la connaissance de la nature ni l'action de l'humanité. Si elle est maintenue sur le plan de l'activité proprement rationnelle, la religion ne demandera pas au savoir scientifique autre chose que ce qu'il offre de lui-même, quand il est interprété de façon rationnelle, c'est-à-dire le pressentiment des valeurs que l'esprit est capable d'accorder à la nature et à l'humanité. « Qui sait si l'apparition de l'homme n'a pas comme réalisé le vœu de la nature, et si les êtres qui nous entourent ne sont pas les ébauches de l'œuvre qui s'est si merveilleusement accomplie en nous ? »

Par là se trouve dissipé le mirage, et conjuré le danger, de l'ascétisme : « Le même instinct, qui nous dégrade si nous nous y abandonnons passivement, nous soutient et nous porte, si nous le pénétrons d'intelligence et de liberté. Les choses ne sont pas seulement des voiles qui cachent Dieu, elles sont encore des signes qui le révèlent ; et ce Dieu dont tout dépend peut être cherché, non seulement en lui-même comme le voulait Pascal, mais encore à travers ses oeuvres, ses symboles naturels. » Et, de même, l'étude approfondie de la Psychologie du mysticisme conduit Boutroux à distinguer du mysticisme passif un mysticisme actif, ayant la vertu de donner corps et vie à une idée sublime : « Si dès maintenant la vie individuelle et égoïste n'est pas la seule qui existe en nous, si déjà nous sommes secrètement unis les uns aux autres par notre participation commune à la vie de l'esprit universel, il n'y a pas lieu d'établir une incompatibilité entre la vie individuelle et la vie universelle. Elles sont conciliables, puisque dans une certaine mesure elles sont déjà conciliées. Il serait possible en ce cas de dépasser la nature sans sortir de la nature. Les consciences individuelles pourraient sans se briser s'agrandir et se rendre pénétrables les unes aux autres. Et il serait donné à l'humanité de devenir une, sans que les individus, les familles, les nations, les groupes qui ont déjà une unité et dont l'existence est belle et bonne fussent condamnés pour cela à disparaître. »

La forme conditionnelle, dont Boutroux aimait à se servir, ne traduit ici ni incertitude, ni timidité. Elle exprime, chez l'auteur de la *Contingence*, la foi du penseur dans la pensée, la conviction qu'il y a une force efficace dans l'appel que l'homme s'adresse à lui-même pour déterminer le sens de sa destinée, pour faire revivre du passé ce qui paraissait stérile et abandonné, comme pour se frayer des voies jusque-là inexplorées, insoupçonnées, vers l'idéal d'unité que le cœur sent désirable, sans que l'esprit puisse le définir à l'avance et le décrire : « Les héros de l'histoire ignorent les lois dites historiques et sociologiques ; peut-être leur ignorance même est-elle une partie de leur héroïsme. »

Nous touchons ainsi au point où la doctrine s'achève par le passage du verbe à l'action, par la réalisation de la philosophie dans le philosophe. Quelle fut l'excellence de cette réalisation chez Émile Boutroux ? On ne peut pas le dire mieux, semble-t-il, qu'avec le mot de Montaigne : « Le jugement d'un empereur doit être au-dessus de son empire. » D'Émile Boutroux rayonnait l'éclat de souveraineté qui est proprement spirituel. Dans ses leçons longuement préparées comme dans le hasard de la conversation, nous l'admirions pour l'ampleur et la diversité des racines où plongeait sa pensée, comme pour la puissance et la rectitude du jet par lequel brusquement elle s'élevait et elle dominait. Et nous aimions à l'admirer, tant il accueillait avec grâce, tant il comprenait avec force, la pensée d'autrui, pour la lui renvoyer, en quelque sorte, élargie et ennoblie. Là était le don naturel de l'homme ; là était aussi la source intime de sa philosophie : « La (mot grec) platonicienne, la généreuse action du ( mot grec) chez Aristote, respectant et accomplissant ce qui, pour chaque chose, est sa perfection propre, expriment fidèlement l'essence et la beauté de l'ordre libéral et délicat que poursuit l'intelligence. » Chez Boutroux, à son tour, cet ordre aura trouvé une expression singulièrement heureuse, savante et souple, correspondant d'une façon précise au moment actuel de notre civilisation. Son oeuvre témoignera, pour son époque, devant l'histoire, comme sa personne a témoigné si souvent, devant le monde, pour son pays.

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## III.d

---

### L'expérience morale selon Rauh <sup>a</sup>

[Retour à la table des matières](#)

Si Frédéric Rauh ne nous avait été enlevé, au lendemain de ce Congrès d'Heidelberg où sa pensée avait rayonné, plus alerte et plus jeune que jamais, nul n'aurait eu meilleur droit à inspirer une des monographies d'idées que M. Albert Thibaudet a réunies sous ce titre : Trente ans de vie française. C'est au centre de la vie française que, systématiquement, Rauh se plaçait dans l'enseignement, d'une puissance extraordinaire de séduction et de suggestion, qu'il donnait à l'École Normale : « Je préviens toujours mes auditeurs, quand je commence un cours sur une question morale spéciale, l'idée de justice ou de patrie, par exemple, que je me pose ces problèmes pour la France, et pour une certaine période contemporaine de l'histoire de France <sup>78</sup>. »

L'expérience morale (suivant le titre du livre dont la troisième édition donne occasion à la présente étude) est l'oeuvre d'un moraliste, à la condition de n'entendre par là ni l'homme qui gagne sa vie avec des leçons de morale, ni l'inventeur d'un système pour régénérer la société. Le caractère d'un moraliste, c'est simplement de prendre au sérieux le problème de la conduite. Il se refusera donc à en recevoir une solution, tou-

---

<sup>a</sup> Article paru dans la *Revue philosophique*, 1928, janvier-février, pp. [5]-32.

<sup>78</sup> *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 29 octobre 1903 (t, IV, 1904, p. 20).

te faite, de l'autorité de ses prédécesseurs, et à la transmettre, telle quelle, aux générations plus jeunes. Encore moins aura-t-il la prétention de le trancher a priori en vertu du privilège qu'il attribuerait à son génie : « L'honnête homme ne préjuge rien de la nature de la certitude que lui fera la vie » (95) <sup>79</sup>. Le moraliste est un expérimentateur qui fera porter l'expérimentation sur la conscience des autres comme sur la sienne, sur le fait et sur ce qui est au delà du fait : l'idéal que l'intelligence imagine et qu'il s'agit de soumettre à l'épreuve de la réalité.

Du moraliste selon le type traditionnel, nous attendions qu'il nous fasse participer à ses secrets, du moins aux bienfaits de ses secrets, comme on le demande à un sorcier ou à un médecin. Mais voici que Rauh commence par s'instruire lui-même, à la façon d'un savant véritable ; et s'il lui arrive de parler ou d'écrire, ce sera pour nous apprendre à nous instruire nous-mêmes par nos propres moyens et pour notre propre usage.

Cette idée du moraliste, inspirée sans doute de Socrate, que Rauh avait coutume d'invoquer, de Montaigne aussi dont M. Lanson l'a rapproché dans une page qui porte très loin <sup>80</sup>, mais singulièrement originale et singulièrement prenante au début du XXe siècle. L'expérience morale s'efforcera de l'exposer sous une forme impersonnelle qui était destinée à en rendre l'application méthodologique aussi étendue, aussi durable que possible. Il est manifeste, toutefois, qu'une telle méthodologie doit la netteté directe et la profondeur de sa signification, sa capacité même de portée universelle, à l'individualisation d'une expérience morale : « Toute pensée morale qui ne naît pas directement au contact de la réalité ou du milieu qu'elle concerne ne compte pas. Celui qui n'agit pas ou ne s'est pas mis à l'école de celui qui agit ne pense pas » (86). Il n'y a pas d'œuvre qui, autant que celle de Rauh, renvoie de l'auteur à l'homme et à un homme qui a vécu ardemment la vie de son temps, « comptant » d'abord avec les autres consciences afin de se faire lui-même une conscience capable de « compter » pour soi comme pour autrui.

<sup>79</sup> Les chiffres entre parenthèses, sans autre indication, renvoient à la 3e édit., de *l'Expérience morale*, augmentée d'un Appendice (Alcan, 1926).

<sup>80</sup> La vie morale selon les *Essais* de Montaigne, *Revue des Deux Mondes*, 15 janvier 1924, p. 854.

Au point de départ de l'expérience morale que nous avons à retracer, nous rencontrons la thèse que Rauh soutint en 1890, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*. Si l'on s'en tenait au titre, on serait tenté d'y voir une justification dialectique de la moralité, et c'est ainsi, dans plus d'un endroit de sa thèse, que Rauh lui-même a présenté son entreprise. Mais, ainsi qu'il aimait à le répéter, « il faut juger le système d'un philosophe d'après le système lui-même, non d'après l'opinion de son auteur sur son propre système » <sup>81</sup>.

L'intention avouée de Rauh était de rejoindre et de concilier, « autant qu'il est possible, les systèmes aujourd'hui généralement acceptés », c'est-à-dire les « trois philosophies » de Ravaisson, de Jules Lachelier, d'Émile Boutroux <sup>82</sup>. Pour cela, Rauh remonte à la source de leur inspiration commune en suivant l'ascension de pensée qui du naturalisme évolutionniste de Spencer mène à l'intellectualisme géométrique de Spinoza, au finalisme théologique de Leibniz, puis, à travers le moralisme critique de Kant, jusqu'au système de la liberté où « je dois considérer comme réel, non le devenir lui-même, mais la hiérarchie morale, idéale, que le devenir manifeste » <sup>83</sup>.

Toutefois cette dialectique n'est pas son but à elle-même ; la moralité dont Rauh aspire à saisir « le fondement métaphysique » n'est pas d'essence métaphysique ; elle ne consiste ni dans la représentation d'une *res aeterna*, ni même dans la définition d'une loi : « le véritable juge de l'homme est son état d'âme » <sup>84</sup>, « relation réelle et ineffable (dira encore Rauh) par laquelle j'affirme à la fois et le moi pur et la raison profonde de ce moi » <sup>85</sup>. Le penseur ne va au bout de sa pensée que s'il dépasse la sphère de « sérénité contemplative » où il pouvait sembler d'abord enfermé. Au « dilettantisme de l'artiste » Rauh oppose « le sacrifice de l'homme qui considère les âmes comme intéressantes par elles-mêmes, et en tant que capables de joie, de souffrance et

---

<sup>81</sup> *Essai*, p. 92, n. 1. Cf. *L'expérience morale*, p. 127 : « La théorie de Marx traduit... dans la langue de la conscience claire et, quoi qu'il en ait dit et pensé, dans une langue morale et juridique, des relations dont l'habitude nous dissimule la nature et qu'à cause de cela l'économie politique orthodoxe exprime en langage de choses. Par là Marx réveille, inquiète la conscience morale que l'économiste orthodoxe rassure en lui persuadant que la misère, le profit, le chômage, etc., sont des nécessités naturelles. »

<sup>82</sup> *Essai*, p. 250.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 217.

de résignation... Le penseur et l'humble expriment donc tous deux une face des choses : l'humble a cependant la plus haute certitude, ayant l'expérience immédiate du coeur, où le penseur s'achemine péniblement » <sup>86</sup>.

Plus tard, avec ce frémissement de scrupule qui est un trait caractéristique de sa personnalité, Rauh désavouera l'Essai, tout à la fois en ce que l'argumentation a de trop dialectique, en ce que la religiosité y a de trop subjectif. Mais le désaveu ne nous paraît être, à aucun degré, une contradiction. L'expérience morale transposera, sur le plan de la positivité pratique, des thèmes qui déjà se manifestent comme fondamentaux dans l'Essai. Ici et là, Rauh s'affirme rationaliste, mais à la condition de ne reconnaître de raison que débordant les frontières d'une faculté spéciale, que s'incarnant dans l'âme tout entière : « La réalité doit devenir nôtre pour être connue ; elle n'est telle que si elle fait partie de nous-même, comme notre joie <sup>87</sup>. Même la joie dans l'union des âmes - le sentiment intensif infini - qui semble symboliser le mieux la vie dans le repos et la paix où tend l'effort moral, n'est vraiment infinie que si elle est inquiétude, désir du mieux. Si j'immobilise cette joie sous forme de nature parfaite ou de personne sainte, si je la rends naturelle, je ruine la certitude de l'Acte premier, qu'il faut accepter tel qu'il est donné, sans quoi cette certitude cesserait d'être première. Il en est comme si nous ignorions le cercle ; l'approximation la plus parfaite qu'on en pourrait donner serait le polygone qui y tend indéfiniment. En ce sens, perfection et réalité sont, comme on l'a dit, termes contradictoires ; je ne puis réaliser Dieu sans le nier. Si l'Acte, au sens aristotélicien, la Perfection, est antérieur à la puissance, cet Acte est tel qu'une *Res aeterna* ne peut l'exprimer <sup>88</sup>. »

L'incarnation symbolique de la raison dans le sentiment a donc une valeur qui échapperait à une interprétation abstraite et purement spéculative du symbolisme : « Les symboles de la vérité sont en un sens la vérité même, s'ils sont efficaces. Le symbole est comme le vêtement d'une personne que nous touchons en touchant son vêtement ; ou plutôt, il y a, entre le symbole et la vérité, le même rapport qu'entre la pensée et l'expression chez un grand écrivain, lesquelles s'entraînent, s'appellent l'une l'autre. Il n'est pas extérieur à la réalité, lointain comme une image, une métaphore

---

<sup>86</sup> Ibid., pp, 250-251.

<sup>87</sup> *Essai*, p. 130.

<sup>88</sup> Ibid., p. 214.



empruntée à un autre monde ; il est cette réalité même, sentie et présente, » Et Rauh ajoute en note, pour préciser sa pensée : « Cette justification du sentiment ne signifie nullement qu'il faille, dans tous les cas particuliers, se fier à ses inspirations. Cette unité dans la communauté de la joie, de la souffrance et du sacrifice est, à coup sûr, l'idéal moral, et, de plus, une action n'est vraiment morale que si elle est inspirée par le sentiment de cet idéal. Mais il est certain aussi qu'il faut, dans l'intérêt même de cet idéal, renoncer parfois à un sentiment de pitié qui, pour satisfaire partiellement notre besoin de solidarité, entraverait la réalisation d'une communion plus haute. Le sentiment de la charité n'en reste pas moins le véritable idéal et le véritable mobiles <sup>89</sup>. »

L'équilibre de la raison et du sentiment, que ni raison pure ni sentiment pur ne pourraient assurer, l'action le réalise : « Ce qui nous lie aux autres, c'est... l'unité de la volonté. Aussi pouvons-nous être dans une profonde harmonie avec ceux qui diffèrent le plus de nous en apparence et par les croyances qu'ils professent ; car on ne peut guère exprimer, par la parole, que la diversité des manifestations par lesquelles les mêmes croyances se traduisent : l'état d'âme lui-même est si intime qu'il ne peut s'exprimer » (ibid).

La morale consiste à considérer, au delà de la croyance-verbe, la croyance-action ; et cela, il nous semble que Rauh continuera de le penser et de le dire, toutefois sur un autre ton qu'en 1890, et en s'orientant vers de tout autres applications. C'est de ce changement qu'il s'agit maintenant de déterminer les circonstances.

Rauh a marqué lui-même les influences qui étaient prédominantes dans son esprit, à l'époque où il écrivait sa thèse, par les noms de Pascal et de Tolstoï : « L'essentiel, le symbole le plus haut de la Réalité (et le type parfait de la Réalité l'est aussi de la Vérité, d'après ce qui précède), c'est l'état d'âme conforme à la Raison, le sentiment de notre communion avec les hommes et l'univers, le désir de la joie dans cette communion. Dès lors, cette conscience est antérieure aux distinctions de l'intelligence objective ; c'est une lumière que l'action conquiert, ou plutôt qui est la conscience même de l'action. De là cette admirable doctrine des humbles, si fortement exprimée par Tolstoï, et que justifie la plus haute métaphysique, comme l'avait entrevu Pascal <sup>90</sup>. »

---

<sup>89</sup> Ibid., p. 229.

<sup>90</sup> *Essai*, p. 226.

Or, en 1890, cet état d'âme pascalisant et tolstoïsan ne correspondait pas seulement à une doctrine admirable de profondeur et de noblesse ; il comportait un maximum d'efficacité pratique pour la tâche qui paraissait, durant cette période, devoir être celle de la conscience française.

À ce moment, en effet, la crise du boulangisme s'est dénouée. Or, si la France a évité une troisième aventure bonapartiste, plus humiliante à coup sûr que les deux premières, et non moins désastreuse sans doute, elle a dû surtout son salut à l'attitude d'hommes, comme le comte d'Haussonville et Eugène Dufeuille, qui avaient défendu le parti conservateur contre les avances de démagogues sans scrupules : trop appuyé, le cynisme du vieux Rochefort et du jeune Barrès les avait éclairés. Mais, immédiatement après, lorsque la république opportuniste paraît consolidée, le scandale du Panama éclate ; et la moralité s'en dégage d'elle-même. Dans un régime qui devrait, pour répondre à sa définition idéale, reposer sur la vertu, mais où l'opinion publique est maîtresse, il n'y a pas de question plus importante que de connaître les motifs véritables de la conviction chez un journaliste, quelle que soit la « couleur » de son journal, ou du vote chez un député, quelle que soit l'étiquette de son groupe. Comment désormais feindre, sans hypocrisie, de ne pas entendre la réponse des événements ? À cette époque toutefois, le pays savait réagir ; entre les éléments de gauche, demeurés honnêtes, et les éléments de droite qui avaient, lors de la crise boulangiste, refusé de sacrifier leur propre dignité, il se fit un rapprochement, dans la détente de l'Esprit nouveau. Peu important, disait-on alors, les considérants théoriques de l'action morale : ce n'est pas la divergence des considérants qui met en péril la paix des esprits et l'union des volontés ; c'est la contradiction qui, en chacun de nous, manque de sincérité virile, s'installe entre les considérants et leurs conclusions nécessaires. Les avocats seraient bien près d'être d'accord entre eux s'ils étaient désintéressés ; et, de même, tous les honnêtes gens s'entendraient sans difficulté, non parce qu'ils professent explicitement une même foi, mais parce qu'ils traduisent effectivement leur foi dans leur vie. Rauh écrivait en 1895 : « On accuse les croyants de garder leur pensée de derrière quand ils collaborent à la même oeuvre que nous. Gardons de même la nôtre, et prêtons-nous seulement. Les croyants nous tiendront pour les compagnons du même voyage que le manque de courage ou le défaut de la grâce a laissés à mi-route sur le chemin de la lumière complète. Pour nous, eux-mêmes auront dépassé le but par impuissance de se résigner aux strictes certitudes et entraînement d'imagination. Ainsi,

nous estimant à la fois et nous méprisant un peu, nous nous servirons les uns des autres. Et dans ce compromis sera la paix <sup>91</sup>. »

La ligne d'expérience généreuse, que Rauh trace ainsi, peut-elle être poursuivie dans la France de 1895 ? Puisque l'épreuve de la réalité devait dicter la réponse, il faudrait ici ressusciter l'atmosphère dans laquelle Rauh fut appelé à vivre durant les péripéties de l'affaire Dreyfus et, comme il dira lui-même, « entrer dans la discussion de questions de faits, de questions de personnes » <sup>92</sup>. Nous nous bornerons à rappeler que le retentissement moral de cette affaire permet de la comparer à ce qu'a été, dans la France du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, la querelle des Provinciales. Ce qui émeut Pascal dans la condamnation d'Arnauld en Sorbonne, ce n'est pas seulement le mauvais choix des épithètes humaines par lesquelles se caractérisera officiellement l'opération de la grâce divine, c'est le jour brusquement projeté sur la conduite de l'Église. Théologiens et prédicateurs entassent sarcasmes et injures contre les incrédules ; mais l'incrédule, quand il s'appelle Méré ou Miton, est un honnête homme, tandis que la conscience chrétienne apparaît comme quelque chose d'« affreux », si on l'éclaire par les lapsus révélateurs d'un Escobar. Point de doctrine en cause, par conséquent : dès l'instant qu'ils se refusaient à montrer les références des 5 propositions condamnées, les ennemis de Port-Royal avouaient qu'elles avaient été fabriquées par Nicolas Cornet. Il n'en sera pas autrement au lendemain de la publication de l'acte d'accusation contre le capitaine Dreyfus : on ne conçoit plus à ce moment qu'il soit resté un Français qui n'ait reconnu, dans son for intérieur, le crime du conseil de guerre. Mais c'est de cela même que naîtra le drame auquel Rauh fera, dans *L'expérience morale*, une allusion brève, d'autant plus émouvante : « Lire dans sa souffrance, dans celle de sa classe ou de sa race, la souffrance humaine, c'est, comme le savant, lire, dans le cas-type, une loi »(59).

*L'impossibilité du compromis*, voilà donc ce que l'année 1898 devait apprendre à l'homme pour qui « la vraie morale est la morale contemporaine » ; car « celui-là seul est homme qui vit la vie de son temps » (245).

Et en effet, lorsqu'on juge, comme Rauh faisait, du point de vue de la moralité, les choses de la politique et de la religion, la carence des classes dirigeantes apparaît ma-

<sup>91</sup> *Revue de métaphysique et de morale*, 1895, p. 374.

<sup>92</sup> *Bulletin de la Société française de Philosophie* (séance du 30 janvier 1902), 2<sup>e</sup> année, n° 3, p. 61.

nifeste. Ceux qui, dans la presse, à la tribune, ou dans la chaire, avaient joué le rôle, facile et avantageux, de « père noble », qui s'étaient consacrés à noyer sous des flots d'éloquence académique le matérialisme ouvrier en même temps que le naturalisme littéraire, se font surprendre en flagrant délit d'hypocrisie. En leur nom, un président de cour d'assises, un professeur de droit, ministre de la « justice » dans un cabinet présidé par un ancien professeur de philosophie, lance les mots caractéristiques d'un régime : La question ne sera pas posée. Regardez dans vos circonscriptions. La majorité, au Parlement comme au Palais, accepte que sa physionomie se laisse ainsi dessiner : fronts courbés, consciences avilies. Des centaines de citoyens qui, dans leur vie privée, sont assurément d'honnêtes gens, célèbrent par leur souscription le faux patriotique du colonel Henry.

Enfin, à l'attitude des catholiques dans l'affaire, l'auteur de *L'essai sur le fondement métaphysique de la morale* attribuera, pour la direction de sa propre pensée, la portée d'une expérience cruciale. Il ne pouvait manquer d'être frappé par la poussée d'antisémitisme, où se trahissait la mauvaise conscience de gens qui n'ont pas encore pardonné aux Juifs le Dieu biblique qu'ils leur ont emprunté ; ils se croient tenu de le craindre, mais ils n'ont pas réussi à l'aimer ; il les écrase bien plutôt qu'il ne les élève. « L'attitude disgracieuse de l'homo duplex est celle souvent d'âmes sans sève, inquiètes, vivant dans le perpétuel tremblement, la peur du péché, incapables de chutes, mais aussi de ces relèvements qui vous portent loin au delà du point où l'on tomba » (30). De la contagion se maintenaient sans doute exempts les hommes avec qui Rauh s'était senti lié par une sympathie personnelle et sur lesquels il avait compté pour établir la coopération active des bonnes volontés. Or, quand ils seront invités à sacrifier une part de leur tranquillité pour trancher par eux-mêmes le cas de conscience qu'a soulevé un jugement rendu « au nom du peuple français », ces mêmes hommes, qui s'appellent entre eux les « bons esprits », qui se félicitent mutuellement de leurs « belles âmes », cherchent refuge dans un silence par quoi ils voudraient signifier le mépris des agitations politiques et sociales, mais où Rauh ne peut s'empêcher de reconnaître une défaillance de la personnalité véritable. Jamais il ne devait absoudre la religiosité métaphysique de s'être laissée utiliser comme alibi pour couvrir une trop prudente retraite devant l'obligation d'une tâche immédiate. Et il écrira, en effet, dans une page décisive de *L'expérience morale* : « L'empirique, le métaphysicien, rôdent également à l'entour du réel ; l'un plane dans le ciel, l'autre rase la terre. Et ceux qui placent adoptent bien souvent, sur les problèmes de ce monde, les solutions les plus

grossièrement empiriques. Le contraste est fréquent de l'idéalisme spéculatif transcendant, et de la modestie des maximes de vie. Reconstruire le monde par la pensée et s'en fier, pour organiser la justice sur terre, aux administrateurs compétents, aux expéditeurs d'affaires courantes, est une attitude commune parmi les penseurs. Les âmes les meilleures, surtout les âmes jeunes, par dégoût des basses pratiques du commun des hommes, risquent de se laisser fasciner par la beauté des formes éternelles et vides. L'honnête homme se méfiera des homélies, des élévations qui planent au-dessus des problèmes comme pour en éviter les aspérités. A trop attirer les regards vers les sommets perdus, on les déshabitude de viser droit et juste. On risque, à ce jeu, d'énerver le courage intellectuel et social qui est de voir les choses directement et face à face. On ne résout pas les questions actuelles avec de pieuses généralités. À ceux qui vous enveloppent d'une phraséologie édifiante, demandez : que pensez-vous de l'impôt sur le revenu ? » (201). Mais il n'est pas à espérer que ceux-là répondent, en 1903, qui n'osaient pas répondre en 1898, à la question : que pensez-vous de la justice militaire ?

Si le jugement sur Goethe est le critère de la véritable clairvoyance, Rauh ne s'est jamais mieux révélé psychologue et moraliste de race que dans le procès de cette sagesse réputée infaillible qui, par amour de l'ordre, prend placidement son parti de l'iniquité. Il mesure la distance de l'égoïsme, même olympien, à la générosité rayonnante d'un honnête homme ; et il cite ce que Mazzini écrivait à Daniel Stern : « Goethe enseigne à remplir son petit devoir, à se caser confortablement, faisant du bien autour de soi, à condition de ne pas risquer et surtout de ne pas troubler l'harmonie, l'équilibre des facultés par lesquelles on voit » (77). Rauh résiste à la transfiguration de Nietzsche comme à la légende goethéenne : « Les prétendus surhommes, isolés dans leur orgueil, sont des âmes étriquées, incapables de s'ouvrir aux souffles du large » (118).

L'enseignement inattendu qui résultait de l'affaire Dreyfus comportait cependant une contrepartie. Abandonnée par ceux qui s'étaient jusque-là partagé ses faveurs, la République devait son salut aux classes déshéritées du régime. Un élan d'idéalisme pratique soulevait cette foule ouvrière qui n'avait aucun intérêt, sinon de pure et simple humanité, à s'exposer pour la cause d'un officier innocent. Les Universités populaires se fondent ; et Rauh a l'occasion de fréquenter, d'admirer, les militants qui dans leur syndicat ou « dans le parti » vont au devant de tous les risques féconds de l'action

quotidienne. « Sous une forme encore chaotique et grossière, voici que naît, dans le peuple, une morale expérimentale et positive, la morale du travailleur <sup>93</sup>. »

Il ne semble donc pas que Rauh, dans la nouvelle phase de sa carrière, soit revenu sur l'inspiration fondamentale de sa pensée. Le même mouvement le porte encore à regarder du côté de l'humble, avec le même mépris de toute aristocratie factice qui est la marque d'une noblesse innée. Mais la résistance de la réalité a modifié le point d'application pratique. Il y a de faux humbles, comme il y a de faux pauvres, envers lesquels la générosité se tromperait d'adresse.

Et c'est en ce sens qu'il est arrivé à Rauh (dans une de ces improvisations par lesquelles il avait coutume de nous émerveiller à la Société française de Philosophie), d'esquisser lui-même la courbe de sa propre expérience : « Je me permets de remarquer que je continue à poser - contrairement à certains de mes amis, abstrauteurs intransigeants - le problème comme je le posais il y a quelques années. Je me disais alors... qu'il ne fallait pas juger un catholique croyant sur les dogmes qu'il professe, mais sur ses sentiments et ses actes. J'ai commis à vrai dire à cette époque une erreur de fait. Je crois que ma psychologie du citoyen français catholique croyant était - d'une façon générale - inexacte. Mais je persiste à croire que je pratiquais la vraie méthode <sup>94</sup>. »

L'humble tel que l'exaltait l'imagination métaphysique est simplement un « innocent » et que parfois l'on pourra légitimement soupçonner de faire l'innocent parce qu'il a le sentiment d'y trouver son profit. L'analyse qui soulève le masque de la fausse humilité y reconnaît les traits caractéristiques de la nature humaine. « L'homme est orgueilleux (écrivait Rauh). L'homme est paresseux... L'homme enfin est timide » (237-238).

Il ne s'agira donc plus de descendre vers l'humble suivant un mouvement de sympathie artificielle sinon « méprisante ». La réflexion se dégrade inutilement lorsqu'elle consent à se matérialiser dans un symbolisme périmé auquel le sage ne saurait adhérer lui-même du fond du cœur et qui, d'autre part, effleure, sans y pénétrer, le cerveau puéril du croyant. On ne communique pas avec les humbles, et l'on ne devient pas humble soi-même, parce qu'on aura été, le dimanche, entendre le sermon d'un prédicateur

<sup>93</sup> *Études de morale*, 1911, p. 467.

<sup>94</sup> *Bulletin* (séance du 30 janvier 1902), p. 61. Cf. DAUDIN, F. Rauh. La psychologie de la connaissance et de l'action (*Revue de métaphysique*, 1910, p. 321).

qui se vante de sa propre humilité en dénonçant la « superbe » des « intellectuels ». C'est durant toute la semaine que nous devons nous associer au travail effectif de l'humble véritable ; c'est ce travail qui fera réellement naître, et de bas en haut, la dignité, chez l'individu, de l'effort et de la souffrance, comme, entre individus, la conscience de la joie qui accompagne la conquête de résultats poursuivis en commun.

La moralité selon Rauh n'aura pas cessé de comporter l'unité du sentiment et de la réflexion. Mais, en 1890, c'était en partant de la réflexion qu'il se proposait de rejoindre le sentiment, tandis que L'expérience morale écarte délibérément la primauté d'une réflexion qui, sous prétexte d'épurer la pensée, la confine dans une atmosphère raréfiée où elle s'anémie et se stérilise : « La réflexion ne crée... rien, elle connaît la réalité morale... Ce n'est pas moi, comme on le dit ordinairement, qui, par l'affirmation d'un idéal, m'oppose à la nature ; je dirai plutôt : une nature qui veut être s'oppose par l'intermédiaire de la conscience à la nature qui est » (112).

De ce renversement, non pas à proprement parler dans les valeurs de la moralité, mais dans l'ordre des facteurs qui la constituent, il ne suffit pas de dire qu'il a été suggéré par l'épreuve de réalité qui a été imposée à la conscience française ; il correspond aussi à un progrès de pensée que Rauh, vers la même époque, accomplit, sur le terrain spéculatif, au cours d'études sur l'usage psychologique des théories scientifiques, qui devaient aboutir à la curieuse enquête en éventail dont l'ouvrage (publié en 1899) : *De la méthode dans la psychologie des sentiments* exposera les résultats.

Rauh avait eu la bonne fortune de se rencontrer, à Toulouse, avec M. Bouasse. Et il suffit de se reporter au compte rendu qu'il a donné dans la *Revue de métaphysique* de l'Introduction à l'étude des théories de la mécanique (1895, pp. 480 et suiv.), en l'accompagnant par la lecture de l'article que M. Bouasse lui-même a publié sous ce titre *Physique et métaphores*<sup>95</sup>, pour comprendre toute la signification que Rauh attachait à cette formule : « Il faut définir la science non par ses résultats, mais par l'état d'esprit qu'elle suppose » (252).

Dans l'école de Taine a régné un véritable snobisme de la science. Des hommes ont rêvé d'une psychologie scientifique, à qui avaient été refusées également l'intuition de la vie intérieure et l'intelligence des moyens par lesquels le savant parvient à

---

<sup>95</sup> *Revue de métaphysique*, 1899, pp. 226 et suiv.

la vérité. Dès 1893, Rauh écrivait : « M. Ribot est encore un dialecticien. À mesure que les psychologues suivront le conseil qu'il leur donne, de constater, non de raisonner, ils s'éloigneront de sa méthode et de son esprit <sup>96</sup>. » Et il ajoutait, deux ans plus tard : « Que l'on pourrait joliment retourner le livre de M. Taine sur les philosophes au XIXe siècle, en substituant le réflexe et l'inhibition à la cause et à la substance, et en faisant remonter à 1760 la naissance de quelques-uns de nos Cabanis contemporains ! Ce fantôme de science, la science selon les publicistes et les gens de lettres, selon le Disciple de M. Bourget, voilà ce qui a vécu <sup>97</sup>. »

Ainsi naturalisme scientifique et religiosité métaphysique, entre lesquels Rauh avait jadis tenté d'établir un passage dialectique, sont renvoyés dos à dos comme également abstraits, comme également coupables du péché de littérature. Rauh a vu tout à fait clair dans sa pensée lorsque lui est apparue l'origine commune, purement livresque, de ces spéculations en apparence opposées. Pour notre part, si nous apercevons que de L'essai sur le fondement métaphysique de la morale à L'expérience morale la qualification du fait spécifiquement moral a subi une modification sensible, voici sur quoi nous ferions porter la différence. L'auteur de L'expérience morale est enclin à voir un état d'âme esthétique, plutôt que proprement moral, dans la complexité de ce sentiment, joie et inquiétude unies, où l'auteur de la thèse paraissait se complaire en lui attribuant un caractère religieux. On songe à la phrase célèbre de Chateaubriand : « Les Muses sont des femmes célestes qui ne défigurent point leurs traits par des grimaces ; quand elles pleurent, c'est avec un secret dessein de s'embellir. » Comme il arrive aux poètes, la parole de Chateaubriand va plus loin que sa pensée ; si on la pousse jusqu'au bout, on se convainc qu'il en serait nécessairement ainsi de tout être que l'on imagine participant à la divinité : ses sentiments seraient « transcendés », c'est-à-dire, par rapport à ce qui pourrait être chez lui la vie de la conscience, adventices et illusoirs. La pitié du Misereor super turbam demeure détachée de la foule, « au-dessus de la mêlée ». Une essence éternelle ne peut que faire semblant de mourir sur la croix.

---

<sup>96</sup> Ibid., 1893, p. 506.

<sup>97</sup> Ibid., 1895, p. 367.



Voilà pourquoi, si on les examine dans la profondeur de leur principe, métaphysiques de l'absolu et théologies révélées apparaissent impuissantes à franchir le fossé qui apparaît désormais à Rauh entre la littérature et la morale.

Au cours du XIXe siècle, Ravaisson, plus fidèle à Schelling qu'à Biran, avait invité la philosophie universitaire française à passer par-dessus les divergences ou les contradictions mêmes des doctrines, pour ne plus les interpréter, pour ne plus même les voir, qu'en beauté. De cet enseignement, à l'époque de sa thèse, Rauh s'était souvenu pour une extension inattendue. C'est ainsi qu'il écrivait : « Certains poètes contemporains, artistes dépravés et raffinés en volupté, ont glorifié ces actions où il entre, comme ils disent, la saveur du péché. C'est, sans doute, une monstruosité et une erreur de faire entrer volontairement le péché dans nos actes ; c'est le considérer comme un élément naturel, au lieu que nous le connaissons seulement dans la lutte avec le Bien. Mais on peut, en appliquant ces expressions à la vie en général, leur donner un beau sens, car la joie essentielle est celle qui nous apparaît comme une conquête sur le mal et que le sentiment du péché vivifie <sup>98</sup>. »

Quoiqu'il en ait dénoncé l'abus et le danger, Rauh ne s'est donc pas encore dépris tout à fait du dilettantisme romantique qui, depuis Jean-Jacques Rousseau, n'avait cessé d'accroître son emprise sur les milieux purement littéraires. La soutenance de sa thèse ne coïncide-t-elle pas, à quelques mois près, avec la publication du *Jardin de Bérénice*, où Barrès, feignant de se divertir, livre le secret, sinon de son âme, du moins de sa profession et de sa carrière ? « Mon rêve fut toujours de convaincre celle que j'aimerais qu'elle entre à la Réparation ou bien au Carmel, pour appliquer les doctrines que j'honore et pour réparer les atteintes que je leur porte <sup>99</sup>. »

L'homme de lettres est celui qui définit la religion, très exactement, par les sacrifices et les mérites des autres. Aussi bien (répondra Rauh en 1903, citant une fois de plus Mazzini), « c'est là, dans le monde littéraire, que le divorce entre la pensée et l'action est frappant » (79). Or, un écrivain se disqualifie, pour employer une expression favorite de Rauh, lorsqu'il croit s'ennoblir, en esprit, par l'association idéale qu'il lui plaît de contracter avec la souffrance réelle d'autrui. Le problème moral est un problème de virilité généreuse, c'est-à-dire que le ressentiment de la souffrance humaine n'acquiert de valeur morale que dans la mesure où il ne se borne pas à son ex-

<sup>98</sup> *Essai*, p. 224.

<sup>99</sup> *Edit. de 1920*, p. 97.

pression sentimentale, où il crée l'action qui se propose, modestement, efficacement, de supprimer la souffrance d'autrui, au lieu de l'exalter lyriquement et de la perpétuer. La doctrine de Rauh, si elle s'apparente encore aux morales du sentiment, n'accepte pourtant pas que le sentiment y devienne fin en soi ; c'est, serions-nous tenté de dire pour en déterminer la position originale, une Critique du sentiment pratique.

Tout effort critique de la pensée s'exerce dans le plan de l'idéalisme : c'est de l'idéalisme que Rauh se réclame lorsqu'il met en regard de « la jeunesse volontiers romanesque l'homme mûr » qui, lui, « est idéaliste » parce qu'il « incarne son idéal dans le réel » (234). Mais, cette opposition même indique qu'en faisant profession d'idéalisme Rauh ne vise qu'à rapprocher la méthodologie morale de la méthodologie scientifique. Dès sa thèse il manifestait la défiance que lui inspirait le réalisme logique, dont le propre est, en effet, de laisser échapper la réalité : « il semble par endroits - sur la question, par exemple, de la réduction du principe de causalité à celui d'identité - que M. Wundt rejoigne Wolff par delà Kant <sup>100</sup> ». Et dans la conclusion de son article sur l'Introduction de M. Bouasse à L'étude des théories de la mécanique, il se plaît à rappeler que le savoir positif progresse en marge de la déduction, qui se proclame infaillible et qui n'est que stérile : « Si l'on a reproché aux philosophes leurs raisonnements approximatifs, rien n'est plus commun cependant - M. Bouasse nous le montre - qu'une idée juste appuyée sur un raisonnement bizarre ou faux. Et l'idée juste avait besoin de cette gangue pour éclore. C'est le défaut des esprits trop logiques ou méthodiques de rejeter des idées qui se justifient mal. Ne découragez pas l'invention ; elle a ses voies secrètes. Et qui sait ? Si des pensées vraies n'ont pas tout de suite réussi dans la science ; si même c'est le sort des grandes idées d'être le plus difficilement vérifiables et même de ne l'être jamais totalement, peut-être en est-il de certaines idées comme des hommes qui ne donnent jamais tout ce qu'ils valent. Il y a des vérités qui réussissent mal ou imparfaitement dans la vie ; et cependant l'homme veut qu'elles soient. C'est ce qu'il appelle l'idéal <sup>101</sup>. »

Dans le jet spontané de cette conclusion il semble que déjà soient impliquées les vues si riches, si complexes, qui se déroulent à chaque page de L'expérience morale, et qu'elles y trouvent leur unité. De Pascal, Rauh avait écrit, dans une étude qui est

<sup>100</sup> *Essai*, 68, n. 1.

<sup>101</sup> *Revue de métaphysique*, 1895, p. 493.

peut-être son chef-d'oeuvre, que, chez lui, « la géométrie est éminemment chrétienne, et chrétienne parce qu'elle est positive » <sup>102</sup>. Et semblablement, pour Rauh, la physique, en tant qu'elle est positive, a des caractéristiques qui seront, essentiellement, celles de L'expérience morale, étant entendu qu'il ne s'agit pas de confondre le fait physique avec la donnée brute de l'expérience immédiate pour ériger cette donnée en modèle du fait psychologique ou du fait moral. Si l'expérience immédiate avait suffi pour lui fournir la réalité de l'univers, l'humanité n'aurait pas eu à s'engager dans la voie qu'elle suit depuis trois siècles afin de constituer la science. Le savant, sinon le philosophe, a conscience que « le fait scientifique est une idée pratique » (248). C'est pourquoi il est permis de dire qu' « une méthodologie, c'est une psychologie de l'idéal, la psychologie de l'homme raisonnable à la recherche d'une vérité » <sup>103</sup>.

Or, parce que « le procédé de l'esprit est un », le passage s'accomplit non pas systématiquement, en vertu d'un schème préconçu, mais spontanément, de la méthodologie scientifique à la méthodologie morale, c'est-à-dire à « l'ensemble des règles qui se dégagent de la croyance morale agissante » (8).

Rauh, dans l'ordre spéculatif, récuse comme maîtres de l'intelligence, les théoriciens abstraits, les logiciens scolastiques, qui, n'ayant pas « mis la main à la pâte », sacrifient la réalité du savoir véritable à une tradition d'ordre esthétique, à une forme convenue d'exposition, qui conduirait, finalement, à ne plus voir dans la science qu'une chose de convention. Et de même, dira-t-il, « sont disqualifiés, comme maîtres de la vie, tous les déductifs, tous les fabricants de systèmes, tous ceux qui cherchent la croyance hors d'elle-même » (68). Au fond, si l'on a compris qu' « un savant expérimentateur doit être d'abord un bon manoeuvre » (84), on n'aura pas de peine à reconnaître que « la matière de la réflexion morale, c'est le journal, la rue, le vie, la bataille au jour le jour » (246). L'épreuve de notre moralité, c'est que nous trouvions plus de joie à l'efficacité, toute « relative » soit-elle, de notre effort quotidien qu'à l'effusion sentimentale vers l'absolu. Ayons le courage de « détailler », de « monnayer

<sup>102</sup> La philosophie de Pascal (*Annales de la Faculté de Bordeaux*, 1892), réimprimée apud *Revue de métaphysique*, 1923, p. 336. Cf. *L'expérience morale*, édit. cité., p. 254.

<sup>103</sup> La morale comme technique Indépendante, *Bulletin de la Société française de Philosophie* (séance du 29 octobre 1903), apud *L'expérience morale*, 3e édit., Appendice, p. 9.

Dieu » (234), si nous voulons que, réellement, l'humanité se remette en marche vers le divin.

Cette condamnation du rationalisme abstrait, qui deviendra le thème fondamental de ses cours, à en juger par les *Études de morale* où Rauh met la plus étourdissante virtuosité dialectique au service de son ardeur anti-dialectique, n'implique pas la victoire de l'empirisme. Bien au contraire : « La pensée expérimentale des savants modernes est beaucoup plus proche de la pensée métaphysique d'un Descartes que de celle des empiriques, d'un Bacon » (187). En psychologie l'empirisme baconien a été plus funeste que partout ailleurs : il postule, en effet, que la réalité de la conscience est un agrégat de phénomènes qui sont donnés chacun en soi, hors de toute continuité dynamique. Ce postulat étrange a eu pour effet de condamner les penseurs du XIXe siècle qui sont restés fidèles à l'hypothèse phénoméniste en psychologie, tout en ayant le sentiment de son insuffisance, à rôder autour de la vie intérieure pour chercher de quoi en soutenir le développement. Qu'ils aient fait appel au processus de la vie organique, aux éléments conceptuels de la représentation, à la considération des choses sociales, ils sont tous, James, Hamelin, Durkheim, des victimes de Renouvier, tandis que Rauh a été, grâce à Spinoza et à Lachelier, préservé de l'erreur méthodologique qui commande l'interprétation phénoméniste de l'esprit. S'il fait effort pour préciser le rôle de la réflexion, du moins ne lui a-t-il pas échappé qu'elle appartient au « devenir de la conscience », non pas seulement comme partie intégrante de ce que nous expérimentons en nous-même, mais comme ressort de l'activité par laquelle nous conquérons le sentiment plein de nous-même : « Immédiat (écrit-il dans une page décisive) a en effet deux sens : est immédiate toute donnée saisie par la conscience commune ; est immédiate toute donnée simple révélée à l'analyse <sup>104</sup>. » Dès lors, si l'on allait réduire le donné tel quel, le donné d'avant l'analyse, à ses seuls éléments simples, c'est-à-dire au donné retrouvé, sinon reconstruit, après l'analyse, on aboutirait à mutiler le cours de la vie intérieure, par une vue de système, non moins factice que le préjugé a priori du rationalisme métaphysique. D'une part, « l'état dit confus est en tant que donné aussi distinct qu'un autre, comme le brouillard est un phénomène aussi

---

<sup>104</sup> *Revue de métaphysique*, 1897, p. 662.

déterminé que le ciel bleu » <sup>105</sup>. D'autre part, « les certitudes abstraites, pourvu qu'elles soient intensives, n'ont pas moins de valeur crue les autres » <sup>106</sup>.

La méthode positive en morale, comme en psychologie, est celle qui n'exclut aucune sorte d'analyse, analyse d'intuition immédiate, analyse de sociologie objective, analyse de réflexion rationnelle, mais qui, entre ces procédés, s'impose d'établir la hiérarchie sans laquelle nous ne réussirions pas à mettre l'ordre dans les moments successifs de notre vie, à orienter les diverses manifestations de notre activité.

La notion de hiérarchie va donc se retrouver au centre de l'argumentation dans L'expérience morale comme elle était dans L'essai sur le fondement métaphysique de la morale. La différence, qui est d'ailleurs essentielle, consiste dans l'effort heureux pour dissiper le mirage de la transcendance et de l'hétéronomie, pour ne demander qu'à la conscience humaine la justification d'« objectivité interne » par quoi une formule de vie « acquiert cette certitude provisoirement absolue qui est celle des idées scientifiques expérimentales » <sup>107</sup>.

Si la moralité ne procède pas de la réflexion pure, si « on n'apprend pas son devoir à réfléchir sur le devoir » (198), il reste qu'« un homme qui n'est pas capable à son heure de réfléchir, de suppléer par l'effort réfléchi aux défaillances de la pensée spontanée n'est pas, dans son ordre, un honnête homme » (26). Exprimant, suivant la remarque excellente de M. Parodi, « ce qui reste d'intimement rationaliste dans son attitude » <sup>108</sup>, Rauh dira encore : « Notre vrai guide n'est ni l'instinct, ni une pensée transcendante, c'est la réflexion sur l'instinct » (101).

En fait, la réflexion apparaît lorsque l'élan spontané de l'être se heurte à « l'obstacle douloureux » ; ce qui donne occasion à un usage libre de la volonté, laquelle, de ce point de vue, s'identifie à la « pensée réfléchie » (19-20). De la conscience à la raison, ou de l'intelligence à la volonté, il n'y a donc nullement passage d'une faculté à une autre à travers ces cloisons étanches que l'éclectisme a introduites dans la représentation de la vie psychique, avec crises et conflits, dilemmes et antinomies. Mais la personnalité morale se constitue *per gradus debitos* chez l'honnête homme qui refuse

<sup>105</sup> Ibid., 1897, p. 673.

<sup>106</sup> *Études de morale*, p. 115.

<sup>107</sup> Appendice cité, p. 1.

<sup>108</sup> *La philosophie contemporaine en France*, 1919, p. 364.

de se condamner au repliement sur soi, de s'enfermer dans l'*historiola animae*. « Homme parmi des hommes » (198), ne cessant de s'éclairer sincèrement au contact des êtres et des choses, se situant lui-même dans le monde dont il subit l'action et sur lequel il réagit, il parvient « au critère moral ultime, à la conscience impersonnelle de (ses) préférences idéales » (41).

La bonne volonté ne suffira certes pas : « Le martyr, de nos jours, ne compte que s'il est intelligent » (221). Mais la compétence technique ne suffit pas non plus. Si haute soit la portée que Rauh attribuait aux enquêtes sociologiques, il n'admet nulle part que l'honnête homme ait le droit de se laisser entièrement déterminer par la connaissance et par l'acceptation des conditions sociales. L'idéal des sociologues, à supposer qu'il ne se confonde pas, dans sa racine ontologique, avec l'absolu des métaphysiciens et des théologiens, n'a pas plus de titre légitime à une qualification d'ordre moral. « Le plus grand danger pour la vie morale ne vient pas de l'égoïsme conscient de l'individu, mais de l'égoïsme collectif sanctionné par les institutions et les codes, et qui constitue notre atmosphère sociale » (126).

Le héros de L'expérience morale, c'est un créateur de vie (82) comme Socrate et comme Jésus. Or, « si la théorie sociologique était vraie, comment une idée nouvelle entrerait-elle jamais dans le monde » <sup>109</sup> ? N'est-il pas manifeste que « toutes les découvertes se sont faites contre la conscience commune » ?, (137).

Il est aussi impossible de passer par-dessus la valeur de l'intention, au nom d'une prétendue morale objective, que par-dessus la science des mœurs sous prétexte d'impératif catégorique : « Le devoir de l'homme est de s'éclairer ; mais il faut toujours qu'il consulte en définitive sa conscience qui, une fois bien informée, décide en dernier ressort <sup>110</sup>. ». C'est pourquoi, « une fois que l'individu a pris conscience de lui-même, il se doit d'être lui-même. Il est une vérité comme l'univers. Les circonstances, les accidents des choses doivent être reconnus par le savant comme aussi réels que les lois qu'ils limitent » (139).

Chez Rauh, l'appel à l'autonomie d'une « conscience profonde et bien informée » (64) n'est aucunement aveu d'individualisme au sens vulgaire du mot. L'individuel et le social ne deviennent extérieurs l'un à l'autre, et par suite ils ne sont susceptibles de paraître opposés, que par la faute d'une philosophie abstraite et statique qui les ramè-

<sup>109</sup> *Etudes de morale*, p. 103.

<sup>110</sup> Appendice cité, p. 4.

ne également aux formes cristallisées de leur passé. En fait, si « ce n'est pas l'universalité, mais l'irrésistibilité, qui caractérise la certitude » <sup>111</sup>, une conscience qui s'éprouve sincèrement ne trouvera le repos que là où elle aperçoit « une généralisation possible » (ibid., p. 129), où elle est en droit d'escompter une généralisation réelle : « *Le consentement de soi-même à soi-même* reste le dernier critère de la certitude ; mais ce consentement même serait impossible si l'adhésion publique lui faisait indéfiniment défaut... La loi saisie par un acte de pensée unique et en quelque sorte intensif s'exprime par une généralité indéfinie. Il faut de même que la croyance morale, concentrée en une conscience, se répète, s'étale dans toutes les consciences avant d'être acceptée par l'humanité et en un sens par la conscience même où elle est née » (132).

Il y a dans cette page une lumière décisive. Préoccupé, dans la phase de sa carrière où il écrit *L'expérience morale*, de réagir contre le parti pris de conciliation à outrance qui avait été celui de ses premiers maîtres, Rauh présente sa propre doctrine « comme également opposée à l'empirisme et au rationalisme moral » (251). Mais, de même que sa réfutation de l'empirisme est une théorie de l'expérience, sa réfutation du rationalisme est une théorie de la raison, la plus nette et la plus profonde qui soit.

La moindre obscurité de la *Critique de la raison* pure ne se rencontre pas dans le titre. Qu'est-ce qu'il convient d'entendre par Raison pure : est-ce le syllogisme déductif d'Aristote ? Est-ce l'analyse constructive de Descartes ? Question capitale que pourtant le lecteur de Kant n'a aucun moyen de trancher, renvoyé sans pitié de l'idéalisme de la conscience transcendante au réalisme suranné des antinomies. La confusion originelle pèsera de tout son poids sur la spéculation romantique de Schelling et de Hegel ; importée en France, elle engendre l'éclectisme de Cousin et de ses disciples inconscients, comme Taine ou Renouvier. Par contre, formé à l'école d'Émile Boutroux, Rauh a su distinguer *l'ens ratiocinans* de la scolastique médiévale et l'homme raisonnable de notre philosophie classique : « être raisonnable, ce n'est pas énoncer des vérités universelles, mais situer sa pensée dans l'horizon intellectuel qui nous est présent » <sup>112</sup>. Bien entendu, il ne s'agit pas d'aller à l'encontre de la logique : « Quiconque juge impartialement posera comme fondamental et universel, comme le lien de toutes les croyances, leur caractère formel, de même qu'un savant présuppose

<sup>111</sup> *Etudes de morale*, p. 91.

<sup>112</sup> *Etudes de morale*, p. 129.

dans une controverse scientifique les conditions formelles de toute pensée. Les braves gens de tous les partis sont d'abord ceux qui gardent la foi jurée » (155). Mais cette règle de loyauté, qui gouverne naturellement la conduite des hommes - et des peuples - simplement honnêtes, n'est encore que la condition élémentaire de la moralité ; elle ne correspond qu'à l'office le plus extérieur et le plus superficiel de la raison. La déduction formelle est une manoeuvre de cadres, qui intéresse les manières de parler plutôt que l'activité de la pensée. La raison, au sens positif du mot, consiste dans une capacité de coordination synoptique : c'est aux « pensées organisatrices d'ensemble » (30, n. 1), dira encore Rauh, que se reconnaît la fécondité de la réflexion rationnelle. Et nul n'a mieux compris comme la raison ainsi entendue, suivant la doctrine commune des *Regulae ad directionem ingenii* et du *Tractatus de intellectus emendatione*, n'a rien à faire avec l'abstraction de l'objet, avec l'extension du concept : « La pensée la plus universelle, la plus abstraite idée de justice n'est qu'un sentiment si elle est acceptée comme telle sans contrôle. L'amour le plus individuel est une pensée si, après avoir parcouru tout l'horizon de la vie morale en toute sincérité, on le situe dans cette vie » (94).

Le rationalisme de L'expérience morale marquera un retour décidé vers le primat cartésien du jugement contre la sainte alliance de la scolastique et du romantisme qui a été le caractère du XIXe siècle : « Les utopistes, les romanesques en morale partent de principes intellectuels universels qu'ils appliquent comme d'autorité à chaque domaine de la vie » (165). Or la mesure de l'intelligence véritable se trouve précisément dans la capacité de résister à l'entraînement facile et fallacieux d'une logique verbale : « Une croyance vraie est avant tout celle qui s'est éprouvée au contact du milieu qu'elle concerne. Il suit de là que nous devons faire subir à toute croyance morale que nous sommes tentés de généraliser des épreuves successives au contact des milieux où nous voulons la réaliser » (ibid.).

Après avoir jailli d'un fond radical qui déborde la sphère de la réflexion, une formule de vie deviendra donc rationnelle dans la mesure où la raison aura su remplir sa tâche propre qui est de manier le frein du jugement, d'imposer des « points d'arrêt » (171) au mouvement de synthèse automatique, d'intégration machinale. Par là sans doute, s'établissant délibérément dans la région des axiomes moyens, dans l'entre-deux, Rauh se prive des avantages extérieurs que comporte l'outrance littéraire ou dialectique. Ses conclusions accepteront de paraître « modestes », « très vagues »



(175) même, parce qu'elles veulent être efficaces et directes (194). Parfois aussi, on dirait que le sens d'un équilibre, variable selon les cas et selon les temps, entre la « modération » et l' « intransigeance » conduise Rauh là où on l'attendait le moins.

C'est ainsi qu'on lit dans *L'expérience morale* (peut-être parce qu'en 1903 il ne se présentait guère à l'esprit d'un écrivain français d'exemples plus notoires que ceux, un peu lointains pour lui, d'un Miquel ou d'un Andrassy) : « Il y a des hommes qui manquent à leur conscience en abandonnant une parcelle de leur foi <sup>113</sup>. Mais on ne peut en revanche demander à des organisateurs nés de ne pas saisir l'occasion de faire quelque chose, de se ronger dans une attente vaine. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de s'indigner a priori contre les Miquel, les Andrassy, les révolutionnaires devenus ministres. Il y a place encore dans la vie sociale pour le précurseur révolutionnaire, le héros de l'impossible, l'évolutionniste ou l'organisateur, le conservateur, etc. Ce sont des types vivants et viables ; mais la science nécessaire et de plus en plus complexe des moyens et des effets les modifie » (220).

Inversement, Rauh estime qu' « on a attaché trop d'importance à telle déclamation, telle pensée perdue d'un socialiste utopiste du XVIIIe siècle, d'un sophiste grec sur l'injustice de l'esclavage, sur l'égalité de tous les hommes... Les sophistes furent des précurseurs sans doute, mais trop lointains. L'illusion est précisément de se placer au point de vue de l'éternité. Au delà d'un certain rayon, le regard de l'homme ne porte plus, et sa pensée si elle atteint l'avenir, est une lueur perdue, de hasard. Au reste quand un homme pourrait prévoir de si loin, il ne saurait pas par là ce qu'il doit faire en un temps donné... Le passé comme l'avenir hypothétiques sont également justiciables de ma foi actuelle » (82).

Ainsi la réflexion rationnelle se manifeste comme fonction d'ordre et de mesure en limitant dans le temps humain comme dans l'espace humain le mouvement de l'extension logique : « La relation du temps et de l'éternité a été en quelque sorte intervertie. C'est le temps maintenant qui met à son service l'éternité » (143). Vue profonde

---

<sup>113</sup> Rauh précise ainsi sa pensée sur ce point : « Il suffit que l'intransigeance soit éclairée, que l'opportunisme soit désintéressé. Il faut surtout que ni l'une ni l'autre attitude ne prétende se justifier par aucun principe éternel, mais par des raisons positives, modestes, une épreuve sincère dont la conclusion soit : je ne puis croire autrement » (54). « L'essentiel est que l'on ne décide en sa propre cause qu'après enquête, et comme s'il s'agissait d'autrui » (227).

dont Rauh dégage les deux conséquences complémentaires qui sont peut-être les plus importantes et pour interpréter le trouble de la conscience contemporaine et pour y porter remède. D'une part, il dénoncera le « préjugé théologique... héritage des temps où l'on concevait la croyance comme dépendant d'un commandement divin, d'un Verbe éternel une fois prononcé (237). Bien des croyances se dissoudraient, selon nous, moins aisément, si l'on n'était persuadé qu'un idéal n'est en droit justifié qu'à la condition d'être absolu, ou d'être suspendu à une vérité absolue. Il suffit à bien des hommes pour être ébranlés dans leur foi d'en découvrir l'histoire. Leur scepticisme a pour origine une superstition matérialiste de l'éternité » (235). D'autre part, déclare Rauh, « nous répudions les théories qui imposent à la croyance une certaine dimension du temps, la conformité avec la passion, l'avenir, l'historisme, l'évolutionnisme. Nous pensons au contraire que la croyance est actuelle, c'est-à-dire non pas indéfiniment fuyante dans la durée, mais immobile en son centre, et seulement exprimée en durée et en mouvements par les actions dont elle est la formule » (145). Par là, on pourra dire qu'« il reste... quelque chose de la conception des vérités éternelles, et nous la restaurons en un sens » (ibid.).

Au sens où l'entendra Rauh, cette restauration exclut tout affaiblissement, toute altération, des valeurs véritables d'éternité. Aux yeux de Rauh, elles ne sont susceptibles de subsister que par un renouvellement incessant de leur actualité, ou, comme il dira, par une succession d'idées fixes (145), qui leur épargnera la disgrâce de se perdre dans les formes verbales de la révélation et de la mythologie. Le sentiment pratique ne doit, à aucun titre et sous aucun aspect, devenir un succédané de la raison spéculative : « L'erreur de toute croyance religieuse positive est de confondre les modes de certitude, et d'imaginer que l'on peut établir par des preuves tirées du sens intime, du coeur, des faits qui relèvent seulement d'une critique objective » (3, n. 1). Comme il est arrivé que *L'expérience morale* a paru un an après les *Variétés de l'expérience religieuse*, également tournée contre l'abus de la dialectique post-kantienne, les premiers lecteurs ont cru voir en Rauh un continuateur de James : bien plutôt il le contredit. À l'expérience religieuse suivant James, qui n'est rien, de plus que cette expérience vague de Bacon et de Spinoza, il manque l'activité réflexive sans laquelle l'expérience ne saurait prétendre à la moindre portée expérimentale, tandis que l'expérience suivant Rauh est une ascétique comparable à celle du laboratoire. L'empirisme anglosaxon demeure en marge de la philosophie moderne parce qu'il laisse échapper « cette psychologie de la pensée rationnelle que sous des formes diverses Kant, Fichte, Mai-

ne de Biran ont contribué à fonder » (22, n. 1). C'est pourquoi, dans le domaine moral et religieux, il ne s'est pas trouvé en état de saisir le sens et le prix de l'autonomie que la conscience se donne à tâche de conquérir en refusant de s'incliner aussi bien sous l'impulsion de l'instinct que sous l'autorité du dogme ou la contrainte de la société : « L'honnête homme est un homme d'action comme tout penseur ; il veut la vérité, non la joie » (36).

L'idéalisme viril de Rauh ne renonce pas à la joie parce qu'il la refuserait aux dépens de la vérité. D'avoir affronté l'épreuve du temps, cela donnera le droit d'aller au delà du temps : « Il n'y a de morale sérieuse que celle qui prétend à être contemporaine. Ce qui nous différencie des anciens, c'est qu'ils étaient de leur temps sans le savoir. Nous devons en être consciemment. Si même - ce qui est légitime, ce qui l'est souvent surtout pour les esprits jeunes - nous avons été éveillés à la pensée par la découverte des grandes perspectives métaphysiques ou historiques, il faut les oublier pour être tout entiers à la vie, et les retrouver ensuite après avoir traversé la vie » (144).

Ces lignes sont lumineuses. *L'expérience morale*, dans l'ensemble d'une carrière qu'il n'a pu parcourir jusqu'au bout, apparaissait à Rauh comme une étape nécessaire entre deux phases de philosophie spéculative. Elle ruine définitivement l'imagination statique d'une *res aeterna* ; elle y substitue une certitude en devenir, à laquelle « correspond une nouvelle forme de courage, le courage continu, quotidien, moléculaire » (212). Or, ce qui fait la valeur morale de cette substitution, c'est que l'esprit - Rauh le déclarera explicitement - y trouve le moyen le plus efficace d'atteindre le but de paix et d'unité qu'il s'était proposé dès l'abord : « Dans toutes ses manifestations, il s'élève de la pensée active, militante, qui travaille au contact direct des choses, à la pensée spéculative qui réfléchit. Le sens commun a précédé sur ce point la science morale. Demande-t-on avant de serrer la main à un homme s'il est panthéiste, utilitaire ou kantien ? (8). Rien n'unit, ne rapproche les hommes comme une égale sincérité dans des fois opposées. On se serre la main parce qu'on se sent également des hommes, après la bataille. La véritable paix n'est pas celle qui s'obtient par l'effacement des différences, des oppositions, par un syncrétisme douceâtre. C'est par l'approfondissement de sa propre foi que chacun trouve inévitablement en soi le fond commun qui l'unit à autrui » (201).

Et ce qui peut se dire dans l'ordre de l'universel, par rapport au lien social, doit aussi se dire dans l'ordre de l'éternel, par rapport à la vie consciente ; ou plus exactement ces deux ordres se rapprochent et se confondent à mesure qu'ils sont entraînés dans un même progrès de spiritualité : « Il est de fait qu'en défendant sa foi l'homme défend plus que lui-même. Il y a quelque chose de moi, mais il n'y a pas que cela dans la vérité que je défends. Il y a peu de devoirs singuliers... : tout homme qui approfondit sa conscience trouve qu'elle est en partie sociale. La foi qu'il a conquise ne lui est pas propre. Elle est ou sera celle d'un temps. Elle est aussi une forme de la foi universelle, de la foi humaine. Il est absurde de vouloir d'emblée s'élever à une vie éternelle, impersonnelle, surtout de prétendre en la vivant résoudre des problèmes spéciaux, mais il est légitime d'extraire de sa vie ce qu'elle contient d'humain, de se reposer de la pensée militante dans la contemplation des formes éternelles » (239).

La fin du XIXe siècle a connu l'exaltation de la vie jusqu'au paroxysme chez des écrivains qui, solitaires malgré eux, demandent à un thème de rhétorique qu'il les console de leur impuissance à vivre. L'auteur de *L'expérience morale* a recherché les conditions d'une vie qui ne soit pas seulement sur le papier. Loin de diminuer par là l'idéal qu'il avait professé lors de *L'essai sur le fondement métaphysique de la morale*, il entendait l'avoir fortifié, enrichi, des couleurs de la réalité. Encore une fois, qu'on l'écoute lui-même : « C'est une erreur psychologique de penser que d'en savoir les limites affaiblisse nécessairement une croyance... La vérité n'est pas faite du contour de toutes les vérités. L'amour vrai n'est pas celui qui se promène d'objet en objet. Seule une certitude localisée satisfait la conscience, donne le sentiment de la plénitude » (232-2-34). Satisfaction et plénitude sont inséparables de l'« audace méthodique » (212) grâce à laquelle nous pourrions nous attester à nous-mêmes que nous ne sommes pas simplement en paroles les serviteurs de l'idéal, mais que nous sommes capables d'en avancer la réalisation : « Chercher la certitude dans une adaptation immédiate au réel, au lieu de la déduire d'idéologies abstraites, utiliser comme un moyen d'épreuve pour la croyance tout ce qui passe pour en être le principe, faire servir à l'idéal vivant, contemporain, les vérités éternelles ou objectives, au lieu de chercher dans celles-ci la règle de l'action, ce serait pour les âmes faussées ou étriquées par les doctrines d'école une révolution, une renaissance » (244).

« Tout simple » donc que doit paraître la « méthode d'action » prescrite par *L'expérience morale*, si « modestes » que soient, suivant les expressions mêmes de Rauh, « les réflexions qui la fondent » (244), elle nous conduit au seuil d'une renaissance et

d'une révolution. Encore ces mots eux-mêmes, s'ils étaient pris dans un sens littéral qui les rendrait d'ailleurs difficilement conciliables entre eux, il nous semble qu'ils resteraient en deçà de l'intention et de l'espérance de Rauh. Parler de renaissance, c'est encore évoquer le passé ; parler de révolution, c'est faire table rase de ce qui a été, simplement parce qu'il a été. L'une et l'autre attitude correspondent à une phase de transition, comme celle que Rauh précisait de la façon suivante : « La fonction du philosophe actuel est en quelque sorte négative. Elle consiste à écarter les obstacles que pourraient apporter à l'usage scientifique des notions de prétendues catégories a priori. Sa tâche est de soumettre les catégories à l'épreuve de l'imagination intellectuelle... Le rôle du métaphysicien moderne est précisément l'inverse de celui que le métaphysicien s'assignait autrefois. Celui-ci cherchait le nécessaire, l'absolu, il voulait déduire ; celui-là veut dissoudre les catégories de façon à substituer à la certitude figée, statique, une certitude adaptée au réel, mobile, continuellement en progrès <sup>114</sup>. » Or cette inversion ne conserve une apparence de négation que par rapport à une perspective où continuerait de se refléter le prestige d'un régime anachronique. Pour que la révolution prenne conscience d'être définitivement triomphante, il faut qu'elle ait saisi le sens positif de l'inversion, comme négation de négation : « La réalité scientifique limitant l'imagination, reste-t-il une place à l'imagination pure, à un pouvoir autonome de la pensée ? Il faut éprouver l'imagination intellectuelle dans toute son étendue - l'imagination théorique et l'imagination pratique - pour savoir si, en définitive, certains concepts a priori résistent à cette épreuve. L'étude des limites de l'imagination morale, c'est-à-dire de l'imagination intellectuelle pratique, constitue la partie positive de la philosophie morale (la partie négative de cette philosophie consistant dans la critique des systèmes) <sup>115</sup>. » En fait, si l'on écarte le mirage de la déduction logique, avec la scolastique des catégories a priori, que Leibniz et Kant avaient restaurée à l'encontre de l'intellectualité cartésienne, les valeurs du rationalisme classique apparaissent, non seulement purifiées, mais vérifiées ; l'homme parvient à l'expérience de l'infini comme de l'éternel : « Dans une certitude limitée, provisoire, le savant met toute sa puissance de penser. Il possède en une vérité comme un échantillon de la vérité. C'est sans doute qu'au travers de ce désir limité il sent le désir infini que celui-

<sup>114</sup> *Bulletin de la Société française de Philosophie* (séance du 28 novembre 1901), 3<sup>e</sup> année, n° 4, p. 20.

<sup>115</sup> Appendice cité, p. 9.

ci localise. Bien plus, il ne peut sentir l'infini que sous cette forme particulière et concentrée » (233).

Ainsi la conclusion de *L'expérience morale* laisse pressentir la voie que Rauh se proposait de tracer, afin de rétablir, entre les divers types de certitude que l'humanité atteint dans les différents domaines : science, art ou moralité, ce qu'il appellera, dans l'un de ses derniers cours, « une harmonie fondamentale, agréable et rassurante à contempler » <sup>116</sup>. Si fort, à cet égard, est l'élan d'avenir qui traverse l'oeuvre de Rauh qu'inévitablement il crée la tentation de prolonger sa pensée au delà du temps où il lui a été donné de vivre. Cependant, à s'y laisser entraîner tout à fait, on risquerait de tomber dans l'une de ces assimilations entre doctrines voisines où il ne manquerait pas de voir une confusion d'idées et contre lesquelles il protestait avec tant de vivacité. Tout au plus, nous semble-t-il, en nous reportant à la communication d'Heidelberg, où Rauh esquissait les bases d'un empirisme qui « pourrait s'appeler non pas seulement radical mais formel » <sup>117</sup>, serait-il loisible de présumer avec quelle joie il eût accueilli la physique einsteinienne, et comme il eût été droit à l'interprétation la plus profonde et la plus solide, celle qui subordonne les instruments mathématiques de la déduction, même les procédés de mesure des phénomènes, à la décision objective de l'expérience. On devine quelle précision nouvelle Rauh en eût tirée pour se confirmer à lui-même l'idéalisme expérimental (selon l'heureuse expression de M. Emmanuel Leroux) <sup>118</sup> dont *L'expérience morale* contenait déjà cette formule saisissante : « Le relativisme moral doit se modeler sur le relativisme scientifique » (232). A l'appui de cette thèse maîtresse, nous ne pouvons oublier non plus ce qu'il disait à la Société française de philosophie : « L'internationalisme moderne, ce n'est pas l'absorption des nations dans une République universelle (conception scolastique), ni dans une nation souveraine (conception cartésienne révolutionnaire), c'est la fédération des nations individuellement souveraines. Les notions communes aux diverses sciences sont de même conçues aujourd'hui comme interfédérales <sup>119</sup>. » Aujourd'hui s'applique à 1928 comme il s'appliquait à 1903, peut-être davantage, tant nous nous sentons ici au coeur des problèmes qui se posent à notre conscience. Et lorsqu'il nous arrive d'être décou-

<sup>116</sup> *Etudes de morale*, p. 411.

<sup>117</sup> *Revue de métaphysique*, 1908, p. 881.

<sup>118</sup> morale du présent (*La Phalange*, 20 mai 1909, p. 69).

<sup>119</sup> Appendice cité, p. 6.

ragés par les paradoxes et les périls que l'humanité d'après guerre laisse s'accumuler autour d'elle, lorsque nous nous étonnons de son attachement servile à des traditions historiques dont l'histoire elle-même lui a démontré la malfaisance, lorsque nous nous indignons devant la multiplicité des résistances et des réactions qui ne cessent de menacer l'institution toute rationnelle et toute généreuse de la Société des Nations et qui la contraignent à compliquer, à « incurver » le cours de son action, la sagesse de Rauh se rappelle à nous qui, par avance, nous avertissait « que, comme toute pensée vivante, une pensée morale se formule lentement, à travers des tâtonnements sans nombre » (76).

On s'exposerait à fausser la portée de semblables évocations si on y insistait davantage. Nous leur avons seulement demandé le témoignage que la doctrine de L'expérience morale, après un quart de siècle, est assurée de cette plénitude d'actualité renaissante et renouvelante, qui était la seule ambition de Rauh, et qui, pour ses amis, s'accompagne d'une impression, douce et poignante tout à la fois, de présence continuée.

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## III.e

---

# Le bergsonisme dans l'histoire de la philosophie <sup>a</sup>

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque M. Bergson, après des études scientifiques qui avaient été poussées aussi loin que ses études littéraires, entre à l'École normale pour y entreprendre une carrière de philosophe, l'influence qui prédomine dans l'Université française est celle de Félix Ravaisson. Sans doute, à beaucoup d'oreilles, dira M. Bergson dans l'admirable notice qu'il lui a consacrée, la parole de Ravaisson « n'apporte que l'écho d'un passé disparu : mais d'autres y entendent déjà comme dans un rêve le chant joyeux de l'avenir ». Et, en effet, « quoi de plus hardi, quoi de plus nouveau que de venir annoncer aux physiiciens que l'inerte s'expliquera par le vivant, aux biologistes que la vie ne se comprendra que par la pensée, aux philosophes que les généralités ne sont pas philosophiques, aux maîtres que le tout doit s'enseigner avant les éléments, aux écoliers qu'il faut commencer par la perfection, à l'homme, plus que jamais livré à l'égoïsme et à la haine, que le mobile naturel de l'homme est la générosité » ?

Ce sentiment d'actualité féconde devait être rendu plus aigu encore par l'opposition des deux thèses où les grands disciples de Ravaisson, Jules Lachelier et Émile

---

<sup>a</sup> Article paru dans *Les Nouvelles Littéraires* du samedi 15 décembre 1928, Hommage à Henri Bergson.



Boutroux, avaient essayé de traduire l'enseignement de leur maître, en offrant un corps précis de doctrine à « la forme un peu vague » de son inspiration.

Il s'agissait de savoir quelle attitude convient à l'esprit en face de la science. Falloit-il accepter le mécanisme tout entier, dans la rigueur que lui attribue une méthode de déduction a priori, quitte à le reprendre tout entier pour soi, au nom de cette déduction même, et comme l'oeuvre d'une libre activité intellectuelle ? Ou plutôt, la critique du philosophe ne devra-t-elle pas être portée à l'intérieur de ce savoir positif qui a été, par « précipitation » et par « prévention », enfermé dans le cadre stérile des axiomes et des catégories ? En ouvrant, dès 1874 la voie où devaient s'engager Pierre Duhem et Henri Poincaré, l'étude De la contingence des lois de la nature démontrait, par le simple contact avec la réalité de l'univers et de l'histoire, que la scolastique des concepts abstraits, telle que Taine croyait en avoir assuré le triomphe, ne correspondait qu'à un fantôme de science, né dans l'imagination d'un littérateur.

Par elle, nous touchons le point et le moment où va se produire le magnifique essor du génie bergsonien. Envisagé du dehors dans sa répercussion sur l'esprit public, il paraît marquer une rupture avec la tendance qui semblait entraîner l'opinion sous le second Empire. D'un point de vue plus intérieur et plus profond, il correspond à l'épanouissement d'un mouvement qui n'avait jamais été complètement interrompu, à l'affleurement définitif de cet « invisible courant qui porte la philosophie moderne à hausser l'Âme au-dessus de l'Idée ».

Encore le vocabulaire philosophique est-il si pauvre que l'antithèse des mots serait trompeuse si l'on se bornait à leur simple énonciation. M. Bergson ne se poserait l'alternative de la scolastique et du romantisme que pour écarter à la fois les deux termes : et par suite, il est vrai de dire qu'il s'avance dans la ligne de notre philosophie classique où l'intuition est intelligence, non pas une condition de la présence divine, mais cette présence elle-même.

Et, en effet, il y a âme et âme. L'âme n'est pas ce qu'un vain peuple imagine, une substance, c'est-à-dire une sorte de matière cachée derrière ses phénomènes, comme un fauteuil sous une housse, chose morte et qui attendrait l'heure dernière de la vie pour prolonger hors du temps l'ombre de son squelette, pour la faire participer, outre-tombe, à cette « éternité de mort » que serait l'immutabilité de l'axiome identique. L'âme bergsonienne est une réalité spirituelle qui, par là même, est immanente à la continuité de ses propres phénomènes. Elle est tout entière dans la conscience qu'elle

prend de son devenir. Aussi, pour se retrouver dans la spontanéité profonde et dans l'unité indivisible de son être, lui suffira-t-il d'un effort négatif qui est, à vrai dire, la négation d'une négation. Il faudra effacer, une à une, les traces d'une médiation verbale qui est liée aux besoins de la vie en société, mais qui nous amène à nous traduire, pour nous-même, en un langage conventionnel, comme si nous ne pouvions exister à nos propres yeux que dans la mesure où nous communiquons à autrui quelque chose de notre existence.

À côté du matérialisme de l'âme, il y a le matérialisme de l'idée, ou plutôt c'est le même, celui dont l'enseignement cartésien délivre quiconque est philosophe. On n'a pas besoin de rappeler avec quelle lucidité Malebranche se moquait de ces docteurs qui prétendaient « expliquer la nature par leurs idées générales et abstraites comme si la nature était abstraite. » Une physique semblable à ce qu'on nommait ainsi au Moyen âge, qui n'est capable ni de la plus simple expérience de laboratoire ni du moindre calcul de quantités, peut se borner à classer les choses en genres et en espèces pour les reconnaître au passage et les désigner. Mais la science véritable commence quand l'intelligence pénètre dans leur intérieur, quand elle en démonte les rouages et les mouvements qu'elle recompose ensuite et fait jouer effectivement. Pour, Descartes, l'animal est une machine, mais non l'homme qui comprend les automates et qui en crée.

Certes Descartes et Spinoza aimaient à se proclamer utilitaires. Pourtant, on laisserait échapper une part essentielle de leur génie, on ne comprendrait pas le prix qu'ils ont attaché à la renaissance de la mécanique et de la médecine, si, par delà le bienfait humain qu'ils en attendaient, on ne se rendait pas compte qu'ils avaient avant tout aperçu, dans la fécondité pratique de la science rationnelle, le témoignage irrécusable de sa vérité. Aussi bien les éclectiques du XIXe siècle ont-ils fait la caricature de la raison lorsqu'ils l'ont définie comme une faculté de ratiociner hors de l'expérience, en lui déniait l'aptitude à rationaliser l'expérience. Les classiques du XVIIe, loin de dresser les normes de l'identité logique contre l'immense subtilité du réel, de crier au scandale dès que l'intelligence franchit victorieusement les bornes du fini et du discontinu, n'ont vu dans la dialectique de Zénon d'Élée qu'un préjugé d'école, que l'hérésie imaginaire d'un dogmatisme illusoire. Malebranche opposait à l'extériorité des parties de l'étendue matérielle l'unité infinie et indivisible de l'étendue intelligible. Spinoza professait expressément, dans la lettre à Louis Meyer, que c'est l'absurdité par excellence de partir des moments pour les relier en durée. Et la continuité de la

durée, ainsi comprise et vécue hors de l'extériorité des parties du temps, implique, à ses yeux, l'éternité qui en est la source vive. En tant qu'elle est constituée par l'idée, et parce que l'idée elle-même est l'acte singulier et concret de l'esprit que son intériorité pure rend capable d'une expansion illimitée, l'âme humaine sera donc certaine de remplir sa vocation, en pleine lumière et en pleine jouissance, par delà les alternatives d'extase et d'angoisse où les mystiques sont destinés à s'abîmer.

On voit alors l'originalité radicale, l'originalité perpétuelle, de la doctrine bergsonienne. Dès sa première démarche, le parallélisme entre l'étendue et la durée, autour duquel tournait la pensée des cartésiens, se trouve rompu. D'autre part, dans l'Évolution créatrice, ce n'est plus seulement sur le progrès de l'analyse qu'il y aura lieu de faire fond pour convertir au désintéressement l'égoïsme de la nature, c'est aussi sur la sympathie universelle qui est à la racine de l'instinct. Mais, en philosophie du moins, originalité signifie tout le contraire d'excentricité. La voie sera toute différente, alors que la vérité où elle tend, alors que la vie dont elle s'anime, se rapprochent dans l'unité nécessaire de la pensée humaine. La conscience de l'éternel par l'intuition et dans l'amour, qui est le dernier mot de l'Éthique spinoziste, apparaît au terme de la perspective que, dans l'Introduction de M. Bergson à la métaphysique la « sympathie intellectuelle » s'ouvre à elle-même. « À la rigueur il pourrait n'exister d'autre durée que la nôtre, comme il pourrait n'y avoir au monde d'autre couleur que l'orangé par exemple. Mais de même qu'une conscience à base de couleur, qui sympathiserait entièrement avec l'orangé au lieu de le percevoir extérieurement, se sentirait prise entre du rouge et du jaune, pressentirait même peut-être, au-dessous de cette dernière couleur, tout un spectre en lequel se prolonge naturellement la continuité qui va du rouge au jaune, ainsi l'intuition de notre durée, bien loin de nous laisser suspendus dans le vide, comme ferait la pure analyse, nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut : dans les deux cas, nous pouvons nous dilater indéfiniment par un effort de plus en plus violent, dans les deux cas, nous nous transcendons nous-mêmes. Dans le premier, nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée dont les palpitations plus rapides que les nôtres, divisant notre sensation simple, en diluent la qualité en quantité : à la limite serait le pur homogène, la pure répétition par laquelle nous définissons la matérialité. En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus : à la limite serait l'éternité. Non plus l'éternité conceptuelle, qui est une éternité de mort, mais une éternité de vie. Éternité vivante et par conséquent mouvan-

te encore, où notre durée à nous se retrouverait comme les vibrations dans la lumière et qui serait la concrétion de toute durée comme la matérialité en est l'éparpillement. »

Nulle page n'est plus entièrement neuve. Pourtant, à travers le renversement du « primat » entre l'Ame et l'Idée, il demeure vrai que la diversité des moyens fait ressortir la communauté des buts. S'il y a une *philosophia perennis*, elle ne se compose pas avec des fragments disjoints de systèmes périmés, que l'on projetterait dans je ne sais quel ciel métaphorique et fantomatique. L'éternité de la spéculation philosophique se manifeste par le renouvellement d'actualité qu'elle donne aux valeurs permanentes de l'esprit, en les dégageant des formes historiques, des manifestations transitoires, où elles ont paru s'incarner un moment. Les meilleurs serviteurs du Verbe intérieur sont ceux qui l'ont défendu contre l'enveloppe de son symbole et contre la tradition de sa lettre. Pour cette tâche de libération de l'intelligence, qui exige du philosophe qu'il s'avance par un mouvement d'ensemble ou, mieux encore, par une révolution intégrale dans la manière d'entendre le mouvement d'ensemble de la pensée, jamais, depuis Héraclite, les hommes n'ont fait défaut. C'est par elle que les moments de notre histoire spirituelle apparaissent marqués de leurs traits décisifs ; et c'est elle aussi que l'Académie royale de Suède a voulu exalter en exprimant la reconnaissance du monde pour l'oeuvre de M. Henri Bergson.

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## III.f

---

### M. Henri Bergson <sup>a</sup> Lauréat du Prix Nobel

[Retour à la table des matières](#)

M. Bergson aime à rappeler la remarque de Berkeley au cours des Dialogues entre Hylas et Philonous : « Nous soulevons la poussière et nous nous plaignons ensuite de ne pas voir. » Le mot s'applique aux hommes comme aux choses. Une doctrine de philosophie peut, tout autant qu'un tableau de musée, nous servir de prétexte pour affirmer nos goûts et nos opinions en négligeant, en nous cachant à nous-mêmes, ce que nous avons paru nous proposer de considérer et d'apprécier. De là le malentendu qui s'élève si souvent entre l'écrivain et ses interprètes. Trop pressés de conclure pour suivre dans son rythme original le cours d'une pensée qui n'est pas la leur, systématiquement, ils la condensent, et le raccourci qu'ils ont fabriqué leur donne l'illusion du *déjà vu* ; ils se précipitent là où les entraîne leur prévention. Défaut qui est sans doute le péché mignon des apologistes et des critiques, mais dont ne sont malheureusement pas exempts les historiens les plus graves. Ainsi Renouvier consacre une partie notable de *l'Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, qui a eu tant de crédit vers la fin du XIXe siècle, à retrouver dans toutes les grandes œuvres du rationalisme classique la même forme stagnante et stérile de l'être immuable,

---

<sup>a</sup> Article paru dans la *Revue de Paris*, 1er décembre 1928, pp. [671]-686.

de l'axiome éternel, alors que la tâche de la raison a été précisément de sortir de l'impasse où la vaine dialectique de l'éléatisme prétendait l'enfermer et qu'elle n'a cessé d'y réussir en s'appuyant, depuis Archimède et depuis Galilée, sur le progrès d'une mathématique et d'une physique perpétuellement en mouvement.

La violence de l'historien sera plus paradoxale encore lorsqu'elle s'emparera d'une philosophie du changement pour la réduire à des variations monotones sur le thème d'Héraclite. Tout ce qui naît du temps, meurt avec le temps ; ou plutôt, cette action dissolvante est la vie même du temps dans la continuité de son écoulement. L'être se resserre en un instant, et cet instant s'échappe indéfiniment à lui-même ; il n'est plus dès que nous cherchons à le saisir. La conscience réfléchie est une conscience à retardement dont le destin est de manquer la réalité, tout entière constituée par la donnée immédiate. Quand l'astronome lève le doigt pour fixer le moment exact où un astre paraît à l'horizon, il s'en faut de bien des milliers de kilomètres déjà que ce geste puisse coïncider avec le phénomène.

Or, la question se pose, et ce sera le problème central pour la signification de la vie, de savoir si le pessimisme d'Héraclite est le dernier mot de la sagesse, s'il n'est pas permis à l'homme d'engager la lutte avec le temps et d'être victorieux.

Le problème est de tous les siècles. Mais les solutions propres à M. Bergson sont des solutions contemporaines, qui ne peuvent se préciser qu'à la double clarté des adversaires qu'il rencontre et des moyens dont il dispose. Et en effet la première démarche qui nous introduira dans la voie intuitive et préparera, de loin encore, l'ascétique de la joie, se présente chez M. Bergson sous la forme inattendue de la négation. C'est ce qu'il a merveilleusement expliqué à ses auditeurs du Congrès de Bologne, en 1911.

Vous vous rappelez comment procédait le démon de Socrate : il arrêtait la volonté du philosophe à un moment donné, et l'empêchait d'agir plutôt qu'il ne prescrivait ce qu'il y avait à faire. Il me semble que l'intuition se comporte souvent en matière spéculative comme le démon de Socrate dans la vie pratique ; c'est du moins sous cette forme qu'elle débute, sous cette forme aussi qu'elle continue à donner ses manifestations les plus nettes : elle défend. Devant des idées couramment acceptées, des thèses qui paraissaient évidentes, des affirmations qui avaient passé jusque-là pour scientifiques, elle souffle à l'oreille du philosophe le mot : Impossible. Impossible, quand bien

même les faits et les raisons sembleraient t'inviter à croire que cela est possible et réel et certain. Impossible, parce qu'une certaine expérience, confuse peut-être mais décisive, te parle par ma voix, qu'elle est incompatible avec les faits qu'on allègue et les raisons qu'on donne, et que dès lors ces faits sont mal observés et ces raisonnements faux.

Chacune des oeuvres de M. Bergson s'offre au lecteur comme un modèle d'argumentation classique, soucieuse de ne laisser aucune lacune dans la détermination du vocabulaire ou dans le tissu de la démonstration. Mais à l'origine il y a, chez l'auteur, la même « puissance instinctive de négation ». Que la conscience se ramène à des états isolés, à des sortes d'atomes psychiques, comme le voulait l'associationnisme anglo-saxon, et que chacun de ces atomes se prête à des mesures de laboratoire comme le prétendait la psychophysologie allemande ; que les souvenirs soient les reflets des mouvements organiques, suivant la théorie de Taine ; que l'évolution résulte d'une loi donnée à l'avance et qui ne ferait que prolonger dans le domaine de la vie la nécessité du mécanisme cosmique, ainsi que l'imaginait Herbert Spencer, M. Bergson sait que cela est impossible avant d'avoir travaillé à fournir la preuve de cette impossibilité.

Mais la réfutation pour la réfutation est un exercice stérile, bien plus, un exercice dangereux par la tentation qu'il donne de se rejeter, contre la thèse qu'on voudrait écarter, sur l'antithèse traditionnelle que cette thèse contredit. Est-il nécessaire de défendre l'hypothèse d'une âme-substance, de revenir aux imaginations de la scolastique, pour repousser l'assaut de la psychologie physiologique ? Faut-il accepter que le passé se fonde dans l'illusion d'un rêve, et se résigner à l'irréalité du souvenir, pour en éviter la matérialité ? N'avons-nous d'autre ressource, pour échapper à l'évolution mécanique, que de retourner à la fixité des espèces et de professer la cosmogonie de la Bible, comme de Bonald et Joseph de Maistre le faisaient au temps de Cuvier, comme le font aujourd'hui encore les fundamentalistes du Tennessee et de l'Arkansas ? Rien de tel à craindre, ou à espérer, avec M. Bergson. La conversion, dans le sens vulgaire du mot, la conversion à un dogme du passé, serait nécessairement, parce que c'est un dogme et parce qu'il est du passé, l'envers d'une conversion véritable. Au contraire, ce qui fait éclater l'originalité de M. Bergson, c'est que sa méthode consiste, comme sans doute celle de tous les penseurs qui ont laissé leur trace dans l'histoire, à dénoncer, et à surmonter en la dénonçant, une alternative qui paraissait sans issue,

comme si l'esprit humain était condamné à demeurer bloqué sur des positions à la fois inconciliables et irréductibles. De cette méthode, efficace entre toutes, nul n'aura donné des exemples plus nets que M. Bergson.

Dès *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, il prend parti contre le mécanisme. En ramenant les choses à l'espace pour déduire de ses seules propriétés les phénomènes de l'univers, l'explication mécaniste s'empêchera de comprendre que l'univers ait une histoire. Mais, du fait qu'elle avait au XIXe siècle gagné, sinon en solidité, du moins en prestige, on n'a pas manqué de l'étendre au domaine de l'humanité. Il n'y aura pas d'être qui, à l'heure de sa naissance, de par les circonstances de son hérédité, ne reçoive une feuille de route, un curriculum vitae, antérieurement déterminé ; il ne lui sera pas plus permis de s'y dérober que l'on ne pourrait, une fois données les parties d'une somme à effectuer, modifier les résultats de l'addition. L'avènement de la science rationnelle, avec Descartes, a marqué l'aurore de la civilisation. Trois siècles à peine se sont écoulés, et le développement de la science apparaît comme une menace de ruine pour la philosophie même dont Descartes avait cru consacrer le triomphe définitif.

Or le péril ne sera pas conjuré tant que le matérialisme ne trouve en face de soi que la forme traditionnelle du spiritualisme, celle que Leibniz avait jadis offerte à l'ironie de Voltaire. Héritière de l'optimisme de Chrysippe et de saint Thomas, qu'elle devait transmettre à la scolastique de Wolff et de Hegel, la Théodicée n'aurait pas été conçue si son auteur n'avait commencé par installer en Dieu même la confusion du successif et du simultané. La prétention du théosophe au don de prophétie, et, prise du moins dans sa lettre, la notion de providence, ne peuvent être, je ne dis pas vérifiées, mais simplement imaginées, hors de l'hypothèse contradictoire du temps spécialisé. Aussi bien le Dieu de Leibniz est un impeccable géomètre : la perfection avec laquelle il a dessiné le plan de l'univers exigera que le présent implique l'avenir comme il est impliqué dans le passé. La vertu de Lucrèce et le crime de Tarquin, la grandeur et la décadence de Rome, la formation de la terre et son élection pour la vie spirituelle, sont les actes inséparables d'une même pièce où tout incident imprévu, où tout changement effectif, devrait être interprété comme une défaillance du dramaturge, mettant en échec l'infailibilité de l'harmonie préétablie. *Ainsi ce qui a l'air de se passer dans le temps est en réalité donné hors du temps.* Dès avant l'heure où s'est déclenchée l'action de la puissance divine, il était vrai que rien ne va plus, non seulement parce



que les jeux étaient faits, mais parce que la finalité de la sagesse créatrice avait fixé le destin des personnes soi-disant libres comme le devenir apparent de l'univers.

L'irréductibilité de la durée concrète à l'extériorité de l'espace abstrait met en lumière le postulat commun de la *causalité mécanique* et de la *finalité transcendante*, où la fin du XIXe siècle, à l'époque de Taine et de Caro, s'était plu à voir les pôles opposés de la spéculation. Elles sont sur un même plan de pensée, auquel il est impossible de se tenir. Si rien n'est plus déraisonnable que d'imaginer une raison qui se fait prisonnière de ses axiomes et de ses catégories, que l'ambition chimérique de l'a priori égare jusqu'à lui interdire le contact de la réalité qu'il s'agissait pour elle de connaître et de comprendre, quel plus grand bienfait que de nous avoir libérés d'une semblable imagination, comme l'a fait définitivement M. Bergson ? Avec le « faux idéal » de déduction qui commande tout à la fois le dogmatisme de la science et le dogmatisme de la théologie, disparaissent les obstacles que l'intelligence humaine s'était opposés à elle-même ; l'ombre fallacieuse des paradoxes et des antinomies s'évanouit. Par le retour au sens commun, l'âme est capable de se rejoindre et de se posséder, sans médiation et sans symbole, dans la profondeur intime de son être.

De cette victoire quel sera le fruit ? À la question, les réponses les plus diverses ont été déjà données, dont aucune n'est entièrement inexacte, dont aucune, non plus, n'est entièrement satisfaisante. Elles expriment des points de vue sur M. Bergson. Mais, par delà ces points de vue, il y a M. Bergson lui-même ; et la meilleure manière d'approcher son génie est assurément de chercher à le comprendre, non par ce qu'il inspire, mais par ce qu'il dépasse.

La spontanéité de la vie consciente, l'attention à son cours fugitif, la jouissance de l'instant, tout cela semble d'abord apparenté au courant d'impressionnisme qui, après avoir dominé l'évolution de la peinture et de la musique, gouverne encore la production littéraire. On n'a jamais attaché plus de prix à la description minutieuse et mouvante des états individuels. De tout jeunes écrivains insistent sur la diversité des paysages spirituels que déjà ils ont traversés. Les caprices de l'heure, les hasards de l'improvisation, les ont fait passer de l'athéisme à la foi, retourner de la foi à l'athéisme ; et ils espèrent qu'à force de talent ils nous laisseront l'impression que dans chacun de ces changements leur « moi profond » était engagé. Pourtant il s'en faut du tout au tout. Une intuition saccadée, faite d'impatience et de complaisance à soi-même, n'a rien de commun avec l'intuition bergsonienne, qui se conquiert par la plénitude et par la ténacité de l'effort. Un être ne s'est pas renouvelé véritablement parce que ses

convictions apparentes ou ses confessions déclarées ont varié. Il est arrivé dans l'histoire que la carrière d'un orateur se soit partagée entre la cause du progrès et la défense de l'ordre ; il reste que ses proclamations révolutionnaires et ses manifestes conservateurs sent écrits du même style, qui est l'homme et qui trahit l'identité du caractère. Les amis de Racine disaient qu'il aimait le Roi comme il avait aimé ses maîtresses et Dieu comme il avait aimé le Roi. Dans la conclusion de ses magistrales études *De l'Angoisse à l'Extase*, M. Pierre Janet écrit il y a quelques jours à peine :

Les troubles bizarres présentés par certains mystiques, les sécheresses, les anéantissements, les pertes de volonté et de l'esprit lui-même, les béatitudes, les extases, prennent, sous l'influence des croyances religieuses un aspect spécial, mais sont en réalité indépendants de ces croyances et se développent selon les lois générales du sentiment du vide, du rétrécissement et du triomphe.

Pour ressaisir la spontanéité véritable de l'être, il faudra donc creuser bien au-dessous des manifestations verbales qui ne fourniraient à la conscience qu'une expression réfléchie de soi. Les oeuvres où se reconnaîtra l'esthétique bergsonienne ne sont pas celles qui s'amuse à suivre les reflets éphémères de nos humeurs, où la tension superficielle se résout en scintillations fugitives, mais bien plutôt celles qui se prolongent à travers le temps pour affirmer le triomphe de la durée. Elles seules, dit M. Bergson, « saisiront quelque chose qui n'a plus rien de commun avec la parole, certains rythmes de vie et de respiration qui sont plus intérieurs à l'homme que ses sentiments les plus intérieurs, étant la loi vivante, variable avec chaque personne, de sa dépression et de son exaltation, de ses regrets et de ses espérances ».

Voilà comment se pose le problème du « moi profond » : les merveilleuses réussites de l'art, et surtout de l'art musical, font entrevoir l'existence et la nature même de la solution ; mais c'est seulement sur le terrain moral qu'elle pourra se rencontrer véritablement.

Une page de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* est particulièrement caractéristique à cet égard.

Quand nos amis les plus sûrs s'accordent à nous conseiller un acte important, les sentiments qu'ils expriment avec tant d'insistance viennent se poser à la surface de notre moi, et s'y solidifier... Petit à petit ils formeront une croûte épaisse qui recouvrira nos sentiments personnels ; nous croirons agir librement, et c'est seulement en y

réfléchissant plus tard que nous reconnâtrons notre erreur, Mais aussi, au moment où l'acte va s'accomplir, il n'est pas rare qu'une révolte se produise. C'est le moi d'en bas qui remonte à la surface. C'est la croûte extérieure qui éclate, cédant à une irrésistible poussée. Il s'opérait donc, dans les profondeurs de ce moi, et au-dessous de ces arguments très raisonnablement juxtaposés, un bouillonnement et par là même une tension croissante de sentiments et d'idées, non point inconscients sans doute, mais auxquels nous ne voulions pas prendre garde. En y réfléchissant bien, en recueillant avec soin nos souvenirs, nous verrons que nous avons formé nous-mêmes ces idées, nous-mêmes vécu ces sentiments, mais que par une inexplicable répugnance à vouloir, nous les avons repoussés dans les profondeurs obscures de notre être chaque fois qu'ils émergeaient à la surface. Et c'est pourquoi nous cherchons en vain à expliquer notre brusque changement de résolution par les circonstances apparentes qui le précèdent. Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison. Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons. Car l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous, distincte et facile à exprimer : elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur.

En soumettant au lecteur de 1928 cette page qui a été écrite en 1889, nous sommes tenté de nous demander s'il la lira tout à fait comme nous la lisons nous-même il y a près de quarante ans, s'il ne lui arrivera pas de joindre au texte une sorte d'accompagnement orchestral qui ne serait plus du même ton. L'éruption violente du « moi d'en bas », que les influences d'ordre social et les disciplines d'ordre rationnel, avaient jusque-là « repoussé », ou refoulé, vers les profondeurs de l'être, ce ne serait pas, si l'on se souvient de Freud ou de Jung, la rentrée de l'âme dans sa norme d'équilibre et de vérité, mais plutôt le signe que la libido a fait explosion dans ces profondeurs, brisant les barrières fragiles que l'homme adulte et civilisé essaye de dresser contre elle.

À la psychologie optimiste, « préadamite », qui était celle de Rousseau, s'opposera une psychologie pessimiste, qui est celle de Pascal. La politesse des honnêtes gens et la complaisance des « docteurs graves » ne font que « couvrir » l'irréductible impureté de la concupiscence, ce *figmentum malum* dont il est parlé dans les Pensées. Et

ainsi, l'homme, lorsqu'il remonte vers l'enfant qu'il a été, retrouve, non l'innocence de la nature, mais un instinct dépravé dont nous héritons avec le sang.

Qui donc ici a raison, et qui a tort ? Il n'est pas permis de répondre à la question, car elle est absurde en soi. Elle impliquerait en effet, l'hypothèse que la vie des âmes obéit à une nécessité, non seulement rigoureuse dans son action, mais uniforme dans ses effets et qui rendrait le discernement impossible entre les individus. Le « moi profond » serait inhérent à l'humanité en général comme une forme substantielle, comme une entité scolastique, qui ne pourrait être déterminée d'une façon chez l'un sans recevoir la même détermination chez tous. Or, la certitude immédiate qui, pour M. Bergson, est la racine même de toute vérité, c'est la conscience que nous prenons de notre personnalité, conscience qui apporte avec elle le sentiment infailible que nous sommes libres. A mesure que l'oeuvre de M. Bergson se développe, il y apparaît davantage à quel point la liberté, comme l'intuition elle-même, réclame le réveil de la volonté, la tension continue de l'énergie.

Que l'intuition et la liberté doivent ainsi se produire selon un même rythme de progrès, c'est là ce qui met une différence radicale entre le bergsonisme et les philosophies romantiques qui faisaient de l'intuition un don ou une grâce. Schopenhauer lui-même avait dénoncé le mirage dont Rousseau et Goethe étaient victimes dans leur exaltation forcenée de la passion d'un Saint-Preux ou d'un Werther. De là un pessimisme contre lequel Nietzsche s'est défendu désespérément en rêvant la volonté de la puissance, en transfigurant la libido dominandi. Or, il n'y a pas de place, chez M. Bergson, pour la métaphysique de l'inconscient. C'est de la conscience qu'il part, et il ne traversera les domaines de l'inconscient, que pour rejoindre cette « conscience plus vaste et plus haute » à laquelle la conscience humaine est « apparentée ».

La ligne de partage entre les doctrines peut donc être aisément tracée. Tandis que la psychanalyse considère le passé afin d'y découvrir les suites du péché originel, qu'elle renouvelle, par des moyens de thérapeutique plus positifs et sans doute plus efficaces, l'antique procédure de l'exorcisme contre la possession démoniaque, l'oeuvre originale de M. Bergson consiste à tourner en amitié l'hostilité du passé, à y chercher l'appui nécessaire pour nous, défendre contre l'usure du temps, en reconquérant le sens de notre durée. Chaque instant de l'être se constitue, et se caractérise, par la rencontre entre deux mouvements dont l'opposition pourra se traduire à l'aide d'images.

C'est, si l'on veut, le déroulement d'un rouleau, car il n'y a pas d'être vivant qui ne se sente arriver peu à peu au bout de son rôle ; et vivre consiste à vieillir. Mais c'est tout aussi bien un enroulement continu, comme celui d'un fil sur une pelote, car notre passé nous suit, il se grossit sans cesse du présent qu'il ramasse sur sa route, et conscience signifie mémoire.

La connexion réciproque de la conscience et de la mémoire, qui nous rendra capable de nous intégrer à nous-même la totalité de notre être, s'obtient, dans *Matière et mémoire*, au prix de la discussion la plus technique et la plus approfondie. D'un point de vue littéraire, on serait tenté d'en emprunter l'illustration à la *Recherche du temps perdu* et à la jouissance du *Temps retrouvé*. Pourtant Proust disait, très sincèrement et très modestement, qu'il n'était pas bergsonien. Son oeuvre ne s'expliquerait certes pas sans l'influence souveraine de M. Bergson ; mais il paraît vrai qu'il demeure à mi-chemin du bergsonisme. En effet, tant qu'il s'attarde et qu'il peine, dans les détours de la « recherche », sa mémoire ne s'est pas encore affranchie des formes abstraites qui sont les cadres de la pensée devenue habitude ; les images chevauchent les unes sur les autres, marquée d'un indice spatial - Illiers ou Cabourg - autant au moins que d'un indice temporel, Marcel ne se voit pas grandir aux Champs Élysées ; mais, enfant et adolescent tout à la fois, on dirait qu'il y est, suivant l'expression classique, plus vieux et plus jeune que lui-même. Et quand le souvenir pur surgit brusquement dans le cours de la vie intérieure qu'il rompt et qu'il métamorphose, c'est réduit à la singularité et à l'instantanéité d'un sentiment qui le détache de ce qui jadis, dans la durée effectivement vécue, l'avait précédé ou suivi. Il s'impose à l'être sans que cette tyrannie, si pathétiquement éprouvée, puisse nous assurer jamais qu'elle exclut l'illusion d'une transposition mystique ; car il lui manque précisément la qualité constitutive du réel et qui seule nous apporte la certitude, c'est-à-dire la continuité. Nous ne sommes pas dans le plan de l'éternel parce que nous avons réussi à isoler du présent et à fixer un moment particulier du temps, que nous consolidons en nous et que nous représentons avec des couleurs magiques.

Les jouissances intermittentes de l'art, comme l'universalité abstraite de la science, s'arrêtent là où apparaîtrait la tâche propre du philosophe.

Ressaissons-nous, écrit M. Bergson, tels que nous sommes, dans un présent épais et, de plus, élastique, que nous pouvons dilater infiniment vers l'arrière en reculant de plus en plus loin l'écran qui nous masque à nous-mêmes ; ressaisissons le monde extérieur tel qu'il est, non seulement en surface, dans le moment actuel, mais en profondeur, avec le passé immédiat qui le presse et qui lui imprime son élan ; habituons-nous, en un mot, à voir toutes choses *sub specie durationis* ; aussitôt le raidi se détend, l'assoupi se réveille, le mort ressuscite dans notre perception galvanisée. Les satisfactions que l'art ne donnera jamais qu'à des privilégiés de la nature et de la fortune, et de loin en loin seulement, la philosophie ainsi entendue nous les fournirait à tous, à tout moment, en réinsufflant la vie aux fantômes qui nous entourent et en nous revivifiant nous-mêmes. Par là elle deviendrait complémentaire de la science dans la pratique aussi bien que dans la spéculation. Avec ses applications qui ne visent que la commodité de l'existence, la science nous promet le bien-être, tout au plus le plaisir. Mais la philosophie pourrait nous donner la joie.

Le problème sera donc d'atteindre une sphère où se retrouveraient, certaines et réunies, la densité d'émotion qui appartient à l'art et l'universalité de vérité qui appartient à la science. Or, la mémoire, en tant qu'elle borne encore la conscience aux limites de notre expérience propre, et en la supposant capable de dérouler ses replis jusqu'à restituer la totalité du souvenir pur, nous laisserait prisonnier d'une sorte de rêve intégral. Le philosophe qui marche à la joie devra sortir du rêve par la communion avec la vie et avec l'humanité, appuyer l'élan de la conscience humaine à l'universalité de l'élan vital.

Telle est l'entreprise dont *l'Évolution créatrice* fournit la base spéculative, mais spéculative seulement ; et, parce que cette entreprise, interrompue par les préoccupations de la guerre, ralentie par l'épreuve héroïquement supportée, et surmontée, de la maladie, n'est pas encore achevée, on ne s'étonne pas qu'elle ait donné lieu à des interprétations qui sont contradictoires, non seulement entre elles, mais avec l'inspiration de M. Bergson.

C'est un simple jeu d'anticiper la réponse aux questions que l'on pose à autrui afin de réfuter ensuite sa propre anticipation. Dans le domaine de la philosophie, comme dans celui de la politique, et en 1928 autant que jamais, le génie du contre sens est,

sinon la vertu principale, du moins la qualité maîtresse des polémistes. On ne serait d'ailleurs pas équitable, même envers ceux qui ont affecté de ne pas entendre M. Bergson, si l'on n'ajoutait immédiatement que quelques-uns de ses partisans déclarés ont, dans une large mesure, contribué à la méprise. Ils ont lu en arrière ce qu'il avait écrit en avant ; et d'une philosophie, la plus réfractaire qui soit à l'emprise des représentations collectives, on les a vus tirer l'apologie des mythes, y compris le mythe révolutionnaire avec Georges Sorel que les gouvernements dictatoriaux d'extrême droite et d'extrême gauche reconnaissent comme le maître de leur doctrine officielle. Qu'il soit ainsi habituel aux théologiens et aux hommes de lettres de chercher à utiliser l'autorité d'une pensée nouvelle pour l'infléchir dans le sens de leur préjugé, nul ne peut en être surpris ; « car précisément, dira M. Bergson (et c'est pourquoi son oeuvre est demeurée, comme celle de Pascal et de Spinoza, imperméable à quiconque ne l'a pas abordée avec une entière liberté d'esprit), « philosopher consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée ».

Encore est-il nécessaire, pour ne pas laisser échapper la portée bergsonienne de cette formule, que nous soyons en garde contre toute tentation de commentaire unilatéral. L'intuition est « sympathie intellectuelle », c'est-à-dire qu'elle est en même temps congénitale à l'instinct puisqu'elle est sympathie, opposée à l'instinct puisqu'elle est intellectuelle. *L'Évolution créatrice*, loin de reprendre le thème romantique de la divinisation de l'instinct, sera bien plutôt une critique de l'instinct animal contre lequel l'intuition fera un effort violent afin d'arracher la nature à la spontanéité aveugle de son égoïsme. Ou, si l'on préfère, de même qu'il se révèle à l'analyse deux types opposés de mémoire - *mémoire-habitude* et *mémoire-souvenir* - de telle sorte qu'un processus d'inversion se développe à l'intérieur de ce qui, vu du dehors, passait pour une faculté simple, de même il y a deux formes d'instincts : instinct animal qui, par le seul fait que l'élan vital s'arrête et s'endort en lui, le détourne pour l'intérêt de l'individu ou de l'espèce ; instinct pur qui, au terme de la conversion philosophique, se dégagera en pleine lumière de conscience, en pleine expansion de générosité.

Et voici maintenant la contrepartie, nécessaire au développement intégral de la doctrine. Puisque la conscience et le désintéressement caractérisent l'intelligence et que l'intelligence est le propre de l'homme, il y aura, corrélativement à ce mouvement de conversion qui va de l'instinct à l'intuition, un mouvement de conversion qui procédera de l'intelligence à l'intuition. Ou, plus exactement encore, il faudra dire qu'il y a deux sortes d'intelligence, comme il y a deux sortes de mémoire ou d'instinct.

Sur ce point, dans une circonstance assez peu connue, s'acquittant de ses devoirs de président d'une distribution de prix avec la bonne grâce et la hauteur qui lui sont familières, M. Bergson s'est expliqué. Il met sous les yeux des élèves du lycée Voltaire les traits distinctifs de l'intelligence qui est pour le monde et selon le monde.

D'un camarade qui a de la mémoire et une certaine facilité, des saillies piquantes, des inventions agréables, vous aimez à dire que c'est un camarade intelligent... D'un homme qui parle bien, et qui écoute mieux encore, qui aperçoit tout de suite quelques-unes des grandes lignes du sujet qu'on lui expose et qui, souvent incapable d'aller au delà de cette vision incomplète, s'en contente, en tire même des idées simples destinées à paraître claires, qui apprend ainsi très vite, sur toute espèce de question, juste ce qu'il en faut connaître pour discourir vraisemblablement sur elle, enfin qui a le tact de ne parler et de n'écrire sur un même sujet que pendant un temps bien déterminé, assez long pour qu'il fasse valoir ce qu'il sait, assez court pour qu'il puisse taire ce qu'il ignore, vous entendrez encore dire que c'est un homme intelligent.

Mais - ajoute M. Bergson - l'intelligence est autre chose. L'intelligence vraie est ce qui nous fait pénétrer à l'intérieur de ce que nous étudions, en toucher le fond, en aspirer à nous l'esprit et en sentir palpiter l'âme... C'est une adaptation exacte de l'esprit à son objet, un ajustement parfait de l'attention, une certaine tension qui nous donne, au moment voulu, la force nécessaire pour saisir promptement, étreindre vigoureusement, retenir durablement.

Telle est, « au sens propre du mot », l'intelligence. En dépit de la légende qui s'attache encore à lui comme elle s'attachait naguère à Poincaré, M. Bergson, qui fut le premier président de la Commission internationale de coopération intellectuelle, qui, nous le savons, l'anime encore du souvenir de sa présence, comptera donc, non parmi ceux qui abaissent, mais parmi ceux qui exaltent le pouvoir de l'intelligence humaine, à la condition seulement qu'elle soit « l'intelligence vraie ». Et par cet appel à la tension intérieure, à l'énergie spirituelle, la vérité de l'intelligence, comme la vérité de l'instinct, nous fera passer du terrain spéculatif au terrain moral en nous donnant conscience de notre âme dans sa totalité une et indivisible.

On pressent alors dans quels termes M. Bergson aborde le problème de la civilisation et de l'humanité. Il a eu l'occasion de les définir, lorsqu'il a pris possession de la présidence, pour l'année 1914, de l'Académie des sciences morales et politiques :



Le principal effort de la science moderne, depuis ses origines, a porté sur les mathématiques, la mécanique, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie ; pendant trois siècles se sont succédé les découvertes théoriques qui nous ont fait pénétrer les secrets de la matière. Puis sont venues les applications ; aux découvertes se sont ajoutées les inventions : en moins de cent ans, l'humanité a fait plus de chemin dans cette direction qu'elle n'en avait parcouru depuis ses origines. Elle a perfectionné son outillage, pendant le dernier siècle, plus qu'elle ne l'avait fait pendant des milliers d'années. Si l'on considère que chaque nouvel outil, chaque nouvelle machine, est pour nous un nouvel organe (un « organe » n'est-il pas effectivement étymologiquement, un outil ?) on s'aperçoit que c'est, bien véritablement le corps de l'homme qui a grandi dans ce très court intervalle. Mais son âme - je parle et de l'âme individuelle et de l'âme sociale - a-t-elle acquis en même temps le supplément de force qu'il faudrait pour gouverner ce corps subitement et prodigieusement agrandi ? et les redoutables problèmes devant lesquels nous nous trouvons aujourd'hui ne sont-ils pas nés, en grande partie au moins, de cette disproportion ?

Et sans doute, la question étant ainsi posée, deux moyens se présentent de rétablir l'équilibre. On pourrait, comme Rousseau dont M. Bergson est un admirateur déclaré, comme Tolstoï que la sincérité de son christianisme a remis au contact de la pensée orientale, ramener le corps artificiel que nous nous sommes imprudemment donné aux dimensions de notre âme d'autrefois. Nul doute que M. Bergson ne s'oriente en sens contraire. L'avenir de notre civilisation est dans la grandeur croissante de notre âme, et cette grandeur est inséparable du progrès de l'intelligence qu'il s'agira seulement de faire remonter à sa source la plus profonde.

Tout progrès réel de l'intelligence, tout accroissement de portée ou de pénétration, représente un effort par lequel la volonté a amené l'esprit à un degré de concentration supérieur. La concentration, voilà (continue M. Bergson dans ce discours de 1902 que nous avons déjà cité), tout le secret de la supériorité intellectuelle. Elle est ce qui distingue l'homme de l'animal, l'animal étant le grand distrait de la nature, toujours à la merci des impressions venues du dehors, toujours extérieur à lui-même, tandis que l'homme se recueille et se concentre. Elle est ce qui distingue l'homme éveillé et sensé de l'homme qui divague et de l'homme qui rêve, ceux-ci abandonnant leur esprit à

toutes les idées qui le traversent, celui-là se ressaisissant constamment lui-même, ramenant sans cesse, son attention sur les réalités de la vie. Elle est ce qui distingue l'homme supérieur de l'homme ordinaire, celui-ci satisfait d'une habileté moyenne où il se repose et se détend, l'autre tendu par une aspiration à se dépasser lui-même. Elle est peut-être l'essence même du génie, s'il est vrai que le génie soit une vision d'un instant méritée par des années de labeur, de recueillement et d'attente. Oui, nous arrêtons le plus souvent notre regard sur les qualités intellectuelles, parce qu'elles sont ce qui brille à la surface ; nous ne savons pas assez que la source profonde de toute énergie, même intellectuelle, est la volonté. Grâce, délicatesse, ingéniosité de l'esprit, fantaisies de poète, inventions de savant, créations d'artiste, voilà ce qu'on voit ; ce qu'on ne voit pas c'est le travail de la volonté qui se contracte et se tord sur elle-même pour exprimer de sa substance ces éclatantes manifestations. Telle, la rotation puissante de la machine qui tourne obstinément dans l'obscur sous-sol du théâtre se traduit en haut, dans la salle, aux yeux des spectateurs éblouis par un ruissellement de lumière.

Travaillez donc, conclut M. Bergson, à alimenter en vous ce foyer d'énergie. Rassemblez votre effort, concentrez votre attention, donnez à votre volonté sa plus grande force pour que votre intelligence atteigne à son plus grand rayonnement. Descendez au plus profond de vous-mêmes pour amener à la surface tout ce qu'il y a, que dis-je ? plus qu'il n'y a en vous. Sachez que votre volonté peut faire ce miracle. Exigez qu'elle l'accomplisse.

Où conduira cette exigence de se dépasser soi-même que crée chez l'être raisonnable la conscience de l'élan originel ? Comment préciser les traits du héros de l'intuition, de cet autre surhomme auquel *l'Évolution créatrice* fait allusion ? Il importe ici de ne pas oublier qu'il y a, dans la définition bergsonienne de l'intuition, un avertissement de prudence en même temps qu'un précepte de méthode : « On appelle intuition cette espèce de sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. » Du moins nous donnerons-nous de cet « inexprimable » la meilleure traduction qui nous soit accessible, en relisant la page de la conférence de Birmingham où M. Bergson, passant par-dessus les formes, merveilleusement variées mais indéfiniment répétées, de la nature vivante, par delà aussi le point de vue de l'artiste, « important mais non pas définitif », a indiqué comment il convenait de concevoir le point de vue du

moraliste. Cette réplique au pessimisme, sous les formes diverses qu'il a pu prendre depuis Héraclite jusqu'à Freud, c'est, avec la sobriété d'un « exposé des motifs, » l'explication du vote qui a désigné pour le prix Nobel celui dont on se félicite le plus d'être le contemporain et le compatriote.

Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette oeuvre d'art qu'est le corps humain et qu'il a créée au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale. L'homme, appelé sans cesse à s'appuyer sur la totalité de son passé pour peser d'autant plus puissamment sur l'avenir, est la grande réussite de la vie. Mais créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité. Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de vérité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont le plus près des origines et rendent sensibles à nos yeux l'impulsion qui vient du fond. Considérons-les attentivement, tâchons d'éprouver sympathiquement ce qu'ils éprouvent, si nous voulons pénétrer par un acte d'intuition jusqu'au principe même de la vie. Pour percer le mystère des profondeurs, il faut parfois viser les cimes. Le feu qui est au centre de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans.

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## III.g

---

### La vie intérieure de l'intuition <sup>a</sup>

[Retour à la table des matières](#)

Dans les premières pages du recueil : La pensée et le mouvant, Bergson étudie ce qu'il appelle le mouvement rétrograde du vrai. La perspective sous, laquelle apparaissent les moments dont la durée est faite, se transforme suivant qu'ils sont envisagés dans le temps de leur avènement, à l'état de pureté originelle, ou que nous aurons laissé s'y projeter et s'y insérer le reflet de ce qui les a suivis, « mirage du présent dans le passé ». Il est séduisant de mettre cette analyse à profit pour l'intelligence de l'oeuvre bergsonienne. À cet égard, seront qualifiés les témoins qui tiennent de leur âge le privilège, peu enviable assurément, tout de même privilège en l'occurrence, d'avoir connu *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* à sa date de 1889, alors qu'ils ne pouvaient soupçonner ce que la métaphysique et la religion tireraient de cette triomphale entrée en scène de l'intuition, que l'auteur lui-même, comme il s'est plu tant de fois à le dire, était loin d'en avoir le pressentiment.

Par la perfection d'une méthode qui libère le moi de la contrainte sociale comme de l'abstraction scientifique et du préjugé pseudo-scientifique, qui nous rend intégra-

---

<sup>a</sup> Paru dans *Henri Bergson, essais et témoignages* recueillis par Albert BEGUIN et Pierre THÉVENAZ, éditions de La Baconnière, Neuchâtel, août 1943, pp. [181]-186.

lement à nous-même, l'Essai donnait l'impression - et qui n'a pas manqué de se reproduire à chaque étape du progrès bergsonien - que le bergsonisme était là tout entier. Aucun désir, aucun regret, de ce qui pourrait être au delà, tant il y avait de grâce et de richesse dans ce renouvellement incessant de notre réalité présente. Le *Connais-toi* de Bergson ignore l'impératif moral de Socrate. Il ne nous demande que d'être attentif au cours spontané de notre durée, de guetter les explosions brusques par quoi se manifeste en sa profondeur notre personnalité véritable. Nous ne nous découvrons et nous ne nous possédons que dans la mesure où, sans oser nous en rendre compte, nous étions déjà immédiatement donnés à nous-mêmes. L'intuition de conscience est absolument adéquate à son objet, d'une adéquation qu'un charme irrécusable communique de l'auteur au lecteur.

Or, voici qu'en 1896, avec *Matière et Mémoire*, Bergson se propose de reconquérir ce dehors et ce passé, dont il semblait avoir allègrement consenti l'abandon. L'étonnement fut grand. On peut en juger par la séance de la *Société française de Philosophie*, où Gustave Belot discuta le rôle attribué au souvenir pur et à la perception pure, où nous avons entendu Bergson donner acte de sa conversion à la thèse d'un inconscient psychologique. L'intuition est alors séparée de la conscience telle qu'elle s'offre dans son actualité pleine ; elle s'oriente vers l'intégrité d'une mémoire où le passé subsistera, non plus voué à s'abolir dans le flux du présent, mais capable, au contraire, de maintenir en face de ce présent l'irréductible originalité de ce qu'il fut. Seulement le déplacement continu du centre, qui est constitutif de l'être dans la durée, fait que le souvenir par se dérobe à l'intuition qui en suggérait l'existence. Perpétuellement contrebattu par l'exigence de vie qui nous ramène sur le plan de l'action utile, il demeure à l'état de virtualité, comme une « limite idéale », notion qui semblait étrangère au vocabulaire bergsonien ; et la surprise était redoublée par la symétrie que Bergson établit entre le *souvenir pur* et cette *perception pure*, avec laquelle la doctrine franchit les bornes du moi, qui devrait se réaliser pour garantir l'objectivité de l'univers et qui cependant échappe en elle-même aux prises de l'intuition.

La portée de ce revirement était précisée par les admirables pages que nous lisons en 1900 dans la *Revue de Paris* et qui dominent les analyses du *Rire*. Assurément, s'il y a un type exemplaire de création, c'est l'art, et particulièrement l'art impressionniste qui, avec les maîtres de l'instantané, Claude Monet, Verlaine, Debussy, multiplie les miracles de sa virtuosité. Pourtant l'invention artistique est un moment second, une réinvention. « Le poète est un révélateur. » Autour de nous comme en nous l'intuition

esthétique nous met au contact direct d'une réalité dont le besoin de vivre nous avait détournés.

Si l'oeuvre de Bergson avait été interrompue avec le XIXe siècle, elle aurait abouti à l'exaltation de la spiritualité du rêve et de l'art, en sens contraire des nécessités de la vie. Et c'est ici que va se produire le mouvement imprévisible par lequel, en 1907, l'Évolution créatrice renverse l'ordre des facteurs, modifie radicalement la manière dont se posait le problème. Sous la forme traditionnelle qu'elle a conservée jusqu'à Bergson, la philosophie biologique devait essentiellement prendre parti entre le mécanisme et la finalité. Alternative illusoire : dans un cas comme dans l'autre *tout est donné*, puisque tout pourra être prévu ; la nouveauté serait exclue, qui est inséparable de la durée en tant que durée, tandis qu'il appartient à l'intuition de rejoindre dans son fond la réalité mouvante du vital. Refusons donc de nous « laisser aller » à la simple succession des apparences telles quelles, à la détente dans le rêve et l'inertie, comme nous y inclinerait le cours naturel du temps, car il est vrai que « vivre consiste à vieillir » ; or, il importe avant tout de lutter contre le vieillissement. Pour cela il faudra nous dégager de l'intérêt pratique, « remonter la pente des habitudes » et, creusant plus avant que pouvait le faire le schéma encore anthropomorphique de la finalité, découvrir un passé qui ne sera pas seulement de notre individu ou même de notre espèce, mais de toutes les espèces. Bergson rend à la cause première sa liberté pleine, et suscite ainsi la fécondité de ses effets. Dès lors la vie elle-même fournira les forces nécessaires pour surmonter la pression quotidienne et mesquine qu'elle exerce sur les vivants. L'intuition de sympathie, qui nous permet de nous insérer dans l'élan créateur, retrouvé à son origine, prépare les victoires futures dont il n'est pas interdit d'espérer qu'elles auront la vertu de bousculer jusqu'à la mort même.

Une telle intuition ne pourra se prévaloir de l'adéquation qui dans l'Essai assure, au niveau de l'observation immédiate, le triomphe de l'intuition psychologique ; elle doit se conquérir elle-même, par *une inversion méthodique de la démarche naturelle de la pensée* ; elle invitera l'homme à se *tordre sur soi*. Aussi bien, sitôt après avoir rappelé ce sens fondamental : *penser intuitivement est penser en durée*, Bergson souligne que « l'intuition est pénible et ne saurait durer ». Entre la mémoire et l'intuition reparaitra l'antagonisme qui n'a cessé de faire le tourment des mystiques et qui poussa un moment à l'hyperbole le doute cartésien. Cependant la raison d'être de l'entreprise bergsonienne veut que la peine soit l'annonciatrice d'une joie plus profonde, plus pure ; le défaut de durée ne fera que nous solliciter à pénétrer dans une sphère où la du-

rée acquerra un tel surcroît de densité qu'elle rejoindra enfin son foyer, qui est l'éternité.

De l'élan vital, première puissance de création sur le plan de la nature, le bond inattendu des *Deux sources* (1932) transporte l'intuition jusqu'à une puissance créatrice de créateurs, « joie dans la joie, amour de ce qui n'est qu'amour », renouvellement sans trêve de la nouveauté même ; ce qui implique, par rapport à l'ordre proprement biologique, un redressement de valeurs qui n'est pas moindre que celui dont cet ordre avait bénéficié. Nous en prendrons pour témoin le passage si frappant où le mouvement vital par excellence, l'amour, « invincible au combat » parce qu'il est enraciné dans les profondeurs de l'instinct, apparaît cependant dérivé d'une émotion qui vient d'en haut. « Quand on reproche au mysticisme de s'exprimer à la manière de la passion amoureuse, on oublie que c'est l'amour qui avait commencé par plagier la mystique, qui lui avait emprunté sa ferveur, ses élans, ses extases ; en utilisant le langage d'une passion qu'elle avait transfigurée, la mystique n'a fait que reprendre son bien. » L'économie des Deux sources est suspendue à l'absolu d'une intuition qui se reconnaît, non plus dans la volupté du *dilettante* ou dans l'énergie du héros, mais dans la charité du saint. Seulement, du fait de son caractère mystique, cette intuition ne saurait se donner certificat authentique de présence et de continuité. Dans les conditions misérables de « notre planète réfractaire » il nous est impossible de l'éprouver à titre de donnée immédiate de la conscience ; nous devons nous contenter de nous y rallier comme à un écho, suivant l'expression de William James que Bergson reprend pour son compte, de mettre notre foi dans la respiration d'un « parfum ».

Ainsi s'explique l'intérêt des questions ultimes qui ont été agitées, au lendemain de la disparition du grand philosophe, par ceux de ses disciples qui ont recueilli ses confidences et s'attachent à poursuivre le devenir de sa pensée, les uns dans les recherches de la *métaphysique* expérimentale, les autres dans les symboles « tout faits » d'une orthodoxie « close ». Est-ce que l'intuition mystique, intuition d'unité pure, sera capable d'attirer et d'élever à soi « l'expérience d'en-bas » ? Ou devra-t-on se résigner à prendre le chemin de retour, à laisser le progrès toujours « ouvert » du dynamisme religieux s'amortir et se dissoudre dans le statique social de l'institution ? Avant de répondre dogmatiquement, il conviendrait d'avoir longtemps médité ce que comporte d'ironie clairvoyante et de condescendance sincère l'alliance de mots que propose Bergson : *fabulation même véridique* ; d'où (ajoute-t-il) « l'erreur est de croire qu'on passe à l'intuition par accroissement ou perfectionnement ». Ici encore l'unique néces-

saire, pour comprendre, sera de savoir aimer, de cultiver en nous, sans préoccupation de l'utiliser pour quelque fin extérieure, un Bergson transcendant à toute tentative d'enfermer son oeuvre, avec la suite mouvante de ses époques, dans la formule de quelque système.



Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

### III

---

## Notes bibliographiques

[Retour à la table des matières](#)

Sur Lachelier, on pourra consulter, outre l'Appendice n° III, et *l'Orientation du rationalisme*, III ; L'idéalisme critique (ci-dessus, p. 58) : *Le progrès de la conscience....* 2e éd., liv. VIII, ch. XX, section IV, B, pp. 594-603, et le compte rendu de G. SÉAILLES, La philosophie de Jules Lachelier..., *Revue philosophique*, mars-avril 1922, pp. 319-323.

Sur Boutroux, cf. ci-dessus, *L'orientation du rationalisme*, III : *L'idéalisme critique*, pp. 61-63 ; *Le progrès de la conscience....*, liv. VIII, ch. XXI, section I, A., pp. 609-613. *Le déterminisme et la causalité dans la physique contemporaine*, séance de la Société française de Philosophie du 1er mars 1930, *Bulletins de la Société*, 1930, pp. 50 et suiv. (aussi dans le t. III des *Écrits philosophiques*).

Sur Rauh, cf. outre l'appendice n° IV, La paix morale et la sincérité philosophique, *Revue de métaphysique et de morale*, 1896, pp. [370]-384, article écrit à propos du propre article de F. RAUH, Les conditions actuelles de la paix morale, même revue, 1896, pp. [228]-242.

Sur Bergson : on pourra consulter : sur la théorie de la liberté : *Le progrès de la conscience....*, liv. VIII, ch. XXI, section I, B, pp. 613-618 ; et ci-dessus (pp. 169-171), la lettre adressée par Bergson à Brunschvicg, et incluse par ce dernier dans sa com-

munication à la Société française de Philosophie (séance du 26 février 1903), *Bulletin de la Société...* 1903, pp. 101-103. Sur la durée : *Le progrès de la conscience...* liv. VIII, ch. XXI, section II, pp. 618-629.

Sur *Matière et mémoire*, op. cit. ch. XXI, section 2, pp. 629-635. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Sur *L'évolution créatrice*, op. cit., ch. XXI, section 2, pp. 635-642. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Sur *instinct et intelligence*, op. cit., ch. XXI, section 3, pp. 643-652, et *La philosophie et l'esprit*, 8e leçon, pp. 81-90.

Sur *Les deux sources...* l'article des Nouvelles littéraires, 3 avril 1932. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Sur « Le bergsonisme dans l'histoire de la Philosophie », *Le progrès de la conscience...* ch. XXII, section I.

La IIe partie de l'article : Du XIXe siècle au XXe, intitulée : Les problèmes bergsoniens, *Revue de Paris*, 15 janvier 1927, pp. 387-404, résume les pages du *Progrès de la conscience*.

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

# Appendices

[Retour à la table des matières](#)

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

# Appendice I <sup>a</sup>

## L'intelligence est-elle capable de comprendre

[Retour à la table des matières](#)

M. BRUNSCHVICG *présente à la Société les observations suivantes :*

L'intelligence est-elle capable de *comprendre* ?

La réponse affirmative, qui a été de nos jours très contestée, s'imposerait, à notre avis, si l'on s'accordait d'abord pour distinguer entre un faux idéal de l'intelligence et sa réalité véritable.

### I

La base de la distinction est fournie par une note laissée par Kant à propos de l'espace, où il met en présence la conception de l'universel et la compréhension de l'univers : *Allgemeinheit, omnitudo conceptus*, d'une part, et de l'autre, *Allheit, omnitudo complexus*.

---

<sup>a</sup> Communication présentée à la séance du 24 février 1921 de la *Société française de Philosophie, Bulletin de la Société....* juillet-octobre 1921, pp. [35]-67, à la suite de la publication de *L'orientation du rationalisme*.

Selon ce que nous appelons faux idéal, l'intelligence retire des représentations sensibles un certain nombre de caractères qui sont réunis dans le concept et en définissent l'essence : par ce travail préliminaire, elle dresse un tableau hiérarchique des concepts, suivant la généralité de leur zone d'extension. Puis elle passe, en renversant l'ordre de l'acquisition, à une déduction progressive, appuyée sur ces concepts et capable de fournir l'explication des choses.

La question importante est alors de choisir, pour cette déduction, entre l'analyse et la synthèse ; et c'est un progrès d'avoir substitué, à l'analyse syllogistique, qui va du plus au moins et qui est inévitablement stérile, un développement synthétique dont le rythme ternaire, entrevu par le syncrétisme alexandrin, se trouve systématiquement exploité par un post-kantien comme Hegel ou un néocriticiste comme Hamelin.

Dans la réalité véritable, l'intelligence est ce qui découvre à quel point la représentation immédiate des qualités sensibles est pauvre et superficielle, discontinue et incohérente ; et elle est aussi ce qui rend capable de remédier à ces défauts, non pas en superposant au monde donné un monde d'essences et de causes imaginaires, mais en comblant les lacunes, en « bouchant les trous » de la donnée sensible, grâce aux liaisons dans l'espace et dans le temps qui permettent une intégration à la fois perpétuelle et croissante des phénomènes, qui travaillent ainsi à constituer l'univers. Les intuitions empiriques ne sont nullement, comme elles sont pour le phénoménisme, une sorte d'absolu ; on ne peut même pas dire que l'expérience ait un contenu intrinsèque. Son rôle est uniquement de faire apparaître les points où l'homme essaiera d'accrocher le réseau des relations intellectuelles. Ce rôle est pourtant décisif ; car, par l'expérience seule, l'homme voit ce qu'il lui est impossible de décréter à l'avance : si le clou qu'il veut planter à un endroit et à un moment déterminés acceptera de demeurer enfoncé, ou s'il lui ressautera dans la main. En ce dernier cas, l'ouvrier devra reprendre sa toile, en refaire le tissu, le tendre autrement, jusqu'à obtenir, partiellement au moins, la coïncidence désirée ; ce qui n'empêche qu'au premier cas l'intelligence s'ingénie pour inventer des procédés plus précis de calcul et de mesure, grâce auxquels elle se surprendra en défaut dans l'intervalle entre deux clous et s'obligera elle-même à perfectionner son travail.

## II

La réfutation de l'anti-intellectualisme serait donc assurée, pour autant qu'il serait établi que la polémique contre l'intelligence, non seulement vise exclusivement le faux idéal du conceptualisme, mais encore qu'elle dépend, dans l'histoire, des progrès accomplis par le rationalisme véritable. De fait, la critique des idées générales, chez Berkeley, s'inspire du nominalisme, qui, selon les cartésiens, est l'introduction *nécessaire à la Réforme de l'entendement*, de même que la critique de la causalité métaphysique chez Hume est littéralement empruntée à la *Recherche de la Vérité*.

La ligne de partage, qui s'établit ainsi entre les deux interprétations contraires de l'intelligence, permet aussi de redresser les rapports entre la science et la philosophie. A vouloir prendre les choses « en gros », dans l'espérance d'atteindre un ordre déterminable a priori, par delà le cours trop complexe et trop subtil des événements réels, on est conduit à une attitude, vis-à-vis du savoir positif, qui est à la fois téméraire quand il s'agit de l'avenir et, quand il s'agit du passé, paradoxalement timide. La hardiesse avec laquelle on prédit la constitution d'une hiérarchie définitive et pleinement satisfaisante des espèces et des genres fait un contraste singulier avec les scrupules logiques, qui, pour maintenir le nombre ou l'espace dans le cadre d'un concept, limitent le progrès essentiel de l'arithmétique et de la géométrie aux notions pythagoriciennes ou à la forme euclidienne.

S'il y a au contraire un profit à tirer de la science pour le renouvellement de la psychologie de l'intelligence, n'est-ce pas avant tout celui-ci : les découvertes les plus fécondes ont été l'oeuvre des penseurs qui n'ont pas voulu se contenter de généralités systématiquement inexactes ? La géométrie euclidienne réalisait à peu près l'idéal d'une démonstration rationnelle ; les conséquences de la formule newtonienne de la gravitation coïncidaient à peu près avec les données de l'observation. Il était facile de fermer les yeux sur cet à peu près et de se réfugier dans le plan de *la* dialectique où disparaît, en même temps que tout contact avec le détail de choses, tout obstacle à la régularité de la déduction conceptuelle. Mais, comme le dit la Sagesse des Nations, on ne s'appuie que sur ce qui résiste. De fait, c'est en se concentrant sur l'écart irréductible, afin d'en scruter le caractère et d'en découvrir la raison, que la spéculation a transformé du tout au tout notre conception de la réalité géométrique ou physique.

Enfin, en ne refusant pas d'être le contemporain de ses contemporains, le philosophe gagnera de s'installer sur le terrain positif où se manifeste le développement de l'activité intellectuelle : la conscience.

Quand on attribue à l'intelligence l'ambition d'une synthèse constructive, qui partirait de l'A, c'est-à-dire de concepts tels que le nombre ou le temps, pour aller jusqu'à l'A, les destinées de l'univers ou de l'humanité, on se donne la tâche de déduire la conscience, qui correspond à quelques-unes des lettres intermédiaires de l'alphabet. Et alors, antérieurement au moment dialectique où la conscience apparaît, la déduction conceptuelle se déroule dans une zone d'inconscience absolue qui est l'atmosphère abstraite et vide de l'ontologie. D'autre part, la conscience étant limitée à la subjectivité de l'individu, tout ce qui dépasse l'horizon de sa perspective individuelle se perd dans le vague de la croyance et de la probabilité, empruntant une ombre de consistance à l'appui implicite des mythes religieux.

Ces contradictions, qui ont fait le jeu du pragmatisme anti-intellectualiste, se dissipent en même temps que le postulat d'une intelligence transcendante à la conscience. L'intelligence ne se sépare jamais de la conscience ; elle opère seulement, grâce à l'analyse réflexive, le passage de la conscience immédiate à la conscience intellectuelle. En d'autres termes, à mesure qu'il comprend davantage la connexion entre le développement de sa pensée et la constitution de son univers, le sujet acquiert le sentiment de son action propre ; et il élargit autour de lui la zone de perception claire et distincte, mais sans cesser de prendre pour origine le hic, lié à sa position d'occupant de l'espace, le nunc lié à sa nature d'existence dans le temps. Que, de condition en condition, il remonte vers le passé ou vers l'abstrait, qu'il descende vers l'avenir ou vers le concret, il demeure en garde contre l'illusion d'avoir jamais atteint l'A ou l'A ; le pêché philosophique contre l'esprit, c'est d'invertir l'ordre de la réalité proprement intellectuelle pour le sacrifier au mirage de l'être en soi.

## DISCUSSION

M. BRUNSCHVICG. - Je n'ai pas l'intention de garder longtemps la parole, qui revenait plutôt à M. Parodi. C'est lui, en effet, qui a pris l'initiative dans son très remarquable ouvrage : *La philosophie contemporaine en France*. Il a été amené, peut-être en vue d'une transition, à examiner les conclusions qui se dégagent de divers ouvrages et à leur opposer la dialectique constructive d'Hamelin, seule capable de réussir là où échouait un idéalisme qui avait pour arme unique le principe d'identité. J'ai cru devoir rectifier cette opposition, pour deux raisons principales : l'une, c'est que j'avoue n'avoir jamais songé à voir dans le principe d'identité plus qu'une simple forme logique, requise pour la cohérence du discours ; l'autre, c'est que je crains fort qu'on ne rende pas un très bon service aux jeunes philosophes français en les invitant à vouloir encore, suivant l'expression qu'employait déjà Bacon, bâtir le monde avec des catégories. A la fin d'une conférence récente sur la doctrine d'Hamelin, M. Parodi a indiqué, mais sous une forme très sommaire, en raison de l'heure avancée, quelques réserves sur une interprétation d'Hamelin ; elles ont donné l'occasion de la discussion actuelle, destinée à éclaircir certains points restés en litige, et à laquelle je le remercie de vouloir bien se prêter.

M. PARODI. - Je suis assez embarrassé pour engager cette discussion, dont M. Brunschvicg vient de rappeler l'origine : c'est qu'elle pourrait porter également sur deux questions, connexes à vrai dire, mais pourtant distinctes : d'une part, la critique si poussée, si aiguë, si importante, qu'il a faite de la doctrine d'Hamelin dans son grand article de la *Revue de métaphysique et de morale* ; d'autre part, la manière dont j'ai caractérisé sa propre doctrine dans mon livre sur la *Philosophie contemporaine en France*. Or, ma position à l'égard d'Hamelin n'est pas celle d'un disciple ; je n'ai jamais prétendu que sa philosophie puisse satisfaire pleinement ; je crois, à la vérité, comme je l'ai dit ailleurs, que tous les reproches que lui oppose M. Brunschvicg ne sont pas justifiés ; mais je laisserai pourtant de côté tout ce qui ne concerne que l'exacte interprétation des *Éléments principaux de la Représentation*. Ce que je prétends seulement, c'est que la tentative, dans son audace extrême, et si l'on veut imprudente, va pourtant dans le sens du seul idéalisme, du seul rationalisme pleinement



digne de ce nom ; tandis que je crois apercevoir chez M. Brunschvicg un renoncement, au moins partiel, de la raison.

Le centre du débat, c'est de savoir si l'esprit humain doit, ou non, désespérer de constituer un système intelligible et de l'Univers et de ses propres principes directeurs. M. Brunschvicg se contente, pour sa part, de ces synthèses fragmentaires et discontinues que constituent les diverses sciences positives ; il n'admet pas que le philosophe puisse faire autre chose qu'en repenser les démarches telles que l'histoire les lui offre, et il ne voit dans toute tentative plus ambitieuse qu'artifice, abstraction et généralités vagues. Or, il y a ici une double équivoque à éviter. D'abord, il est bien évident que tout système du monde, ou même tout système de catégories, qui se prétendrait définitif et clos, ne peut être qu'illusoire, et que la philosophie, si elle a une tâche propre, ne pourra, pas plus que la science, l'achever jamais ; mais le rationalisme et l'idéalisme tels que je les entends avec Hamelin marquent seulement une tendance, un effort, une exigence de systématisation ; toujours incomplète et imparfaite sans doute, la synthèse universelle doit toujours être tentée, et elle progresse pourtant : ce n'est que de la légitimité de cette tendance qu'il s'agit et non de son succès dans telle ou telle doctrine, chez tel ou tel philosophe. - D'autre part, ni Hamelin, ni personne aujourd'hui sans doute, ne peut prétendre se passer de l'expérience et de la science, ou en devancer les résultats ; il est bien clair que c'est l'expérience et la science qui fournissent à la philosophie, sinon le tout, au moins le plus clair de ses données et de sa substance même. La question est seulement de savoir si l'on ne peut pas espérer convertir progressivement l'expérience en connaissance rationnelle, la déduire après coup, c'est-à-dire en somme la comprendre pleinement : c'est ce que veut faire Hamelin, et rien de plus. M. Brunschvicg nous montre la science « comblant les lacunes, bouchant les trous de la donnée sensible » : c'est cette même tâche, qu'il avoue essentielle à la raison humaine, que poursuit à son tour la philosophie rationaliste, « comblant les lacunes, bouchant les trous » de la donnée scientifique.

Il me paraît incontestable que toutes les grandes philosophies du passé ont cru possible une telle entreprise et l'ont toujours tentée ; M. Brunschvicg la dénonce comme un « faux idéal » ; pour lui, la philosophie ne peut plus être que l'esprit humain prenant conscience de ses démarches successives pour s'adapter au réel par la science, sans espoir de les relier autrement que par le souvenir des conditions historiques qui les ont provoquées, sans-ambition d'y découvrir une continuité intelligible, une valeur de droit, une loi de développement progressif. Admettons que M. Bruns-

chvicg ait raison ; non seulement que nos catégories ne se présentent pas en fait comme un système cohérent et intelligible, mais qu'en droit il soit vain d'essayer de les y amener : c'est donc qu'il existe au fond de la réalité quelque chose d'irréductible à la pensée et d'irrationnel, d'où dérive quelque chose d'essentiellement fortuit et d'irrationnel encore dans la procédure de l'esprit lui-même ; l'esprit se heurte alors à une nature hétérogène à lui, inassimilable à lui. C'est ce qu'admet au fond M. Brunschvicg, puisque, à chaque moment de l'histoire de la pensée humaine, c'est le « choc » de l'expérience brute qui brise les cadres de nos concepts ou de nos théories, infléchit la raison en des sens nouveaux, la contraint à se réadapter, à s'assouplir, ou bien à se transformer de fond en comble. Seulement, il veut voir là une marque de la puissance et de la liberté de l'esprit : certes, mais puissance qui ne se mesure que par ses limites, liberté qui ne s'exerce que sous la contrainte d'une nature rebelle : nous sommes à l'antipode de l'idéalisme, et en plein réalisme dualiste. Au fond, sa position est toute voisine de celles de M. Lalande ou de M. Meyerson, qui avouent plus volontiers l'un et l'autre un désaccord et une lutte entre l'esprit et la réalité. - Mais, même dans une telle attitude, la tendance à l'assimilation ou à l'identification ou à l'organisation apparaît encore comme la loi propre de l'activité intellectuelle, et ce n'est que dans la mesure où elle trouve le moyen de se satisfaire, quoique toujours incomplètement, qu'elle peut se déclarer « capable de comprendre ». L'effort de la pensée, dès lors, n'ira-t-il pas toujours et nécessairement à vérifier et à relier, non seulement les choses entre elles, à l'aide des catégories scientifiques, mais encore ces catégories elles-mêmes, en essayant de les comprendre sous une loi de développement plus ou moins constante ou analogue avec elle-même ? Tel serait le rythme ternaire de Hegel. Une tentative comme celle de l'idéalisme de Hamelin serait dès lors justifiée et au fond inévitable, même du point de vue de doctrines dualistes, selon lesquelles les choses y résistent en leur fond et ne doivent jamais se laisser assimiler par l'esprit.

Et la question serait de savoir alors si cette attitude, si ce dualisme ne doivent pas être dépassés : car les succès, même partiels, de la science ne s'expliquent pas s'il n'y a pas une certaine consubstantialité entre les choses et l'esprit. Notre effort d'assimilation et d'identification réussit, si imparfaitement que ce soit, et progresse. Ou bien donc il n'y a là que pure illusion, ou bien si, comme M. Brunschvicg le veut, la raison garde sa valeur, c'est donc qu'elle se retrouve dans les choses ; mieux encore, que la dualité des choses et de l'esprit lui est intérieure à elle-même. L'intelligence ne sera capable de comprendre que si, en droit, elle enveloppe tout, que si sa nature même est

de prendre progressivement une conscience de plus en plus entière et de toutes choses et d'elle-même.

M. BRUNSCHVICG. - Je ne puis m'empêcher, pour ma part, de regretter un peu que la discussion ne s'engage pas d'abord sur la doctrine *même* d'Hamelin. Je suis convaincu, en effet, que l'on n'est pas autorisé à parler d'une construction dialectique comme d'une chose même possible, si l'on n'a pas commencé par montrer qu'en fait elle a été réalisée, de façon à remplir, non seulement les conditions d'une esthétique peut-être conventionnelle, mais les exigences d'une vérification scrupuleuse. Tout le problème est là, pour moi du moins. Avant de savoir à quel point la science actuelle a porté notre connaissance de l'univers, vous avez déjà un parti pris sur ce que doit être une philosophie, une idée, je ne dis pas préconçue, mais tout de même dogmatique, de l'intelligibilité, de la raison. Je croirais plutôt que le philosophe a tout à gagner, s'il attend de la réflexion sur la science son idée de la raison et de l'intelligibilité. En fait, chaque fois qu'il a été tenté, pour achever son système des choses, de déclarer définitif et clos le travail d'étiquetage, d'énumération, de mise en place, des catégories, il a été démenti par l'épreuve de la réalité. J'ajoute, *heureusement démenti*, car la pensée en a tiré l'occasion de se dépasser elle-même. La découverte de l'irrationnelle, les géométries non-euclidiennes, la théorie de la relativité, renversent les édifices fragiles et précaires que l'on avait établis sur la base de l'arithmétique pythagoricienne, de la géométrie d'Euclide, de la mécanique de Newton. Aux yeux de M. Parodi, ce sont là autant de défaites pour l'esprit, autant de victoires pour une nature qui refuse de se laisser asservir, qui manifeste son indépendance et sa supériorité dominatrice. J'interprète les choses autrement. Je n'y vois d'échec que pour une raison paresseuse, qui, visant au delà des conquêtes de vérités la satisfaction d'avoir terminé la campagne et de pouvoir démobiliser, s'est enfermée dans un système et a fini par aliéner sa liberté d'action au profit d'une orthodoxie. La résistance de l'expérience rend à la raison véritable le service de lui restituer sa liberté, en l'obligeant à franchir des bornes qu'elle s'était d'une façon artificielle imposées à elle-même, à prendre conscience de toute l'étendue de son pouvoir. Il n'y a pas là, du moins dans l'acception ordinaire et dogmatique du mot, matière à dualisme. Qui dit *dualisme*, en effet, dit réalisme. Or, du point de vue où je me place, il n'y aurait pas lieu de considérer une nature des choses qui serait donnée en soi et demeurerait à jamais opaque pour l'esprit.

L'expérience à laquelle le savant se heurte, il l'a préparée, il l'a définie ; ce qui est instructif en elle, ce qui lui confère la réalité d'une résistance, c'est l'écart qu'elle présente avec les prévisions des théories acceptées jusque-là. D'autre part, l'obstacle de l'expérience n'est pas un écran d'une opacité substantielle et définitive ; au contraire, il est dans la destinée de l'intelligence d'inventer un instrument plus puissant et plus subtil de pénétration et de lumière.

Cette expansion libre et infinie qui caractérise, l'intelligence en tant *que* telle, voilà le spectacle que manifeste la science et dont la philosophie a la tâche de rendre compte. C'est pourquoi je crois qu'en renonçant aux catégories elle ne renonce nullement à l'intelligibilité, ainsi que le craint M. Parodi ; selon moi, elle renoncerait bien plutôt à ne pas comprendre.

Et, puisque M. Parodi me renvoie aux grands exemples du passé, je demande à faire remarquer que le retour aux catégories d'Aristote est, dans la doctrine kantienne, un accident malheureux, sans rapport intrinsèque avec l'inspiration critique. Les fondateurs du rationalisme moderne, directement issu de l'avènement de la science, n'ont pas connu les catégories. Est-ce qu'il pourrait y avoir des catégories pour un Spinoza ?

D'autre part, quelles armes pourraient bien nous fournir les catégories en vue de la tâche que M. Parodi enseigne à la philosophie : combler les lacunes, boucher les trous de la connaissance scientifique, comme la science comble les lacunes de la perception ? Il est aisé de définir la relation entre la perception et la science. L'une nous laisse en présence d'un monde discontinu et incohérent ; à mesure que la science se constitue, le monde apparaîtra de plus en plus cohérent, de plus en plus continu. Pourquoi ? c'est que la science s'est forgé des instruments mathématiques comme l'analyse infinitésimale, une technique de laboratoire d'une prodigieuse subtilité ; elle va mettre au jour ce qui se dissimulait aux sens : la pesanteur de l'air, la composition de l'eau, la vitesse de la lumière, l'onde électrique, le mouvement brownien. Le philosophe, c'est l'homme qui ne calcule pas, qui ne fait pas d'expérience ; et vous voudriez que cet homme, dans le colloque solitaire de son cerveau avec sa feuille de papier, pût aller au devant des solutions que les progrès si rapides pourtant et si déconcertants de la mathématique et de l'expérimentation n'ont pas encore pu fournir !

Ambition illusoire, et qui se révélera décevante. En s'attardant à ses manoeuvres de cadres, loin de superposer un étage supérieur à l'étage de la continuité et à l'infinité de l'horizon scientifique, votre philosophe est redescendu aux apparences discontinues et limitées de la perception, et il est retombé sur les embarras dont on comprend qu'ils apparaissaient inextricables aux contemporains de Zénon d'Élée, en raison de leur réalisme imaginaire, mais que précisément la science moderne a résolu dès le XVIIe siècle, en se fiant à l'élan spirituel de l'intelligence.

M. PARODI. - Il semble presque, maintenant, qu'il n'y ait plus entre nous qu'une différence de mots. Si le savant tend, lui aussi, à reconstituer la connaissance intégrale, pour autant il devient philosophe ; car la raison avec ses exigences est une en tous ; que l'oeuvre soit accomplie par les philosophes ou par les savants, il importe peu, si l'on admet comme légitime et inévitable l'effort vers une conception systématique de l'univers. - Quant à croire que même le système des catégories n'est pas immuable, et se complète et s'enrichit en même temps que les sciences mêmes qu'il encadre, je l'admettrais volontiers ; mais à la condition de n'y pas voir une transformation, elle-même sans loi, dont les raisons seraient tout historiques et externes ; et ce sera toujours dès lors une tentative légitime d'essayer, non pas seulement de raconter les vicissitudes de la raison humaine, mais d'en comprendre l'enchaînement, le progrès intelligible, d'y retrouver l'unité de l'esprit. - Enfin, l'effort de systématisation philosophique ne me paraît pas, comme à M. Brunschvicg, condamné à se mouvoir dans les généralités vagues et dans le vide. Qu'on le dise illusoire, voué à l'échec, soit ; mais on ne peut pas méconnaître que la pensée moderne a renoncé de longue date à déduire syllogistiquement la multiplicité des choses de l'unité d'un principe général, ou à réduire toute diversité spécifique à l'identité du genre. Une philosophie comme celle d'Hamelin tend précisément à trouver un moyen de relier entre elles toutes les démarches de la pensée sans en laisser évanouir l'originalité et les progrès, et jusqu'à rejoindre les résultats les plus concrets de la science. C'est pour cela qu'en la caractérisant comme une philosophie du concept, M. Brunschvicg ne me semble pas en exprimer fidèlement les intentions ni l'esprit.

M. BRUNSCHVICG. - Je crois avoir insisté, dans mon article de l'an dernier, sur l'effort qu'on trouve chez Hamelin, comme chez Leibniz d'ailleurs, pour éliminer tout

à la fois l'atomisme de l'élément de représentation, le réalisme du concept générique. Si l'effort a échoué, c'est que le relativisme idéaliste est incompatible avec l'ambition d'un système achevé qui commencerait en *double zéro* et finirait en *double six*. Quiconque croit pouvoir remplir exactement un tel problème est, bon gré mal gré, amené à briser l'unité du courant spirituel pour le projeter, devant la conscience, extérieurement et antérieurement à elle, comme une mosaïque de termes cristallisés, définis une fois pour toutes parce qu'ils ont la mission d'exprimer une essence de nombre en soi ou de temps en soi, de substance en soi ou de cause en soi. Je ne demande pas mieux, pour mon compte, que l'on se mette d'accord sur une terminologie commune ; mais je crains qu'il n'y ait vraiment dans ce qu'on a pris l'habitude de confondre sous le nom d'intellectualisme et de rationalisme deux attitudes franchement opposées, qui se manifestent et se heurtent à chaque tournant décisif dans l'histoire de la pensée. Pour le dialecticien des catégories, qui a construit un tableau fini et discontinu, la découverte d'une espèce nouvelle de nombre, d'un type nouveau d'espace, d'un modèle nouveau de mécanique, n'aboutit qu'à mettre en péril l'équilibre de la doctrine. Il usera de toute sa patience et de toute son ingéniosité pour préserver ses essences idéales d'un contact dangereux avec la diversité des aspects de la notion, pour rabaisser ces aspects au rang de formes secondaires et dérivées. Si, au contraire, le nombre et l'espace, le temps et la cause, sont non des cadres fixés à jamais, mais des lois d'une activité indéfiniment progressive, l'idéalisme rationnel dira : *Tant mieux*, là où l'idéalisme synthétique disait : *Tant pis*.

M. LE ROY. - Il importe extrêmement de distinguer entre critique de l'intellectualisme et polémique contre l'intelligence. La confusion a été parfois commise naguère : je pense que nous sommes tous d'accord aujourd'hui pour la condamner. C'est bien un faux idéal de l'intelligence, une méthode et une conception trop étroites que l'on dénonçait jadis sous le nom d'intellectualisme ; mais jamais il n'a été question, pour moi, de soutenir que l'intelligence, largement entendue et bien conduite, fût incapable de comprendre. M. Brunschvicg emploie un terme auquel je souscris volontiers quand il qualifie ce faux Idéal par le mot *conceptualisme*. S'il veut indiquer ainsi une certaine attitude ratiocinante, qui accorde valeur souveraine à l'abstraction et procède en somme de postulats atomistiques, le tout, à base de réalisme plus ou moins déguisé, voilà bien - sous l'un de ses aspects - le faux idéal en cause. Je crois qu'à cet égard un résultat a été obtenu ; mais je ne voudrais pas, pour ma part, aller au delà ; et lorsque

j'observe aujourd'hui çà et là une tendance à mépriser l'intelligence elle-même et son oeuvre scientifique, je suis fermement d'avis qu'il convient de réagir.

Par contre, je serais sans doute moins porté que M. Brunschvicg à n'interroger comme témoin de l'intelligence que la seule mathématique, ou du moins à lui reconnaître une valeur de témoignage exceptionnelle et privilégiée quand il s'agit de découvrir ce que c'est que comprendre. A mon sens, et quelque largement qu'on la conçoive, elle ne met pas suffisamment en lumière la nature et le rôle de l'expérience.

Quoi qu'il en soit, en me référant à ce que M. Brunschvicg vient de dire ainsi qu'à son récent article sur l'orientation du rationalisme, je suis heureux de trouver entre nous des points d'accord bien plus nombreux qu'autrefois. En voici quatre notamment, de grande importance, sur lesquels il me semble n'être plus séparé de vous que par des nuances, ou même peut-être par une simple différence de vocabulaire :

1° Rejet de tout réalisme ontologique : la matérialité brute, celle de la chose en soi, est littéralement impensable. Ainsi se trouvent exclues les prétentions du positivisme dogmatique ; et c'était un des buts visés naguère par la critique du sens commun et des sciences. On s'y efforçait de mettre en évidence que la forme ordinairement donnée aux résultats scientifiques - faits ou lois - les laisse dépendants de nos procédés d'étude, relatifs à eux, et qu'une vérité proprement dite n'y peut donc être définie que dans une perspective idéaliste, par une invariance. N'est-ce pas, à certains égards, quelque chose d'analogue que tente aujourd'hui Einstein, d'un autre point de vue, dans sa théorie de la relativité ? Rien ne va ici contre la science elle-même : seule est en cause, au fond, la nécessité de s'en faire une conception idéaliste.

2° Le souci d'éliminer jusqu'aux moindres traces de réalisme, jusqu'aux moindres vestiges de « chose » admise à titre de donné radical, force à exclure certaines formes incomplètes de l'idéalisme. En effet, cela seulement constitue pour la pensée philosophique un point de départ légitime, qui est dans l'ordre spirituel un vrai commencement, c'est-à-dire un acte de l'esprit : non pas - j'y insiste - le résultat d'un tel acte, mais l'acte lui-même pris comme acte vivant. Voilà ce qui impose les exclusions dont je parlais. D'abord celle des systèmes qui procèdent par analyse syllogistique, puisque ce ne peuvent être que de simples discours d'après coup, qui se bornent à développer une matière initiale, dont la position même leur échappe. Mais aussi celle des systèmes qui procèdent par synthèse dialectique ; car ils s'imposent fatalement, à un cer-

tain moment de leur genèse, d'engendrer la conscience elle-même ; et c'est donc que, jusque-là, ils évoluaient dans une atmosphère d'ontologie réaliste. Leur point de départ n'est et ne peut être qu'une abstraction. Or, aucune abstraction ne saurait être réellement première ; avec elle et en elle, on admet subrepticement le résultat d'une immense élaboration antérieure, où se retrouvent, dissimulées, mais non résolues, toutes les difficultés de tous les problèmes : de sorte que l'origine de la construction ou bien nous laisse dans l'arbitraire pur, ou bien nous fait retomber dans le pur réalisme.

3° Un pas de plus doit encore être fait dans la même voie. Est-ce la pensée réfléchie qui fournira un point de départ conforme à l'exigence idéaliste ? L'acte de réflexion n'est, par nature, qu'un second mouvement un retour sur une position antérieure. Si l'acte de position qu'il présuppose était laissé en dehors du système, nous ne serions toujours en face que d'un réalisme subtilisé. C'est l'acte de position initiale qui seul est vraiment premier, lui seul qu'il faut donc prendre pour point de départ, parce qu'il constitue la pensée en tant que donnante. Voilà ce que j'entendais naguère exprimer en disant que l'effort de l'intelligence pour comprendre, s'il veut aboutir en toute plénitude et perfection, doit être un effort de réalisation vécue, un effort de pensée créatrice converti jusqu'au fond le plus intime en action vive. Et cette *conversion* exige une réforme préalable de l'esprit, le libérant des habitudes prises au cours de la vie pratique spontanée : réforme que tentait précisément de définir la critique des sciences jointe à celle du sens commun.

4° Enfin les remarques précédentes conduisent à l'affirmation d'un *quatrième* point essentiel, à savoir que la raison ne doit pas être conçue comme un immobile système de catégories : elle devient, elle se fait sans cesse. Loin que nous possédions d'avance tous les principes de lumière, toutes les formes d'intelligibilité, qui nous sont ou seront nécessaires pour comprendre, nous avons à les acquérir, à les élaborer peu à peu. Et c'est en ce travail que consiste au fond l'expérience, non pas en je ne sais quel contact d'un esprit tout fait avec des choses toutes faites. Si le discours est la démarche de l'esprit quand il reste sur un même plan de pensée et s'en tient à ses ressources acquises, l'expérience, au contraire, est celle qui va d'un plan à l'autre, du projet théorique à l'épreuve de mise en essai et réciproquement. A cet égard, j'emprunterais volontiers au monde moral une analogie qui me semble éclairante. Réforme et progrès supposent d'abord examen de conscience : voilà la part de la critique. Mais celle-ci demeure insuffisante ; il faut que l'examen de conscience s'achève et se contrôle en oeuvres effectives ; et pareillement l'effort de dialectique discursive n'aboutit à vérifi-



cation parfaite que s'il est complété, vivifié, au besoin corrigé par l'effort de réalisation expérimentale.

Sur les quatre points qui précèdent, je crois que nous n'aurions pas trop de peine à nous mettre définitivement d'accord. Et c'est d'eux que je partirais ensuite pour discuter d'autres thèses de votre récent article où j'aurais sans doute plus de réserves à présenter, notamment les thèses qui concernent ce que vous appelez *Intuitionisme* et *Mysticisme*.

M. BRUNSCHVICG. - Je commencerai par demander à M. Le Roy la permission de ne pas étendre, au delà des termes de mon exposé, le terrain de la discussion actuelle, afin que quelques-uns de nos amis qui ont manifesté l'intention de prendre la parole aient encore le temps d'intervenir. Ensuite, je me féliciterai du rapprochement qui semble, en effet, se faire entre nous, non seulement en ce qui concerne la pensée mathématique, mais sur la valeur de la science positive, qui avait été mise en question avec tant d'ardeur il y a une vingtaine d'années. Si je m'étais tenu à la position intellectualiste, c'est qu'il m'avait déjà semblé qu'il n'y avait pas moyen de prendre autrement les choses, à moins de faire fond sur la théorie des facultés, toujours rejetée du bout des lèvres, toujours exploitée dans la pratique. Et je crois bien que les merveilleux travaux de la physique contemporaine suggèrent au philosophe une interprétation qui le confirme, et le fait avancer, dans la direction du relativisme idéaliste. La seule réserve que je vais être amené à vous présenter, c'est celle que vous prévoyez, au point d'attache entre le problème que nous examinons aujourd'hui et celui auquel vous faisiez allusion en terminant. Selon moi, l'analyse réflexive nous rend la conscience de notre activité intellectuelle, et par suite elle nous permet de concevoir dans l'acte de penser la fonction pensante ou donnante qui définit le sujet et le résultat pensé ou donné qui constitue l'objet. Mais, si nous sommes d'accord pour suivre jusqu'au bout l'exigence idéaliste, pour écarter le préjugé ontologique, je me refuse à cette conversion dialectique qui isolerait le donnant et lui conférerait la transcendance d'un substantif, un peu à la façon dont les nombres nombrants de Malebranche sont isolés et érigés en idées séparées, comme celles que l'interprétation réaliste attribue à Platon. Aussi dissimulé, amenuisé, subtilisé que l'on voudra, je retrouverais encore l'objet, matière d'intuition, la chose en soi. Et je ne suis pas rassuré du fait que, pour appuyer ce primat du *donnant*, vous invoquez l'expérience. Précisément, je demande à ne pas confondre ce qui suit de l'acte réalisateur et naturellement est objet d'observation em-

pirique avec ce dont cet acte lui-même procéderait et qui serait posé antérieurement à lui par delà le plan idéaliste de l'immanence. Je voudrais même qu'on ne se servît pas ici et là du même mot d'expérience ; car alors, on risque de revenir, malgré qu'on en ait, à un concept d'expérience pris *in globo* et *in abstracto*, impliquant l'intuition d'un contenu substantiel. C'est là encore un de mes griefs contre les doctrines anti-intellectualistes, qu'elles n'utilisent la critique du conceptualisme que pour s'attribuer le droit de recourir, sans critique *cette fois*, à ce que j'appellerai de gros concepts : vie, action, expérience, et qu'elles aboutissent ainsi à une sorte de superconceptualisme.

M. LE ROY. - Vous me faites, si je comprends bien, une double objection. D'abord, dites-vous, la réflexion a beau être un second moment dans la vie de la pensée, c'est néanmoins de ce moment qu'il faut partir, la position initiale n'étant connue qu'en lui et par lui. D'autre part, vous contestez l'analogie de l'expérience morale ; et, dans l'acte vivant que je place au principe, il vous semble retrouver les caractères du concept.

À des questions de ce genre, il est difficile de répondre en peu de mots. Je ne méconnais pas la nécessité où nous sommes, chronologiquement, de commencer par la réflexion. Mais il est possible de la conduire de telle façon que se réveille en nous la conscience vive de l'acte initial qui la précède et lui ouvre carrière, et il ne s'agit là que de tendance vers une limite qui n'a rien de conceptuel. Mais je ne pourrais expliquer cela davantage qu'en précisant ce qu'à mon sens il convient d'appeler intuition de l'immédiat.

Quant à ce qui regarde l'analogie de l'expérience morale, un mot suffira. Plaçons-nous à un moment quelconque de la vie spirituelle. Par l'examen de conscience, nous pouvons alors percevoir une part de la vérité, puis organiser en conséquence la conduite à tenir. Mais, pour devenir capable de percevoir davantage, il est requis de réaliser, de mettre en pratique ce qui est déjà perçu. Et de même dans l'ordre de la connaissance purement spéculative. Ici ou là tout se passe, en quelque sorte, comme dans un pays de montagnes, où l'on ne peut découvrir certaines cimes qu'à la condition d'en avoir d'abord effectivement gravi d'autres.

M. PARODI. - M. Le Roy vient de dire que la raison se fait elle-même ; mais admet-il une continuité, un sens dans cette production - en d'autres termes, y a-t-il pour

lui une loi immanente du développement de la raison ? Il semble qu'on ne puisse guère le nier sans faire de l'ensemble même de ce que nous appelons raison quelque chose de capricieux, d'arbitraire ou de fortuit, d'irrationnel en somme ; et, si on l'accorde, peu importe qu'on ne puisse jamais fixer à l'avance et une fois pour toutes cette direction de l'évolution rationnelle, qu'on ne puisse même jamais espérer la déterminer pleinement - la tentative restera pourtant légitime et nécessaire de chercher à la découvrir, de vouloir constituer en système intelligible la série des étapes du développement de la raison : et que serait-ce autre chose que de tenter à nouveau une déduction des catégories ?

M. LE ROY. - Vous me demandez si, dans le devenir de la raison, j'admets une certaine continuité, un sens défini de progrès, bref une loi rectrice. Permettez-moi, pour faire plus court, de m'expliquer par une image. Soit le mot *limite*, qui trouve ici un emploi si naturel et si commun. Vous savez qu'il a, en mathématique même, deux sens nettement distincts, que j'appellerai le sens *réaliste* et le sens *idéaliste*. Selon le premier sens - qui est celui auquel on pense le plus souvent, mais qui n'est pas le plus profond, ni (à beaucoup près) le plus fécond, - la limite apparaît comme un terme final où vient aboutir et se clore une série d'approximations : terme définissable en soi d'une manière directe, connu d'avance indépendamment de la série et vers lequel celle-ci trace un chemin d'accès graduel et plus ou moins détourné ; c'est la limite qui, dans ce cas, détermine et règle du dehors la convergence de la série. Selon le deuxième sens, au contraire - que je nomme idéaliste et qu'illustre la théorie moderne des nombres irrationnels - la limite est créée par la série même des approximations, dont elle représente seulement une certaine allure ou qualité de progression, un certain caractère interne de convergence. Considérons, pour préciser, la suite numérique :

$$A_1 A_2 \dots A_n \dots$$

On dit qu'elle a une limite, au sens réaliste, s'il existe un nombre  $A$  tel que la différence  $A - A_n$  soit aussi petite que l'on veut en valeur absolue dès que  $n$  est assez grand : vous voyez que tout repose alors sur la comparaison entre la série et un terme extérieur. Mais, au sens idéaliste, les choses ne se présentent plus sous le même jour : la série est dite converger vers une limite si la différence  $A_q - A_p$  entre deux termes

de la série peut être rendue moindre que toute quantité donnée en valeur absolue sous la seule condition que l'on prenne  $p$  et  $q$  assez grands. Eh bien ! c'est uniquement au second sens, au sens idéaliste du mot *limite*, que je puis concevoir une loi de convergence dans le devenir de la raison. L'étude d'une pareille loi ne peut donc être faite que par des comparaisons intrinsèques, immanentes, entre phases du développement. Et en outre, comme ici la suite des approximations n'est pas donnée dès à présent tout entière, mais que notre effort même de pensée en est le don progressif, la comparaison ne peut être que rétrospective, relative à des phases passées, sans que jamais à la rigueur une extrapolation soit légitime ni que l'on puisse prévoir autrement que par conjecture.

M. ROBIN. - Les objections de M. Brunschvicg ne me semblent pas porter contre Hamelin. Certes, celui-ci a fait une construction. Mais peut-on dire qu'il *a superposé* « au monde donné un monde d'essences et de causes imaginaires » ? Que, en appelant l'expérience (*Essai*, p. 431) « le substitut indispensable du savoir *a priori* encore inaccessible », il a exclu explicitement « le recours à l'expérience » (*Revue de métaphysique*, p. 265 sq.) ? Dès le début de *l'Essai* (p. 9), cette interprétation est écartée.

M. BRUNSCHVICG. - Dans la phrase même que vous citez, il se présente, à mon avis, une difficulté insurmontable. On n'a pas le droit de dire tant que le plan de la raison n'est pas connu, que l'expérience en soit, ou même qu'elle en puisse être le substitut. Car il n'y a pas de substitut en soi ; ce qui se conçoit, c'est uniquement le rapport de substitution. Or ce rapport lui-même n'est susceptible d'être établi, d'acquiescer une signification, que si les termes entre lesquels s'opérera la substitution sont préalablement acquis et démontrés. Dès lors, ou l'on est en état de prouver que la raison existe, indépendamment de l'expérience ; ou l'on commettrait une pétition de principe en faisant de l'expérience *un substitut*, alors qu'on ignore si cela existe dont elle serait le substitut.

M. ROBIN. - Vous ne concevez pas le savoir autrement qu'Hamelin quand vous dites que « l'expérience » n'a pas de « contenu intrinsèque », qu'elle fait seulement « apparaître les points où l'homme essaiera d'accrocher le réseau des relations intellectuelles », réseau où il y a toujours des lacunes à *combler*, des corrections à intro-

duire. Bref, vous définissez le savoir comme un *système*. La construction d'Hamelin n'a pas d'autre sens : relisez les pages 6 à 10.

M. BRUNSCHVICG. - Toute la question est de savoir comment l'esprit comblera ses lacunes. Est-ce par la continuité de son activité, telle qu'elle se révèle grâce au perfectionnement incessant de l'instrument mathématique et de la technique expérimentale ? ou est-ce par la mise en oeuvre d'un édifice rigide, conforme à un modèle préalable de construction ?

M. ROBIN. - Vous abusez d'une formule dont la page 9 fixe le sens : « La connaissance empirique... est aux yeux des savants un mode de pensée accidentel et provisoire : ils croient que les faits sont liés, non juxtaposés, et les procédés expérimentaux... doivent *mener à découvrir* l'ordre rationnel des faits. Si on le découvre graduellement, c'est que le temps est un élément des choses *et de la raison*, » etc.

M. BRUNSCHVICG. - Cette révélation graduelle est assurément un événement important ; ce n'est pourtant qu'un événement secondaire ; le philosophe sait d'avance, dans une construction dialectique comme celle d'Hamelin, ce qu'est la raison, et à quoi mènera la rationalisation de la connaissance empirique. Les cadres seront remplis, mais tels qu'ils étaient préparés pour le rythme à trois temps qui oblige à fixer chacun des moments de la vie spirituelle dans une thèse, laquelle comporte et une antithèse également fixée sous une forme définie une fois pour toutes, et une synthèse destinée à devenir la base d'un ternaire nouveau. Or, je l'avoue, il m'est impossible d'apercevoir une raison pour qualifier *de* rationnel ce procédé de la pensée ; la doctrine hégélienne de la vérité triangulaire me produit exactement le même effet que l'idée pythagoricienne de la justice carrée.

M. ROBIN. - Non. La construction n'est ni fixe, ni impérative. Hamelin intitule son livre Essai. Il écrit (p. 9) : « Quant à croire qu'aucun système individuel reproduise passablement le système du monde, c'est une illusion que personne sans doute ne s'est faite. » Et encore (p. 10) : « Il y aurait outrecuidance ou naïveté, fût-on maître de toutes les connaissances acquises aujourd'hui..., à s'estimer capable de refaire le mon-

de. » Mais la meilleure réponse serait, à tous égards, celle-ci : « ... Parce que cette philosophie (le rationalisme absolu) ne prétend point que son objet ni même sa méthode soient *d'un ordre à part et affranchi de toute solidarité avec le reste des objets et des méthodes*, il n'y a pas de doctrine qui, sous la réserve assurément de le présenter comme presque entièrement provisoire, doive accorder à la recherche expérimentale un rôle plus étendu et plus indispensable. » Enfin, quiconque a connu Hamelin le croira entièrement sincère quand il se défend d'avoir visé « à produire *plus qu'une esquisse grossière et misérablement fautive* ». Le rationalisme absolu est le seul « but satisfaisant » que l'esprit puisse se proposer. Mais « la vérité et la certitude ainsi entendues sont infiniment éloignées de nous » (p. 475 sq. ).

M. CRESSON. - M. Brunschvicg dénonce « le péché philosophique contre l'esprit à » : « intervertir l'ordre de la réalité proprement intellectuelle, pour le sacrifier au mirage de l'être en soi ». Il vient de dire qu'il éliminait toute notion de « chose ».

Je demande à M. Brunschvicg de répondre aux questions suivantes :

1° Croit-il que ma conscience existe au même titre que la sienne ?

2° Lorsqu'il essaie de se faire une idée de ma conscience, n'est-il pas obligé de se fabriquer dans son esprit une représentation du mien d'après certaines apparences et d'essayer de faire de cette représentation une image adéquate de la réalité que je suis ?

S'il répond qu'il envisage les choses ainsi, je lui déclare qu'il n'est pas plus idéaliste que moi-même. Car ma conscience est « objet, chose, être en soi » par rapport à la sienne, comme sa conscience est « objet, chose, être en soi » par rapport à la mienne. Et sans doute, M. Brunschvicg n'aura jamais de quoi vérifier rigoureusement si l'idée qu'il s'est faite de ma conscience est exacte. Mais entendre et poser ainsi le problème de la connaissance, ce n'est pas l'entendre et le poser en idéaliste : car l'idée ne vaudra que si elle traduit exactement l'objet réel (ne fût-ce que ma conscience) qu'elle aspire à représenter.

M. BRUNSCHVICG. - Je suis tout à fait d'accord avec mon ami Cresson. L'idée que j'ai de sa conscience est une pièce dans le système de mes jugements d'existence, une pièce qui se révèle aussi nécessaire que ma propre existence, en vertu de la vérifi-

cation constante que la raison apporte à mes jugements pour le progrès de la coordination et de la continuité intellectuelles.

M. CRESSON. - Je n'admets en aucune façon que je puisse être réduit à un jugement d'existence de la conscience de M. Brunschvicg, et je pense qu'aucune des personnes présentes n'est disposée à l'admettre pour son propre compte. Et assurément, pour être conséquent, M. Brunschvicg devrait déclarer que sa conscience est l'unique conscience et que la connaissance a pour seul but de faire de ses représentations un classement harmonieux pour son moi solitaire. Toute dérogation à cette manière de voir ramène et ramènera inévitablement à une position réaliste du problème de la connaissance.

M. BRUNSCHVICG. - Je ne voudrais pas faire le plus petit tort à l'existence d'autrui ; la vérité d'un jugement d'existence exprime bien l'absolu de l'être. Cela ne se comprendrait sans doute pas si la conscience était une donnée en soi, située à l'intérieur de la boîte crânienne, comme le croyait Taine. Pour moi, la conscience se développe et s'élargit avec l'épanouissement de l'intelligence. Elle s'égale à l'univers, ou plus exactement le constitue, et elle affirme en même temps et sa propre valeur de sujet et la valeur de ses objets.

M. DROUIN. - Pour comprendre la genèse du système d'Hamelin, il faut chercher d'abord à la fin de son livre ce qu'on pourrait appeler sa Phénoménologie. Dans ces pages, il se place « au sein de la vie psychologique de l'homme, pour montrer que, partant de là, c'est vers l'idéalisme qu'on doit aller ». Il avoue donc qu'avant toute reconstruction sa démarche initiale fut bien une analyse prenant, ainsi que la vôtre, pour origine le hic et le nunc, la conscience actuelle. Cette commune origine de toute réflexion étant ainsi reconnue, je vois se poser entre Hamelin et vous, deux questions et non pas une seule, bien que vous rameniez tout le débat à la seconde :

1° À partir du hic et nunc, le rôle de l'intelligence est-il seulement d'étendre en tous sens et en même temps de resserrer, comme fait la science, « le réseau des liaisons dans l'espace et dans le temps » ; ou bien y a-t-il toujours place pour une conception synthétique de l'univers ?

## 2° La synthèse doit-elle être une construction a priori ?

Hamelin, certes, veut construire. Si nous entendons par concepts des catégories de jugements, des ordres de relations nécessaires et irréductibles, il prétend bien engendrer, dialectiquement, les concepts par thèse, antithèse et synthèse. Franchement, je crois qu'il se laisse prendre, tout comme Hegel, aux pièges du langage : maintes fois, sinon toujours, la notion qu'il dit être appelée, exigée par les notions précédentes semble être imposée plutôt par un retour à l'expérience concrète que ces notions ne suffisaient pas à traduire. Tout l'effort est-il pour cela perdu ? Voilà qui nous ramène à ma première question.

Bien ordonner et bien articuler entre eux les résultats de l'analyse ; ne retenir que les concepts irréductibles, et les définir avec soin ; étudier d'abord les plus simples, chercher en eux le point d'attache des suivants, progresser en s'assurant que l'on n'omet point d'intermédiaires ; enfin, la revue achevée vérifier si elle est complète et s'il n'y manque aucune des relations dont l'union seule constitue toute expérience réelle d'une conscience, c'est un travail fort difficile qui est toujours à refaire, et par l'effort de tous. Hamelin ne l'a donc pas achevé, bien que, de Hegel à lui, le progrès ne soit point négligeable. L'entreprise ainsi réduite n'est plus sans doute une construction ; mais c'est encore un enchaînement, un système, et peut-être l'ébauche d'une construction future. Elle distingue la philosophie de la science : la science seule assigne une valeur précise à chaque concept dans ses propres limites, de façon à déterminer d'aussi près qu'il se peut chaque fait singulier. Elle ne ferme pas la philosophie au progrès de la science : tant que l'on renonce à construire, on consent à remanier les concepts. Convenons que cette révision peut aller loin. Non seulement le philosophe ne peut plus accorder un privilège d'évidence à l'arithmétique de Pythagore, à la géométrie d'Euclide ; voici que la théorie d'Einstein paraît effacer les limites qui séparaient les notions proprement physiques des concepts mathématiques d'espace et de temps. Mais, comme des changements si graves ne doivent être opérés qu'à bon escient, est-il mauvais qu'ils rencontrent d'abord la résistance d'un système de pensée qui tâche à préserver sa cohésion ? Cette résistance ne devient-elle pas plus précieuse, quand il s'agit de concepts plus étroitement liés à l'activité pratique et aux jugements de valeur qui la soutiennent ? En ce domaine, vous le savez, tout recul « de condition en condition », si l'on s'y borne, prend l'apparence d'une réduction du supérieur à l'inférieur.



L'union, la paix, la joie intérieure naîtront, selon vous, d'une réflexion qui, dans tous les développements de l'art, du droit, et surtout de la science, nous montre sans cesse au travail la liberté de l'esprit. Mais passant de l'oeuvre faite à l'oeuvre à faire, cette réflexion ne retiendra-t-elle rien, sinon l'idée d'un « dynamisme intellectuel » que rien ne contraint ou n'arrête, et qui saura s'accommoder de tout ? Quand, des coutumes et traditions, les hommes se tournent vers la philosophie, ils attendent d'elle un ensemble de vérités organisées. Pour la philosophie, comprendre, ce me semble, c'est penser le monde en compréhension, non pas en extension indéfinie. La « liaison dans l'espace et le temps », tendant à faire dominer les relations mécaniques, c'est bien à la philosophie de maintenir l'exigence d'autres concepts.

On le voit par l'exemple même des maîtres dont vous vous réclamez : Descartes, comme savant, pratique bien une logique du jugement (ou des relations) en éliminant les universaux ; mais sa métaphysique empêche d'ériger sa physique en absolu. Pour Spinoza, la lumineuse traduction que vous donnez de son système serait moins indispensable, s'il n'avait mis sur le même rang des notions qu'il devait hiérarchiser. Enfin Lachelier, non seulement distingue par analyse plusieurs plans de conscience inégalement profonds, mais prétend les établir par synthèse. Sa dialectique est simple, elle est hardie ; croyez-vous qu'il n'y ait pas lieu d'y revenir après lui ?

En tout cas, il ne suffit pas d'apposer le sceau de la conscience intellectuelle sur un ordre de relations objectives où la conscience immédiate ne retrouve pas tous ses traits essentiels. Pour philosopher, il faut que chacun d'abord surmonte sa propre subjectivité. Mais l'existence d'une conscience subjective est le fait concret d'où part la recherche et où elle doit aboutir. Si l'intelligence le néglige, ou le traite comme pure limitation ou négation, on ne saurait dire que l'intelligence comprend.

M. BRUNSCHVICG. - Les questions que M. Drouin me posent sont d'un intérêt suprême. Mais je ne puis m'engager à y répondre d'une façon bien satisfaisante, d'abord à cause du temps qui nous reste (ce qui est une excuse valable, mais tout de même externe), surtout en raison de leur difficulté intrinsèque. M. Drouin conteste qu'il y ait source de joie dans une doctrine pratique qui se fonde sur l'expansion infinie du dynamisme intellectuel. Il m'objecte qu'une régression sans fin de condition en condition aurait pour résultat de ramener le supérieur à l'inférieur. Je serai d'accord avec lui qu'il en est ainsi, mais exclusivement dans un système, comme celui d'Hame-

lin et comme paraît être le sien, qui est phénoméniste, c'est-à-dire au fond réaliste ; j'entends par-là que tout s'y déroule sur un même plan horizontal, au même niveau de phénoménalité ; d'où naît ce paradoxe, à mon avis insoutenable, que la conscience intervient au milieu du système, déduite ou construite à partir de ce qui n'est pas la conscience. Les philosophies de Spinoza et de Jules Lachelier, auxquelles M. Drouin vient de faire allusion, relèvent d'une inspiration toute contraire ; ce sont des philosophies de la conscience pure. Leur caractère essentiel, c'est qu'elles admettent une diversité de plans à travers lesquels s'exalte le ton en même temps que s'élargit l'horizon de la vie spirituelle. La conscience, donnée d'abord sous sa forme individuelle et spontanée, s'intègre en quelque sorte par un progrès à la fois continu et immanent et devient conscience de l'univers, de Dieu lui-même. Je ne crois pas qu'il y ait lieu de solliciter beaucoup l'Éthique pour en tirer cette interprétation. Il suffit de la lire tout entière, avec cette seule précaution de maintenir toujours devant soi le principe spinoziste de l'équivalence entre la transcendance et la matérialité, entre l'immanence et la spiritualité. Il est vrai que, pour Jules Lachelier, M. Drouin est fondé à me rappeler que l'ascension vers la conscience intellectuelle est suivie, dans *Psychologie et Métaphysique*, d'un effort de déduction synthétique. Mais ce n'est pas à mes yeux ce qui demeure d'essentiel et de positif de l'oeuvre de Jules Lachelier, d'autant que l'auteur a lui-même marqué le caractère schématique et la portée limitée de sa tentative. En tout cas, ce serait une reconstruction, dont la valeur est liée à la vérité d'une analyse antérieure, tandis qu'Hamelin a mis de la coquetterie à insister sur l'originalité de son Essai, qui est d'exclure rigoureusement toute espèce d'analyse préalable. Aussi est-il nécessaire qu'il prenne pour point de départ la relation in abstracto comme élément générateur de son système de concepts, et non le hic ou le nunc de la réalité individuelle, ce qui ne conduirait son phénoménisme qu'à s'évanouir dans la trame indéfinie des événements particuliers.

Je crois, par contre, que la philosophie de la conscience peut sans crainte étendre à l'infini l'horizon de son investigation, parce qu'elle dispose, grâce à l'analyse réflexive, d'un plan supérieur à celui des phénomènes. L'extension illimitée des conquêtes intellectuelles, comme le renouvellement sans fin des problèmes pratiques, sera de nature à manifester la fécondité créatrice de l'esprit, auquel est suspendu, et par lequel est dominé, le plan des phénomènes. Et c'est pourquoi je n'accepterai pas tout à fait ce que dit M. Drouin des vérités organisées. Je demande à la philosophie autre chose, et qui pour moi est au delà : c'est la capacité, dans l'ordre social, moral, religieux,

d'échapper aux soi-disant vérités, organisées par le passé et pour le passé, de découvrir en soi-même le foyer d'organisation qui a donné jadis naissance à ce qui fut accepté comme faisceau de vérités organisées, qui saura concevoir des solutions aux problèmes nouveaux que pose l'humanité d'aujourd'hui. Et le progrès scientifique présentera le même spectacle : ici, comme dans le combat pour l'amour, le théorème de Spinoza s'applique : le vaincu gagne plus que le vainqueur. M. Drouin semble regretter que les philosophes se soient inclinés si vite devant les théories d'Einstein, qui bouleversent l'équilibre d'un édifice, classique ; il leur aurait souhaité, si j'ai bien compris, un peu plus de résistance. Je n'ai pas la même impression. Je ne parle pas, naturellement, des résultats scientifiques que je n'ai pas qualité pour apprécier ; mais ce qui a excité l'admiration et l'enthousiasme de mon vieux cerveau, c'est qu'en même temps que la théorie générale de la relativité permettait au savoir humain de serrer de plus près la réalité, elle éliminait les *insolutia* séculaires qui étaient inhérents aux bases de la cosmologie newtonienne, ceux-là mêmes qui paraissaient rendre l'édifice précaire et boiteux au jugement des premiers lecteurs, imprégnés, comme Huygens et Leibniz, de la relativité cartésienne. Parce qu'elles ont purifié l'atmosphère intellectuelle d'une série d'antinomies jugées inextricables, ces découvertes sont tout autre chose qu'une extension de la science ; c'est un accroissement de sagesse, et par suite un accroissement de joie.

M. WEBER. - Je n'ai qu'une observation à présenter à M. Brunschvicg. C'est au sujet de ce qu'il dénomme le « paradoxe » des figures symétriques. Je ne vois aucun paradoxe dans la propriété générale qui consiste en ce que deux figures à  $n$  dimensions, symétriques par rapport à une coupure à  $n-1$  dimensions, ne peuvent être amenées en coïncidence qu'au moyen d'une rotation dans l'espace à  $n + 1$  dimensions. Le fait que notre intuition spatiale s'arrête à la troisième dimension provient sans doute de notre constitution physiologique et est, à vrai dire, étranger à notre compréhension de la symétrie en général. Si nous sommes incapables de nous représenter une quatrième dimension, c'est probablement parce que notre appareil sensoriel réalise grossièrement un continu à deux dimensions. Si cet appareil se réduisait à un continu linéaire, il est probable que notre intuition d'espace ne dépasserait pas la deuxième dimension. Ceci m'amène à ajouter un mot sur le rapprochement que M. Brunschvicg a fait entre la révolution inaugurée par la théorie de la relativité et celle dont Lobatchevsky et Riemann ont été les initiateurs. Cette analogie me semble contestable. Les

idées nouvelles développées par Einstein et ses prédécesseurs ont une origine expérimentale. C'est une expérience (dont on attendait tout autre chose), c'est-à-dire un choc imprévu des faits, qui a provoqué ce mouvement d'idées. La révolution lobatchevskienne n'a pas une telle origine ; elle est issue de démarches spontanées de la réflexion mathématique ; elle ne procède d'aucun « choc » expérimental. C'est une révolution philosophique. L'oeuvre de Lobatchevsky, de Riemann et de leurs successeurs me paraît être d'un autre ordre que les découvertes proprement mathématiques. M. Brunschvicg, lui-même, ne l'a-t-il pas envisagée de cette façon, comme marquant une étape capitale de la « philosophie » mathématique ? Cette réflexion se développe sur un autre plan que la science proprement dite. La science, y compris la mathématique, progresse directement par l'expérience.

La philosophie, y compris la philosophie mathématique, est à un étage différent.

M. BRUNSCHVICG. - Je me suis placé, bien entendu, au point de vue du philosophe ; et de ce point de vue, il y a bien un choc, une résistance de l'expérience à un idéal, d'ailleurs illusoire, de parfaite transparence logique, dans l'impossibilité de démontrer, ou le postulat d'Euclide, ou la parfaite identité de deux figures composées pourtant d'éléments identiques. Pour l'examen des théories sur l'espace, il est, je crois, très important de distinguer entre les conclusions qui tiennent à tel ou tel parti pris systématique de tel ou tel penseur, et celles qui sont dictées par des faits relevant d'une science parfois élémentaire, mais qui s'imposent indépendamment de tout principe doctrinal.

M. LE ROY. - Je ne comprends pas bien la remarque de M. Weber sur les fondateurs des géométries non-euclidiennes, qui auraient fait oeuvre de philosophes plutôt que de savants. L'oeuvre de Lobatchevsky est une oeuvre de mathématicien au sens le plus technique du mot : à telles enseignes que Poincaré s'en est servi pour l'étude des fonctions fuchsiennes, Darboux en géométrie supérieure, etc. Et je n'ai pas besoin de rappeler le rôle qu'elle joue aujourd'hui dans les théories d'Einstein, pénétrant ainsi sur le terrain de la physique mathématique proprement dite.

M. ROUSTAN. - Il paraît avoir été constamment admis, au cours de cette discussion, qu'il n'est pas de véritable rationalisme en dehors de l'idéalisme. Je n'oublie pas que, dans certains de ses ouvrages, M. Brunschvicg parle d'un choc de l'esprit contre l'expérience, mais je crains de mal comprendre comment peut se produire ce choc dans une philosophie qui fait engendrer l'expérience par l'esprit. D'autre part, M. Parodi vient de lier très explicitement la fortune du rationalisme à celle de l'idéalisme, en déclarant que, dans la tentative du philosophe pour transformer l'expérimental en rationnel, il ne saurait y avoir de succès fragmentaire, s'il n'y a pas promesse de succès total, c'est-à-dire identité de la nature et de l'esprit.

Je ne vois pas, d'où se tirerait cette promesse. L'identité de la nature et de l'esprit ne serait établie que si un penseur réussissait à déduire intégralement la nature, prétention que Hamelin lui-même déclare « outrecuidante et naïve » (p. 10 de *l'Essai*). Moins prudent, il est vrai, à la fin de son ouvrage, il se flatte d'avoir prouvé « que l'être c'est l'Esprit, et l'Esprit en tant que conscience » (p. 450). Mais on ne peut lire *l'Essai* sans noter les multiples aveux d'impuissance, nets ou timides, du dialecticien, par exemple quand il arrive à la qualité et aux espèces de la qualité (p. 146), aux définitions botaniques et zoologiques (p. 184), à certaines formes de causalité (p. 262), à la complexité des devoirs humains (p. 430), etc. Comment s'obstiner à penser, après tant d'échecs ou de lacunes, que la méthode constructive sort triomphante de l'épreuve ? En serait-il de la philosophie comme de ces entreprises commerciales qui demandent le secret de la réussite à des faillites périodiques ?

Mais heureusement pour le rationalisme, son sort n'est pas solidaire de celui de la *Naturphilosophie*. Les rationalistes du XVIIIe siècle se réclamaient de Bacon et de Locke et se rangeaient parmi les penseurs pour qui le monde extérieur existe. On peut sans doute accorder à M. Le Roy que la « matérialité brute est impensable ». Cela n'oblige pas à nier toute réalité indépendante de l'esprit. Supprimez cette réalité  $x$ , et vous n'expliquerez plus pourquoi cette expérience, dont vous faites une création de notre pensée, est pour cette pensée même si peu transparente. Vous ne comprendrez plus l'histoire des sciences, car elle retrace une lutte prolongée de la raison humaine pour s'assimiler à force de ténacité ingénieuse quelque chose d'une réalité qui lui résiste. Les multiples théories de la physique et de la biologie représentent autant d'essais pour tourner les obstacles qui n'ont pas d'abord cédé, et ces obstacles, provisoires ou définitifs, ne se conçoivent guère si la pensée ne se trouve jamais en face que d'elle-même. On a loué tout à l'heure Einstein d'avoir enfin expliqué l'aberration du péri-

hélie de Mercure : l'idéaliste se charge-t-il de déduire l'expérience qui nous met en présence de cette anomalie ? N'est-il pas singulier d'admettre que la pensée crée elle-même cette aberration de quarante-trois secondes par siècle pour s'en embarrasser jusqu'à l'apparition des théories de la relativité ?

Je conclurais pour ma part que le rationalisme a fort bien sa place dans une philosophie qui admettrait deux inconnus, le sujet et l'objet purs, et selon laquelle nous ne saisirions que les étincelles qui jaillissent de leur choc. Un tel rationalisme se résigne parfois à constater ce que M. Meyerson a appelé des irrationnels. Aussi renonce-t-il à définir la « matérialité brute », puisqu'elle ne se manifeste à l'esprit que sous la forme d'une résistance et d'une impénétrabilité. Mais, avec une égale prudence, il se refuse à définir la raison en dehors de son oeuvre vivante, qui est la progressive constitution de la science et de la morale, et sur ce point nous nous sentons très proches des opinions de M. Brunschvicg.

M. BRUNSCHVICG. - Je me réjouis d'être d'accord avec M. Roustan, d'autant que, si j'ai dit que l'expérience était engendrée par l'esprit, je n'accorderai la formule que sous réserve de commentaire et de mise au point. A mes yeux, l'expérience instructive est celle que l'esprit, au stade du développement où il est parvenu, reçoit alors comme un choc ; mais je me refuse à hypostasier l'au-delà de ce choc, et par là j'écarte résolument le réalisme. L'expérience n'est pas la révélation de quelque chose de définitivement impénétrable ; c'est une invitation à secouer la quiétude dogmatique de la raison, et l'admirable est que le succès jusqu'ici a toujours suivi cette invitation, si complexes et si imprévisibles qu'aient été les voies de l'intelligence.

M. MEYERSON. - Comme vient de l'indiquer M. Roustan, j'ai, en effet, cherché à établir que la science, en rationalisant la nature, se heurte à des obstacles infranchissables, les irrationnels. Si M. Brunschvicg a pu méconnaître cette vérité, c'est qu'en parlant de science il pense (comme l'a dit M. Le Roy) surtout aux mathématiques. Mais, en physique, la situation est patente. Ainsi la sensation qualitative constitue manifestement un tel irrationnel : l'optique, par une sorte de question préalable, l'élimine résolument de ses théories : pour elle la couleur rouge n'est et ne peut être qu'un mouvement, alors que, au point de vue de mon sentiment immédiat, une telle assimilation ne peut avoir aucun sens, la couleur et le mouvement y différant totalement. On

a parlé tout à l'heure de la distinction entre la science et la philosophie : c'est dans cette question surtout, me semble-t-il, que leurs voies se montrent divergentes. Accepter l'existence, dans la nature, d'un élément radicalement irréductible à l'égard de notre raison équivaudrait, selon la forte expression de M. Burnet, à une sorte de suicide de la raison philosophique, alors que la raison scientifique opère constamment à l'aide de cet irrationnel, ne progresse, par le fait, qu'à mesure qu'elle l'agrée. Considérez ce qui s'est passé quand la chimie a abandonné le concept du phlogistique. La réaction chimique est essentiellement un phénomène où la matière change de propriétés. Pour l'expliquer, on doit évidemment indiquer où ont passé les propriétés qui disparaissent et d'où sortent celles qui viennent se manifester. C'est là ce qu'a cherché à faire toute l'ancienne chimie qualitative, dont la théorie du phlogistique est le dernier avatar. Notre chimie à nous, repousse résolument à l'arrière-plan cette exigence essentielle : Berthelot a parfaitement discerné l'étonnement légitime qui saisit tant d'esprits logiques devant l'affirmation que le chlore, gaz verdâtre et irritant, et le sodium, métal mou, constituent les composants uniques du sel marin. Ce n'est cependant que, parce que subissant la puissante influence du rare génie de Lavoisier, la science a accepté de telles absurdités qu'elle a pu progresser dans ce domaine. Il est très vrai que la science, progressivement, rationalise la nature. Mais cette opération laisse toujours un résidu que la science entraîne avec elle, dont elle se charge de plus en plus. La science, à l'origine, n'était qu'un ruisseau ; elle est devenue un fleuve majestueux ; mais regardez le flot : il était alors limpide, et il est maintenant opaque du limon qu'il tient en suspension.

M. BRUNSCHVICG. - Il est vrai que je me suis occupé, à un certain moment, de la pensée mathématique ; mais je n'ai pas le sentiment que cette étude m'ait conduit à exagérer le caractère hiératique et purement logique de la science. Au contraire, je serais porté à croire que la raison mathématique naît au contact et sous la suggestion de l'expérience, qu'elle se développe en se présentant perpétuellement à soi-même une expérience qui l'amène à s'enrichir de formes nouvelles et inattendues d'intelligibilité. Voilà pourquoi j'accorde une importance philosophique aux conclusions tirées de l'examen de la pensée mathématique. Si déjà, dans les sciences dites exactes, la raison, à proprement parler et dans son activité effective, n'apparaît que dans un accord constant avec l'expérience, j'espère que cette lumière empruntée à la mathématique pourra me servir à éclaircir quelques difficultés concernant la causalité physique. Et

ici je retrouverai les faits extrêmement importants sur lesquels notre génération est si reconnaissante à M. Meyerson d'avoir attiré l'attention, mais que je n'interprète ni tout à fait comme lui, ni même dans sa terminologie. Plus d'un savant, certes, et plus d'un philosophe a considéré que l'idéal du savoir serait de ramener ce qui change à ce qui ne change pas. Mais cette science idéale est une science inexistante ; ce n'est pas une science du tout. Nul n'a établi la chose avec plus de force que M. Meyerson. Bien mieux, M. Meyerson est remonté du fait au droit. Il a montré qu'une telle science serait la science d'un monde où rien ne se passerait, qui lui aussi aurait oublié d'exister. Et c'est à ce néant que l'on voudrait, en quelque sorte, malgré elle, faire aspirer la raison humaine ! On a parlé de suicide intellectuel. Comment ne voit-on pas qu'alors, et alors seulement, le suicide est inévitable ? Pourquoi donc persister à baptiser raison une faculté que l'on s'ingénie à pourvoir de tous les caractères destinés à la faire échouer inévitablement ? Pour ma part, je ne me résignerai jamais à juger raisonnable un procédé qui consiste à qualifier de rationnel ce qui, en toute évidence, m'apparaît, et m'est d'ailleurs présenté, comme radicalement absurde. Par contre, c'est, à mes yeux, la chose la plus raisonnable du monde de considérer que les qualités sont... des qualités. Ce ne serait pas les expliquer, tant s'en faut, que de les dénaturer pour les transformer en quantités. J'appelle raison, non ce qui nie la réalité, mais au contraire ce qui la légitime, en lui fournissant une armature. Le sel est autre chose que le chlore et le sodium ; c'est cela même qui fait son originalité de composé. Il serait contraire à toute raison de méconnaître et de vouloir nier cette originalité. Ce qui est conforme à la raison, et d'autant plus admirable, c'est d'avoir réussi à passer par-dessus le contraste des propriétés spécifiques pour saisir le rapport sous lequel le composé sera équivalent à ses composants et assurer à la fois l'intelligibilité et l'objectivité du lien de composition.

M. G. MARCEL. - J'aurais deux observations à présenter : tout d'abord, quand M. Le Roy parle de *plans de pensée* hiérarchisés, ne rétablit-il pas au fond les catégories d'Hamelin ? Ne se borne-t-il pas à présenter en un langage bergsonien l'idée dialectique par excellence ?

D'autre part, il me semble que l'opposition entre M. Brunschvicg et M. Meyerson est susceptible de revêtir une forme très simple : M. Meyerson parle au nom d'une conception déterminée de l'intelligibilité, qui est pour lui *l'identité* au sein d'une diversité mobile ; pour M. Brunschvicg, au contraire, il ne me paraît pas que l'intelligi-



bilité comme telle puisse être définie d'emblée, elle ne comporte pas de critère déterminé ; et j'en viens à me demander si, pour *lui*, *intelligible* ne serait pas une sorte d'estampille apposée après coup aux opérations intellectuelles qui ont réussi. Son dynamisme intellectuel ne serait-il pas une simple transposition du pragmatisme au plan de l'intelligence ? J'y verrais, quant à moi, une sorte d'opportunisme métaphysique. Mais cet intellectualisme-là ne tend-il pas vers sa propre dissolution ? M. Brunschvicg parle de Spinoza : mais Spinoza avait un critère déterminé et universel de l'intelligibilité.

M. BRUNSCHVICG. - *Omnis determinatio est negatio*. Je ne récuse nullement une détermination des critères d'intelligibilité ; j'essaie, au contraire, d'en suivre dans l'évolution de la science le progrès successif ; je ne voudrais pourtant pas (et en cela je crois être dans la pure tradition de Spinoza) que cette détermination se cristallisât dans l'universalité d'un concept générique. Est-ce là pragmatisme ou opportunisme ? Ces mots n'ont de sens que s'ils désignent une subordination consciente du souci de la vérité à quelque intérêt extérieur. Une seule chose pour moi est nécessaire : c'est de maintenir inflexible et incorruptible la valeur du jugement de vérité.

M. MARCEL. - Je crois que M. Brunschvicg s'illusionne s'il estime avoir répondu aux objections de M. Drouin en évoquant la joie que donne Einstein à son lecteur par la façon dont il rend compte des anomalies de Mercure ; et je pense même qu'il se trompe s'il estime pouvoir identifier cette joie à *l'amor intellectualis* de Spinoza. La différence profonde qu'il y a entre M. Brunschvicg et Hamelin (ou d'ailleurs un métaphysicien idéaliste quelconque), c'est que, si l'un prétend construire l'être, l'autre se borne à l'éliminer. Il importe, à mon sens, très peu que dans le détail de leur entreprise Hegel ou Hamelin aient échoué ; la question même de savoir si la méthode ternaire n'est ou non qu'un procédé dialectique plus ou moins arbitraire n'a qu'un intérêt technique. Ce qui compte, c'est uniquement de savoir s'il y a une hiérarchie de plans de pensée ou de modes d'expérience ou de catégories : le mot n'importe pas, et si cette hiérarchie se définit, de quelque façon que ce soit, par rapport à un plan de pensée ou à une catégorie ou à un mode d'expression suprême. Si à cette question on est tenu de répondre négativement, il n'y a pas de métaphysique, j'irai même jusqu'à dire qu'il n'y a pas de philosophie. Nous sommes non pas seulement, comme je le disais, dans un pragmatisme simplement transposé, mais en plein pluralisme (sans d'ailleurs, je crois,

retirer de ce pluralisme le moindre des avantages que nous procurerait celui d'un Schiller, par exemple). La pensée se nie comme pensée en même temps qu'elle nie l'être ; ou plutôt elle se réduit à une simple forme susceptible seulement de se spécifier indéfiniment et de façon irréductible suivant les domaines eux-mêmes irréductibles au sein desquels elle s'exerce. Quant à la possibilité même d'une philosophie pratique sur de telles bases, elle ne se laisserait entrevoir qu'à condition d'introduire par le plus arbitraire des décrets des postulats nouveaux et dont la valeur ne sera jamais à l'épreuve de la critique. Je me croyais fort loin d'Hamelin, mais il me semble maintenant que c'est lui qui, dans la discussion, représente le concret, l'individuel, que c'est lui qui peut-être pourrait nous apporter cette joie à laquelle la philosophie ne renoncerait pas sans se suicider.

M. BRUNSCHVICG. - J'espère, dans un travail que je prépare, démentir quelque peu les prédictions pessimistes de M. Marcel. Pour le moment, je me borne à remarquer qu'il y a certainement contradiction à considérer le pragmatisme comme un péché philosophique, et en même temps à condamner une doctrine pour ce que l'on soupçonne à tort ou à raison de ses conséquences pratiques. Je discerne d'ailleurs assez mal les considérants des jugements de M. Marcel. On dirait que le philosophe est libre de fabriquer des systèmes ontologiques, sans souci et sans scrupule de vérification positive, uniquement pour satisfaire à son propre idéal de construction esthétique. Je crains qu'il n'y ait là le mirage de ce qu'on appelle au théâtre un faux beau rôle. A une hiérarchie de concepts qui se déroulerait à l'extérieur de la conscience, et comme sur un décor de toile peinte, j'oppose, pour ma part, le progrès d'une pensée vivante, immanente à l'âme où elle a pris racine et qu'elle entraîne avec soi.

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## Appendice II <sup>a</sup>

### L'idée de la raison dans la philosophie française

*Raisonnement est l'emploi de toute ma maison,  
Et le raisonnement en bannit la raison.*

[Retour à la table des matières](#)

Ces deux vers de Molière ne sont pas une simple boutade d'auteur comique : ils expriment, au contraire, l'idée du rationalisme français, sous la forme classique qui lui a été donnée par la réflexion d'un Montaigne, d'un Descartes, d'un Pascal. Si différente que soit chez les trois penseurs la « conception du monde et de la vie », du moins s'accordent-ils à prendre pour point de départ le rejet complet du formalisme aristotélicien. À leurs yeux, l'être raisonnable n'est pas *l'ens ratiocinans* de la scolastique, c'est l'honnête homme, dont la fonction maîtresse est le jugement, et qui fonde tout l'équilibre de sa conduite sur le seul « consentement de soi-même à soi-même ».

Deux chapitres des Essais se succèdent, qui portent ces titres significatifs : Du pédantisme et De l'institution des enfants ; ils ont une portée historique, par le sentiment qui s'y dégage avec netteté que la Renaissance, en définitive, n'a fait que prolonger le Moyen âge. Elle a regardé en arrière, vers l'âge d'or des lettres antiques, comme, de

---

<sup>a</sup> *Bibliothèque universelle et Revue de Genève*, janvier 1928, pp. [1]-11.

son côté, la Réforme regardait en arrière, vers l'âge d'or de l'apostolat chrétien. Faute d'apporter dans les choses de l'esprit l'« ordre » et la « mesure » qui sont les conditions essentielles de la raison, le XVI<sup>e</sup> siècle a laissé à découvrir le *type authentique d'intelligence*, sur lequel s'établira *un type nouveau de vérité*. La pédagogie de Montaigne vise à former, comme il le dira expressément, « non un grammairien ou logicien, mais un gentilhomme ». Et, dans le langage pittoresque et décisif qui lui est cher, il explique pourquoi l'École s'est montrée impropre à une pareille tâche, autant par la sécheresse que par l'absurdité de son enseignement : « C'est *Baroco* et *Baralip-ton* qui rendent leurs suppôts crottés et enfumés. » Les pédants qui ont prétendu mettre l'univers en forme de raisonnements logiques, exposés au double péril de la *régression à l'infini* ou de la *pétition de principe*, ne cessent de *disputer*, échangeant entre eux les accusations de sophisme et les soupçons de mauvaise foi. Au contraire (*écrit Montaigne en songeant à l'enfant dont il souhaite l'avènement*) « que sa conscience et sa vertu reluisent en son parler, et n'aient que la raison pour guide. Qu'on lui fasse entendre que de confesser la faute qu'il découvrira en son propre discours, encore qu'elle ne soit aperçue que par lui, c'est un effet de jugement et de sincérité, qui sont les principales parties qu'il cherche ».

Avec Descartes le vœu de Montaigne se réalise. Descartes est le héros de la raison analytique au sens où *analytique* s'oppose, non pas, bien entendu, à *synthétique*, car l'analyse cartésienne est tout entière construction et création, mais à *dialectique*. Dès l'abord, par son *doute méthodique*, il se refuse à entrer dans le jeu convenu de l'École, où la docilité des élèves se *précipite* au devant de la *prévention* du maître, satisfait, quand il leur demande *quid ?* qu'ils lui répondent : *quidditas*. Avec une merveilleuse conscience de sa destination historique, Descartes oppose à la raison logique, qui procède par principes abstraits, la raison intuitive qui prend immédiatement possession de la réalité concrète. « Le mot de *principe* (*écrivait-il à Clerselier*), peut se prendre en divers sens... c'est autre chose de chercher une *notion commune*, qui soit si claire et si générale, qu'elle puisse servir de *principe* pour prouver l'existence de tous les Êtres, les *entia*, qu'on connaîtra par après ; et autre chose de chercher *un Être*, l'existence duquel nous soit plus connue que celles d'aucun autre en sorte qu'elle nous puisse servir de *principe* pour les connaître... Si donc, au premier sens on peut dire que *impossibile est idem simul esse et non esse* est un *principe*... en l'autre sens, le premier *principe* est que notre âme existe. »

La raison, pour se prouver à elle-même qu'elle n'est pas une faculté imaginaire, égarée dans les « rêves » de théologiens visionnaires ou de métaphysiciens dogmatiques, devra se fonder sur la conscience que l'homme prend de sa propre pensée, et se tenir scrupuleusement au niveau de la réalité consciente. Seulement la conscience cartésienne n'est pas, comme était la conscience de Montaigne, réduite au pur sentiment de l'individualité, condamnée à suivre, dans la solitude spirituelle, l'alternative des goûts et des humeurs, selon les heures de la journée, le retour des saisons, l'avancement de l'âge. *Raison et conscience* s'unissent, chez Descartes, pour le déploiement d'une activité qui est capable d'une compréhension tout à la fois infinie et universelle. Descartes est un mathématicien ; mais ce n'est pas assez dire encore. On est loin d'épuiser l'idée de la philosophie moderne, on ne peut parler, en connaissance de cause, du rationalisme français, quand on n'a pas médité, lentement et patiemment, la révolution décisive qui, grâce au génie de Descartes, s'est opérée dans la science mathématique. La géométrie euclidienne subissait le double joug de l'imagination spatiale et de la déduction logique ; la géométrie cartésienne s'est victorieusement affranchie de l'une et de l'autre. Et c'est pourquoi il n'y a pas de plus grand événement dans l'histoire de la pensée humaine que la publication de cette *Géométrie*, rédigée à la manière d'un roman, et qui, traduite en latin, deviendra éducatrice de l'Europe au XVIIe siècle. Ce que lui avait refusé *l'Organon* d'Aristote, ce que lui apportait encore moins le *Novum Organum*, d'un Bacon, plus « homme de lettres » qu'homme de science, et attardé dans le culte de l'alchimie, l'esprit l'a trouvé dans l'analyse de Descartes : *une méthode certaine pour la recherche et pour la conquête de la vérité*.

Atomes de matière ou atomes de conscience, l'empirisme n'a su qu'aligner dans l'espace des éléments de représentation sans posséder le moyen d'en ressaisir et d'en expliquer la combinaison. D'autre part, le pseudo-rationalisme des péripatéticiens, qui prétend retourner la marche de l'induction pour suivre l'ordre des choses en soi, n'a pu aboutir qu'à une déduction syllogistique où la pensée se dégrade à mesure qu'elle voudrait avancer, condamnée à monnayer en conclusions particulières le trésor de propositions universelles qu'elle avait, ou supposé conquis, ou clandestinement emprunté. Seule, la mathématique, *et non pas la mathématique en général, mais la mathématique cartésienne*, en suivant le progrès ininterrompu de la pensée dans l'ordre de l'invention analytique, délibérément opposé à la stérilité de la déduction synthétique, fait de la raison une fonction *dynamique* et *ascendante* dont le développement est enrichissement continu de vérité.

La raison logique ne pouvait que *descendre* du général au particulier ; la raison mathématique « monte par degrés du simple au complexe ». Au point de départ est l'évidence des opérations arithmétiques : « N'y ayant qu'une vérité de chaque chose, quiconque la trouve en sait autant qu'on en peut savoir, et que, par exemple, un enfant instruit en l'arithmétique, ayant fait une addition suivant ses règles, se peut assurer d'avoir trouvé, touchant la somme qu'il examinait, tout ce que l'esprit humain saurait trouver ; car enfin la méthode qui enseigne à suivre le vrai ordre, et à dénombrer exactement toutes les circonstances de ce qu'on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude aux règles d'arithmétique. » Considération élémentaire, de celles précisément auxquelles il appartient au génie de conférer une fécondité illimitée. Descartes transporte l'évidence arithmétique du terrain des combinaisons numériques au terrain des relations algébriques. Il ose ramener les équations à des formes dont la nudité intellectuelle, dont la transparence absolue, exciteront l'étonnement et la jalousie de ses contemporains,  $x - 2 = 0$  ou  $x - 3 = 0$ . Et ces équations insolites, il a la hardiesse de les multiplier entre elles de façon à obtenir par voie de composition progressive, *et à partir de leurs racines*, le monde entier de l'algèbre, c'est-à-dire l'univers géométrique, puisque « tout ce qui tombe sous la considération des Géomètres se réduit à un même genre de problèmes qui est de chercher la valeur des racines de quelque équation. » Mais ce n'est encore, si triomphante soit-elle, que la moitié de l'oeuvre cartésienne : le système de jugements synthétiques *a priori*, que déroulent les « longues chaînes des raisons » analytiques, commande le système des jugements synthétiques *a priori* qui constitue la *physique mathématique*. La Première Partie des *Principia philosophiae* est intitulée *De principiis cognitionis humanae*. Ce sera la plus belle victoire de l'idéalisme spéculatif que d'avoir, en effet, fondé sur les conditions humaines de la connaissance, d'une part le premier énoncé clair et distinct de ce *principe d'inertie* qui fait la véritable ligne de séparation entre l'ère médiévale et la civilisation moderne, d'autre part la formule de *la conservation du mouvement*, prototype de ces équations conservatives de l'univers qui devaient, avec Leibniz, avec Robert Mayer, présider au merveilleux essor de la science de la nature.

À la condition expresse que l'on sache joindre à la lecture du *Discours de la méthode* une intelligence exacte de la *Géométrie*, on se rendra compte de la profondeur, de la fécondité, de la positivité, que la révolution mathématique, chez Descartes, confère à la révolution philosophique. Issue de la technique, l'analyse cartésienne déborde le domaine proprement mathématique. C'est la méthode unique de la décou-

verte et de la vérification. Le maître de la logique moderne, l'abbé de Condillac (par contraste avec la synthèse à laquelle il reproche, de la manière la plus pénétrante, « la manie des définitions, *méthode ténébreuse, qui commence toujours par où il faut finir* ») met en relief la modestie et la sûreté de l'analyse. Et il le fait avec cette simplicité exquise qui est le charme du XVIIIe siècle français : « Que je veuille connaître une machine, je la décomposerai pour en étudier séparément chaque partie. Quand j'aurai de chacune une idée exacte, et que je pourrai les remettre dans le même ordre où elles étaient, alors je concevrai parfaitement cette machine parce que je l'aurai décomposée et recomposée. Chacun peut se convaincre de cette vérité par sa propre expérience ; il n'y a pas même jusqu'aux plus petites couturières qui n'en soient convaincues ; car, si, leur donnant pour modèle une robe d'une forme singulière, vous leur proposez d'en faire une semblable, elles imagineront naturellement de défaire et de refaire ce modèle pour apprendre à faire la robe que vous demandez. Elles savent donc l'analyse aussi bien que les philosophes, et elles en connaissent l'utilité beaucoup mieux que ceux qui s'obstinent à soutenir qu'il y a une autre méthode pour s'instruire. »

S'il n'y a de profondeur que dans l'obscurité, l'analyse devra sembler assurément une méthode superficielle. Et cependant c'est le primat de l'analyse qui est constitutif de notre pensée moderne. Mach soulignait ce trait lorsqu'il reportait à la *Mécanique analytique* de Lagrange l'honneur d'avoir enfin « déterminé, dans son principe, la position actuelle de la physique vis-à-vis de la théologie ». De même, « l'analyse métaphysique » de Condillac a décidément dégagé la philosophie de toute ambition dialectique, de tout mirage ontologique ; elle en a fait une théorie concrète et génétique de l'intelligence. Suivant une formule du *Traité des systèmes*, qui est l'ouvrage le plus important du XVIIIe siècle français, « l'analyse métaphysique a l'avantage de ne jamais cesser d'éclairer l'esprit : c'est qu'elle le fait toujours opérer sur les idées et qu'elle l'oblige d'en suivre la génération d'une manière si sensible qu'il ne saurait la perdre de vue. Ainsi elle ne découvre point de vérité qu'elle ne la démontre ». A cette pratique probe et lucide, sont dus, non seulement les progrès que réalisent dans l'ordre proprement humain la *politique analytique* d'un Sieyès et l'*anthropologie analytique* d'un Cabanis, mais les deux événements grâce auxquels ont passé à l'état de science les disciplines destinées à l'achèvement de notre connaissance de la nature. La *fondation de la chimie* et la *fondation de la biologie* sont les deux chefs-d'oeuvre de la *raison analytique* avec les deux plus grands génies qui soient sortis de l'école de Condil-

lac : d'une part, Lavoisier qui découvre les composants élémentaires de ce qui avait à travers le siècle passé pour le type même de l'élément ; d'autre part, Lamarck qui ramène le devenir des individus et l'évolution des espèces à un tissu de relations réciproques entre les circonstances changeantes du milieu et la réaction interne des organismes.

En opposant la « fine logique », comme dira Poinsot, de l'analyse mathématique à la logique grossière de la déduction synthétique, la raison française ne s'est pas confinée sur le terrain qui lui avait fourni les conditions auxquelles doit satisfaire l'exigence incorruptible d'une vérification méthodique. A cet égard, il y a, dans notre littérature classique, un texte qui a été plus d'une fois interprété à contre-sens ; c'est celui où Pascal distingue l'un de l'autre *l'esprit de géométrie* et *l'esprit de finesse*. Trop souvent on a vu dans le discernement des esprits la classification des hommes, comme si Pascal avait soutenu que le géomètre est congénitalement dépourvu de finesse, ou qu'il suffit de ne rien entendre à la géométrie pour être en droit de s'attribuer la finesse. Aux yeux de Pascal « le géomètre qui n'est que géomètre » est une caricature, tout comme le pédant d'École. Pour être tout à fait raisonnable, il faut joindre finesse et géométrie, *et cela dans la géométrie même*, afin d'aller de l'avant hors des chemins bornés à l'avance par la rigidité stérilisante des axiomes logiques. C'est ainsi que Pascal poursuit ses admirables travaux de géométrie infinitésimale, ouvrant la voie au calcul différentiel de Leibniz. C'est ainsi qu'il jette les bases du calcul des probabilités, de la *Géométrie du hasard*, comme il disait, afin de marquer par ce titre « stupéfiant » l'alliance, que seules *les mathématiques de la finesse* pouvaient réaliser, entre l'incertitude du hasard et la certitude des démonstrations.

Mais ce que le génie de Pascal a mis en lumière dans ses *Lettres provinciales*, c'est la révolution dans l'ordre de la moralité humaine que produit l'application d'une méthode correcte et sûre. Les « casuistes relâchés » qui déshonoraient l'Église, ne connaissaient que trop les ressources qu'offre la notion du *probable*, ils en usaient et en abusaient, parce qu'ils avaient introduit dans la théologie le formalisme-retors des jurisconsultes et des avocats. Le principe, *d'universel qu'il* paraissait dans sa formule, se restreignait, pour reprendre une distinction kantienne, à n'être plus qu'une règle *générale* ; et dès lors, à mesure que la déduction se poursuivait, le jeu subtil des syllogismes consistait à conclure de la règle l'exception. Ce sont ces raisonnements pervers que Pascal dénonce au jugement droit de l'être raisonnable, de *l'honnête homme*,



comme une corruption tout à la fois de la conscience et de la raison ; et il a eu avec lui *l'esprit public* en France et en Europe.

Mais ce n'est pas tout. A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, chez un éditeur et commentateur des *Pensées*, plus proche, il est vrai, de Voltaire que de Pascal, chez Condorcet, le même *calcul des probabilités*, la même *mathématique de la finesse*, vont servir à dessiner le plan, à préparer l'avènement, d'une humanité sage, bienfaisante et prospère. C'est à un « disciple de Descartes, l'illustre et malheureux Jean de Witt » que Condorcet, qui devait lui-même mériter ces épithètes sitôt après, fait remonter *l'idée-mère* des *sciences morales et politiques*. Depuis Jean de Witt, le calcul a été appliqué avec succès « aux probabilités de la vie, aux placements d'argent ». Ce dont il s'agira maintenant, ce sera d'employer ces moyens « avec cette étendue, avec cette variété de formes, qui les rendraient vraiment utiles, non pas seulement à quelques individus, mais à la masse entière de la société ».

Ainsi le livre le plus généreux qui ait jamais été écrit, *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit humain*, est également le plus précis dans son dessein. L'espérance de Condorcet a pour base la constitution d'une *Mathématique sociale* qui épuise, en y comprenant tous les aspects de l'activité, en la mettant au service de tous les vivants, l'invention des assurances sur la vie. Par là il est, en effet, donné à l'homme d'opposer le hasard à lui-même, et de supprimer ce qui, dans l'état actuel des choses, apparaît comme « une cause nécessaire d'inégalité, de dépendance et même de misère, qui menace sans cesse la classe la plus nombreuse et la plus active de nos sociétés ». La raison, devenue décidément fonction d'émancipation intellectuelle, de savoir positif, de combinaison calculée, provoque *le perfectionnement réel de l'individu* ; elle crée en lui, selon le vœu de Socrate, comme une *impossibilité physique* de ne pas conformer effectivement sa conduite à sa conscience claire et distincte ; par là elle assurera *les progrès de l'égalité dans un même peuple*, pour les faire servir à *la destruction de l'inégalité entre les nations*. Et voici à quoi Condorcet aboutit, exprimant l'idéal commun des Français au moment de leur Révolution : « Des institutions, mieux combinées que ces projets de paix perpétuelle, qui ont occupé le loisir et consolé l'âme de quelques philosophes, accéléreront les progrès de cette fraternité des nations ; et les guerres entre les peuples, comme les assassinats, seront au nombre de ces atrocités extraordinaires qui humilient et révoltent la nature, qui impriment un long opprobre sur le pays, sur le siècle dont les annales en ont été souillées. »

De Descartes à Condillac, de Pascal à Condorcet, l'historien souligne donc un trait permanent, dont nous ne voudrions certes pas dire qu'il est caractéristique du seul esprit français, mais qui du moins demeure l'expression de notre idéal : l'alliance *féconde des mathématiques et de la finesse, l'unité indivisible de la raison et de la conscience*. Des artistes comme Racine, Watteau, Debussy, n'atteignent sans doute pas les hauteurs d'un Shakespeare, d'un Rembrandt, d'un Wagner ; mais tous trois ils apportent, jusque dans la représentation de l'amour inconscient ou de la grâce absolue, une lucidité d'analyse, une transparence de vérité, qui attestent la profondeur de leur parenté spirituelle. A travers la diversité des siècles, à travers la variété des catégories esthétiques, ils ont manifesté une même volonté de *justesse*, qui réalise le miracle d'atteindre à la perfection du goût sans rien sacrifier de la perfection du génie.

Nous ne pouvions nous acquitter de la tâche qui nous était confiée sans être naturellement amené à mettre en relief le rôle primordial de *l'esprit de justesse* pour la définition de cette raison classique, si étrangement défigurée dans son activité créatrice par la réaction scolastique et romantique du XIXe siècle. Mais nous pourrions être soupçonné de ne pas voir juste, ou, ce qui est pis, de ne pas chercher à voir juste, si nous ne prenions la précaution d'ajouter immédiatement qu'à l'époque où la France porte à son dernier degré de pureté l'idée tout à la fois positive et généreuse d'une *raison qui a résolu fermement de n'être que raisonnable*, l'Angleterre de Jérémie Bentham, l'Allemagne d'Emmanuel Kant, parviennent, de leur côté, au terme d'un effort analogue de circonspection spéculative, d'efficacité pratique. D'autre part, quand, ici, la conversion d'Edmond Burke et, là, celle des frères Schlegel, renversent le sens des valeurs historiques, la France ne résistera pas davantage à la poussée des passions *rétrogrades*. Le délire romantique de Saint-Preux gagnera le *René* de Chateaubriand comme il avait gagné le *Werther* de Goethe. Le matérialisme théologique de Joseph de Maistre trouvera son écho dans l'éloquence de Victor Cousin, qui, au nom de la *philosophie de l'histoire*, développe en Sorbonne l'apologie de la guerre et l'exaltation morale du vainqueur. En 1827, il y a exactement un siècle, la décadence du goût classique sera consommée. La France est devenue tout entière semblable à la *Muse du département*, telle que l'a décrite notre plus profond observateur des mœurs publiques, Honoré de Balzac : « Elle s'associa vivement aux idées de l'école romantique en comprenant dans l'Art la poésie et la peinture, la page et la statue, le meuble et l'opéra. Aussi devint-elle moyen-âgiste. Elle s'enquit des curiosités qui pouvaient dater de la Renaissance. »

Mais surtout un dernier trait est essentiel à relever : c'est l'influence décisive que devait exercer le rationalisme kantien lorsque la pensée française, avec Charles Renouvier, puis avec Jules Lachelier, travailla pour se dégager du *moyen âge factice* qu'avait été la Restauration et vers lequel s'étaient trouvés finalement ramenés ceux-là mêmes qui, tel Henri de Saint-Simon ou Auguste Comte, avaient commencé à s'annoncer comme prophètes de l'avenir. Le retour à la raison spéculative, dans les limites strictes de la *Critique*, c'est-à-dire décidément restreinte à la réflexion transcendante de l'*Analytique*, c'est ce qui put apporter une satisfaction précise et complète à cette double affirmation de la conscience intellectuelle, que Pascal exprime, dans un fragment des *Pensées*, avec une clarté souveraine : *Nous avons une impuissance de prouver, invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le pyrrhonisme.* Et lorsqu'on rencontre (dans les notes où le même Pascal définit la casuistique de l'*hétéronomie* chez les « docteurs graves » de son temps) des lignes comme les suivantes : *Les saints subtilisent pour se trouver criminels, et accusent leurs meilleures actions. Et ceux-ci subtilisent pour excuser les plus méchantes*, on ne peut s'empêcher d'évoquer la noblesse et la pureté dont Kant a revêtu la casuistique de l'*autonomie*. C'est en allant *au plus haut de leur conscience, au plus profond de leur raison*, en demeurant fidèles à leur propre idéal de fidélité, en maintenant l'*impératif catégorique* de la *dignité de la pensée* selon Pascal ou du *respect de la loi* selon Kant, que les deux peuples de France et d'Allemagne sauront le mieux coopérer à la tâche commune de l'humanité. Dans cet conviction, l'auteur de ces pages avait tour à tour, en 1923 et en 1924, commémoré, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, le III<sup>e</sup> Centenaire de la naissance de Pascal et le II<sup>e</sup> Centenaire de la naissance de Kant. Avec la même conviction, il est heureux d'exposer aujourd'hui quelques-uns des services qu'il estime que sa patrie a pu rendre à la civilisation, durant les siècles classiques en récusant nettement l'orgueil illusoire de la synthèse qui devait rendre les romantiques post-kantiens aussi déraisonnables que l'avaient été les scolastiques précartésiens, en se soumettant à la discipline virile et salutaire de l'analyse afin que la raison humaine puisse se rendre témoignage d'aller jusqu'au bout, dans cette exigence de vérité universelle et d'idéale justice qui renforce l'obligation de la lettre par le scrupule de l'esprit.

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## Appendice III <sup>a</sup>

### Centenaire de la naissance de J. Lachelier

[Retour à la table des matières](#)

MESDAMES, MESSIEURS,

La modestie excessive dont parle M. Bergson dans la très belle lettre qui vous a été lue tout à l'heure, cette modestie d'une sincérité si impressionnante, si inflexible, a pour résultat - M. le Directeur de l'École Normale le rappelait - de poser un cas de conscience pour tous ceux qui ont un égal attachement et à la personne et à l'oeuvre de Jules Lachelier.

Les circonstances font que j'ai eu l'occasion de m'en entretenir souvent avec Henri Lachelier, mon collègue et mon ami. Son père, par les dispositions de son testament, avait interdit de laisser tomber dans la publicité ses leçons d'École Normale et ses lettres. Pourtant, Henri Lachelier ne pensait pas que le respect de ces dispositions dût nuire au devoir d'intelligence qui, vis-à-vis d'un philosophe, se confond avec le devoir de piété. Il avait commencé de réunir, pour en former un fonds dont les Archives de l'Institut devaient avoir la garde, la correspondance de Jules Lachelier. Le sentiment

---

<sup>a</sup> Allocution prononcée à la séance du 28 mai 1932, de la *Société française de Philosophie*, séance consacrée à la commémoration du centenaire de la naissance de J. Lachelier. *Bulletin de la Société....*, octobre 1932, pp. 129-143.

d'Henri Lachelier, une famille unie autour de son souvenir, intimement associée à la commémoration d'aujourd'hui, le partage ; et c'est ainsi qu'il nous est permis d'apporter ici la forme d'hommage qui est la plus appropriée, peut-être, au caractère de Jules Lachelier : le témoignage que lui-même il a porté sur lui-même.

Vers la fin de sa vie il écrivait à Gabriel Séailles, qui se proposait de développer dans un livre - paru, d'ailleurs, après la mort de Jules Lachelier - les articles qu'il lui avait consacrés en 1883 dans la *Revue philosophique* : « Ai-je jamais eu une philosophie ? J'ai eu, je crois, quelques idées philosophiques, peu ou point d'entièrement originales, presque toutes tirées de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Platon aussi et d'Aristote, et qui n'en valent sans doute que mieux ». Cette manière de se juger correspondait à l'idée qu'il se faisait de la recherche philosophique et de son objectivité, dans le sens encore où s'exprimait tout à l'heure M. Bergson. Et, en effet, presque un quart de siècle avant cette lettre à Séailles, qui est du 15 octobre 1913, Jules Lachelier écrivait à Émile Boutroux, le 2 octobre 1868 : « Quant au chemin à suivre, je n'en connais qu'un, que je vous ai indiqué bien des fois à l'École, c'est l'étude directe, patiente et docile, des maîtres grecs, français et allemands. La philosophie n'est plus une chose à inventer, elle est faite, elle est tout entière dans leurs ouvrages, et ce que chacun de nous peut appeler sa philosophie n'est que sa manière de les interpréter ».

Un tel enseignement n'était assurément pas celui qu'il avait reçu pendant les années qu'il avait passées à l'École Normale, et dont M. Vessiot, vient d'évoquer le caractère. En 1861, Lachelier écrivait à Ravaisson : « Songez que je me suis trouvé à l'École Normale à une époque où la philosophie était réduite aux proportions d'un art d'agrément, inutile sinon dangereux. » Jules Lachelier a donné à l'École Normale plus qu'il n'en avait reçu. Nous le savons par sa correspondance : c'est sous la direction de Ravaisson qu'il a été amené à analyser les *Dialogues* de Platon et à se pénétrer de cette conception qui unifiait, en les ramenant au plus profond de leur inspiration, le « collègue » des philosophes. Cette conception de la philosophie suivant Ravaisson, il l'appliquait à Ravaisson lui-même. Il écrit à Paul Janet, le 8 décembre 1891 : « C'est Ravaisson qui nous a appris, ce me semble, à tous, à concevoir l'être, non sous les formes *objectives* de substances ou de phénomènes, mais sous la forme *subjective* d'action spirituelle, que cette action soit, du reste, en dernière analyse, pensée ou volonté. Je crois que vous retrouveriez cette idée chez M. Bergson, et même chez M. Ribot, aussi bien que chez M. Boutroux, et chez moi-même. C'est peut-être même la

seule qui nous soit commune à tous, et qui fasse l'unité du mouvement philosophique de ces vingt dernières années. »

L'accord de principe que je viens de rappeler permet de souligner entre Ravaisson et Lachelier la différence des tempéraments philosophiques. Ravaisson aimait à se poser sur les sommets, à une hauteur telle que difficultés et divergences s'estompaient et semblaient disparaître. Lachelier, au contraire, descendait dans les détails et dans les profondeurs, mettant à nu les racines des systèmes, trouvant un aliment à ses méditations dans leurs difficultés internes, dans leurs divergences mutuelles. Et c'est par là que va se dessiner la carrière dont la correspondance, qu'il m'a été accordé de dépouiller devant vous, nous donne le moyen de retracer la courbe.

Voici d'abord quels seraient les points de repère caractéristiques pour la période préparatoire à la soutenance de la thèse sur *Le fondement de l'induction*. Déjà, en 1840, Ravaisson s'était servi de l'analyse biranienne pour prévenir les *confusions*, les rapprochements superficiels, que l'éclectisme avait multipliés. Lachelier, à son tour, partira de Biran ; et, à la lumière de Biran, il se convaincra que ni Descartes ni Leibniz n'avaient complètement réussi à résoudre le problème que posait le Cogito. En effet, pour Descartes et pour Leibniz (écrit-il dans une lettre du 5 décembre 1859, où il expose un premier projet de thèse), « l'âme est un miroir qui représente les choses, et non une pensée qui les connaît en se connaissant elle-même. L'un et l'autre rejettent la liberté d'indifférence, qui, sans doute, est absurde si l'on entend par là la possibilité d'agir sans motif, mais qui me paraît incontestable et indissolublement liée à la spiritualité de l'âme si l'on entend par là la distinction de l'esprit et des motifs ; or, c'est cette distinction même que Descartes méconnaît et que Leibniz rejette de la manière la plus expresse et la plus formelle ». D'autre part, « sur Maine de Biran, je pense être d'accord avec tout le monde en le *considérant comme* l'un des plus fermes soutiens du spiritualisme. Peut-être dans la conscience de l'effort volontaire n'a-t-il pas assez distingué l'élément personnel de la liberté de l'élément individuel de la force. De là la difficulté qu'il éprouve à abstraire du fait relatif et contingent de son existence individuelle la notion absolue et nécessaire de substance. De là le caractère vague de cette notion qui convient indifféremment à l'esprit et aux corps extérieurs ».

Nous voyons se préciser le projet de la thèse que Jules Lachelier avait formellement promis à Ravaisson d'entreprendre dès son arrivée à Caen. Il s'agissait de détacher la conscience de l'individualité purement empirique, sans cependant qu'elle se perde dans l'impersonnalité de la raison qui la ramènerait au plan de la nature. Là-

dessus, Jules Lachelier écrit ces lignes qui donnent, je crois bien, le secret de toute son aspiration philosophique : « Si l'esprit part de la conscience, en quelque sorte positive, par laquelle il se distingue de la nature, il conservera jusqu'au bout, à la substance et à la cause, le caractère de conscience et de liberté dont il les aura revêtues d'abord. Chercher la raison des phénomènes, c'est chercher le sujet intelligent et libre qui les pense et qui les veut, ou, en un mot, qui les crée ; chercher la raison de ce sujet lui-même, ce sera donc chercher la Pensée et la Volonté éternelle, qui pense et qui veut cette pensée et cette volonté d'un jour ; ce sera remonter de l'esprit, qui/crée les phénomènes, mais qui ne se crée pas lui-même, parce qu'il n'est pas la lumière originelle et essentielle, à l'Esprit qui crée les esprits et se crée lui-même, parce qu'il se rend pleinement raison de lui-même, et que la lumière qui est en lui comme dans sa source peut en quelque sorte s'illuminer et s'alimenter elle-même. » Tel est le thème central de la thèse française que Lachelier projette en 1859. Quant à la thèse latine, dont une lettre du 31 mai 1860 nous apprend que deux tiers étaient rédigés, elle devait porter sur la biographie et la psychologie de Catulle. Ni l'une ni l'autre, on le sait, ne furent soutenues.

Le 8 août 1861, Lachelier écrit à Ravaisson qu'après avoir péniblement conduit sa thèse française jusqu'à la 29<sup>e</sup> page, il avait fini par abandonner la partie, il y a environ trois semaines. Et voici comment lui-même explique l'échec de sa tentative. Il avait voulu, en partant de Descartes, et en s'aidant de Maine de Biran, aborder le terrible problème de la réalité de l'esprit individuel. « Car si l'on parvenait à établir d'abord la réalité absolue et distincte de l'esprit fini, on pourrait remonter de là à la réalité absolue et distincte de l'esprit infini, qui entraînerait enfin la réalité absolue du monde des corps ; car la réalité absolue pour ces derniers ne peut consister qu'à être absolument pensés et voulus, c'est-à-dire créés, par Dieu. C'est incontestablement la marche que Descartes a voulu suivre. Mais il me semble qu'il tourne dans un cercle quand il fonde sur l'existence et la puissance de Dieu la réalité absolue des objets de nos pensées, à commencer par le moi lui-même. Si, au contraire, il n'y a pas de distinction substantielle entre le moi et la lumière éternelle qui l'éclaire, il n'y en aura pas non plus entre le moi et la nature qui réfléchit cette lumière, et il me semble qu'on ne pourra dire encore que ni le moi, ni le monde, ni Dieu n'existent substantiellement, et tout n'est qu'illusion. »

Ainsi, dans cette période que l'on pourrait encore appeler ravaissonnienne, le passage d'une philosophie de la conscience à une philosophie de la raison, grâce auquel

l'homme aurait été conduit à Dieu et par Dieu à la nature, est une apparence que dissipe une méditation scrupuleuse comme celle de Lachelier. C'est de Kant que lui viendra la solution. Ravaisson considérait Kant comme s'étant arrêté à mi-chemin de la vérité métaphysique ; au contraire, selon Lachelier, Kant a mis en évidence toute la profondeur de l'analyse réflexive. « Sous le patronage » de Kant la thèse pourra être maintenant écrite.

Telle est la conversion qui s'opère, et dont un incident assez curieux souligne la portée. Lorsque Ravaisson publia le *Rapport* que Duruy lui avait demandé à propos de l'Exposition de 1867, un compte rendu parut dans la *Revue de l'Instruction publique*. L'auteur était Aubé, qui, depuis, a été, au lycée Fontanes, le professeur de M. Bergson et le prédécesseur de M. Darlu. Or, en partageant la sévérité de Ravaisson à l'égard de l'éclectisme cousinien, Aubé avait exprimé quelque regret d'un excès de prudence qui avait fait attendre, pour porter ce jugement, la mort de Victor Cousin. Sur quoi Ravaisson avait demandé à Lachelier de rectifier et, en particulier, de rappeler l'article de la *Revue des Deux Mondes* où, dès 1840, le cousinisme était présenté comme une altération, comme une déviation du spiritualisme biranien. Lachelier apporta naturellement à son maître le témoignage qui lui était demandé. Seulement, Ravaisson aurait désiré que cette intervention fût accompagnée d'une adhésion à sa propre doctrine, tandis que le projet d'article qui lui était soumis contenait plutôt des réserves. Lachelier s'en explique dans les termes suivants : « Quant à mes réserves, si je n'avais songé qu'au public, je n'aurais eu garde de les faire, car elles l'intéressent fort peu, et me coûtent beaucoup. Mais une exposition faite surtout avec une évidente sympathie indique une adhésion. Or j'ai « kantisé » toute l'année à l'École ; M. Franck, M. Bouillier le savent et me le reprochent. Que penseront-ils de moi si je paraîs admettre dans mon article tout ce que j'ai nié dans mon cours ? Vous repoussez par cet article même comme injuste l'accusation de vous être tu par prudence ; dois-je encourir le reproche en apparence mieux fondé de parler par prudence contre ma pensée ? » (Lettre du 15 août 1868).

Sur l'interprétation que Lachelier donnait de Kant, je n'ai pas ici à revenir longuement. Émile Boutroux racontait que lorsqu'à cette époque il allait voir Jules Lachelier, il trouvait toujours dans son cabinet la *Critique de la raison pure* ouverte à la même page, à la page du *Je pense*, véhicule des catégories. Voici, à l'appui, deux citations frappantes. Dans une lettre à Gabriel Séailles du 30 avril 1905, le remerciant de la « grande et belle » étude sur Renouvier, il dit : « Je suis frappé, en particulier, de



son étrange méprise au sujet de Kant : il l'accuse de dogmatisme, et se croit lui-même idéaliste ; et il ne s'aperçoit pas que c'est lui qui est dogmatique, et qu'il a passé à côté de l'idéalisme de Kant sans le voir. » En octobre 1913, il écrit à Denys Cochin : « Vous accusez Kant de relativisme. Mais il n'y a de relativisme que si les principes de ma connaissance me sont donnés immédiatement comme miens.... il n'y a plus de relativisme si les principes de ma connaissance ne sont pas en moi, mais si c'est moi, au contraire, qui suis en eux, et par eux intérieur et immanent aux causes elles-mêmes. Kant a bien, je l'avoue, parlé de causes en soi ; il faudrait savoir en quel sens il l'a entendu. Le véritable Kant, pour moi, et le véritable représentant de sa philosophie, est Fichte. » Et je déplore que Xavier Léon ne soit pas à notre séance pour entendre cette déclaration, d'autant qu'elle est probablement due en partie à la méditation de ses premiers travaux sur Fichte.

Orienté dans une voie nouvelle, Lachelier achève ses thèses ; et en quelques lignes adressées à Boutroux il rend lui-même compte de la soutenance qui eut lieu à la fin de l'année 1871 : « J'ai été reçu docteur à l'unanimité et traité par la Faculté de la manière la plus bienveillante. A la séance du matin, le débat a porté d'abord sur *l'Analytique* de Hamilton, que M. Janet a très ingénieusement soutenue et que je me reproche de n'avoir pas combattue avec assez de force ; puis sur la distinction du raisonnement mathématique et du syllogisme ; le soir, la question de l'idéalisme absolu s'est posée dès les premiers mots et a rempli toute la séance qui n'a pas duré moins de trois heures un quart. M. Caro a été assez vif, et M. Janet très élevé et très libéral. M. Cousin n'a été maltraité que par ses défenseurs, qui ont déclaré, l'un, qu'il n'avait jamais eu de doctrine, l'autre, qu'il n'en avait pas eu d'autre que celle de 1828 ; quant aux substances et aux causes, elles n'ont été inventées que pour les besoins de l'enseignement. » Et vous me permettez de poursuivre la lecture : « J'aurais bien pu attendre au jour de l'an pour vous donner ces détails, et si je me hâte de vous écrire, c'est pour adresser de sérieux reproches au sujet de vos insomnies et de l'excès de travail ou plutôt de préoccupation qui en est la cause. D'abord, vous pouvez être sûr qu'il est parfaitement indifférent à vos élèves que vous fondiez la théorie des facultés intellectuelles sur la notion de raison ou sur celle de cause ; tout cela est trop raffiné pour eux ; ce sont *margaritas ante porcos*, et le succès de votre enseignement sera toujours en raison inverse de la peine que vous vous donnerez, je ne dis pas pour être clair et méthodique, mais pour être précis et profond. Il faut sans doute que votre cours vous satisfasse vous-même, au moins dans une certaine mesure ; mais il n'est pas nécessai-

re que vous épuisiez toutes les questions, surtout dès la première année ; vous remplacerez plus tard vos colonnes de bois par des colonnes de marbre. Ensuite, il y a une considération qui doit dominer toutes les autres, c'est celle de votre santé ; votre carrière même en dépend : si vous continuez à vous fatiguer comme vous le faites et à ne pas dormir, vous serez obligé de vous arrêter avant la fin de l'année, et l'on craindra, à la rentrée prochaine, de vous confier une classe un peu importante. Voici, en conséquence, mon conseil ou plutôt ma consultation : il faut absolument renoncer au travail, non seulement de la nuit, mais du soir, et vous interdire de penser depuis 6 heures du soir jusqu'à 6 heures du matin ; autrement, quand même vous vous coucheriez à 10 ou 11 heures, votre sommeil serait toujours compromis par l'excitation cérébrale du travail qu'il aurait précédé. Vous devriez vous imposer l'obligation (à moins, bien entendu, que vous n'ayez lieu de craindre le froid) de faire après votre dîner le tour de Caen par les quais et les promenades ; il y a aussi, ou du moins il y avait de mon temps, passage Bellivet, un cabinet de lecture où vous pourriez lire les journaux. Couchez-vous à 9 heures, les pieds bien chauds, et, si vous êtes pressé d'ouvrage, mettez une allumette à votre feu entre 5 et 6 heures du matin. J'ai suivi ce régime à Toulouse, avant l'arrivée de ma femme, et, quoique ma classe me donnât beaucoup de peine et même d'ennui, je ne me suis jamais mieux porté. »

Il serait superflu d'insister pour dire de combien, de points de vue cette correspondance a d'intérêt ; par suite, l'embarras où je me trouve pour faire tenir dans un minimum de temps un maximum de ces richesses que j'ai mission de vous faire entrevoir ; j'aborde la seconde partie de la tâche avec le même souci de ne pas abuser de votre attention et, cependant, de ne pas sacrifier l'essentiel.

La courbe de la pensée de Lachelier aboutit à une thèse dont l'attitude est nettement critique. Cette attitude prolonge le kantisme dans le sens de l'idéalisme fichtéen, en s'inspirant, d'ailleurs, comme le note quelque part Lachelier, de *l'Introduction à la Critique du jugement* ; elle tend ainsi à inclure ou à réintroduire dans le kantisme ce qui avait été recueilli par Ravaisson de la pensée schellingienne, ainsi que l'atteste la part faite à la finalité dans la justification même du déterminisme scientifique. Par là elle donne pleine satisfaction de conscience au scrupule de l'écrivain qui a pris vis-à-vis de lui-même l'engagement de n'exposer que ce qu'il est capable de pousser à son dernier degré de clarté démonstrative. Mais de là nous n'avons nullement lieu de conclure qu'elle remplisse l'aspiration qui avait été au point de départ de sa carrière spéculative. Au delà de ce qui peut être justifié rationnellement ou abstraitement dé-

terminé, quelque chose demeure qui apparaît de la façon la plus nette, au lendemain même de la thèse, dans des observations adressées à son ancien élève M. Rabier, qui nous fait l'honneur de s'associer aujourd'hui à notre hommage. Il y a un demi-siècle de cela, M. Rabier, avec autant de franchise que de pénétration, avait fait part de ses critiques et de ses doutes à Jules Lachelier, qui lui répond en détail : « Vous *abandonnez*, me direz-vous, *votre argument tiré des conditions a priori de la pensée*. - Non. Mais je songe toujours à la pensée objective que je considère ici sous sa seconde forme comme désir et vie. - *Mais qui vous garantit*, me direz-vous encore, *la réalité de ce désir objectif* ? - Ma propre faculté de sentir et d'aimer, je veux dire la forme *a priori* de cette faculté par laquelle je pose hors de moi l'objet de mon amour. Or, je ne puis aimer que la beauté et la vie. Je veux donc que la nature veuille l'ordre et non le chaos. - Vous *me direz que l'amour n'a rien à voir ici, et qu'il ne s'agit que de connaissance*. - Je vous demanderai donc comment vous savez que votre chien est vivant ; et, si vous ne posez pas sa vie *a priori* par un acte d'amour, je vous défie de le distinguer d'un automate cartésien. »

Mais alors cet au-delà du mécanisme de la nature, qui dépasse les ressources de la raison démonstrative, est-ce à la philosophie pure que l'on demandera d'y donner accès ? Résoudra-t-elle le problème, ou ne fera-t-elle autre chose que le poser ? En 1883, Lachelier écrivait à Séailles, qui venait de publier ses articles de la *Revue philosophique* : « Non seulement je n'ai pas réussi à expliquer comment l'imparfait procède du parfait, mais je crains de n'avoir rien fait pour établir l'existence réelle d'un être parfait comme j'en ai certainement eu l'intention. » Et c'est ce qui nous éclaire un passage de cette lettre de 1861 où il désavouait devant Ravaisson le premier projet de sa thèse : « Mettre l'infini hors de nous et nous mettre hors de l'infini, voilà le problème. Plutôt que de renoncer à le résoudre, ou de le résoudre dans un sens négatif, je consentirais à invoquer le secours de la révélation et du miracle, et j'en suis venu à me demander, dans un esprit sincèrement philosophique, si, en rabattant de la thèse soutenue par le scepticisme catholique toutes les exagérations et toutes les sottises insultes à la raison et à l'humanité, un point du moins ne subsistait pas, à savoir la nécessité absolue d'un concours et en quelque sorte d'un contact extérieur et divin pour déterminer l'intelligence à se séparer elle-même de ses objets et par suite à affirmer tout à la fois leur réalité et la sienne. »

Ainsi, par delà le problème de Kant tel qu'il inspirait la thèse strictement philosophique sur le fondement de l'induction, se pose le problème proprement religieux, le

problème de Pascal. En 1892, écrivant à Frédéric Rauh pour le remercier de l'admirable étude sur *La philosophie de Pascal* (je rappelle qu'elle a été réimprimée au moment du centenaire de Pascal, en 1923, dans la *Revue de métaphysique*), Lachelier formule expressément les questions qui devaient suggérer la *Note sur le pari de Pascal* : « 1° *L'homo duplex* de Pascal, la rédemption, sans le Christ historique, n'est-ce pas le problème sans la solution ? 2° La philosophie de Pascal est-elle celle de Kant ? Kant, pour avoir transporté les *principes* de la raison spéculative à la raison pratique, en est-il moins un philosophe de la raison ? Le devoir n'est-il pas pour lui la clarté même ? Y a-t-il trace chez lui de cette angoisse, de ce sentiment d'impuissance, qui est le fond même de Pascal ? Ne pense-t-il pas, au contraire, qu'il ne tient qu'à chacun de nous de réaliser l'idéal moral, au moins par un progrès à l'infini ? »

Nous sommes ici au seuil du domaine réservé à notre ami M. Le Roy. Je ne le franchirai pas. Je retiendrai seulement de ces textes leur connexion avec le problème de la liberté, qui sera le problème central de *Psychologie et métaphysique*. Là encore la correspondance nous fournit un complément de lumière, en achevant, semble-t-il, de déterminer la courbe d'évolution que j'esquisse. L'article *Psychologie et métaphysique* est de 1885 ; en 1891, Lachelier écrit à Rauh, à propos du *Fondement métaphysique de la morale* : « Si la liberté, comme vous semblez l'admettre avec moi, n'est autre chose que le sujet pur, l'acte même de connaître et d'affirmer, il me paraît clair, d'une part, qu'elle n'admet aucune réalité avant elle - car cette réalité devrait être elle-même objet pour un autre sujet ; - de l'autre, qu'elle ne peut être, en effet, que vide et nulle en elle-même, destinée à ne se réaliser qu'en se remplissant, en quelque sorte, de son objet. Peut-être l'acte de connaître, tel qu'il s'accomplit en nous, quoiqu'il soit libre, et même la seule forme à nous connue de la liberté, n'épuise-t-il cependant pas l'essence de la liberté ; peut-être, en d'autres termes, Dieu n'est-il pas au fond de notre conscience en lui-même et tout entier, mais seulement par reflet, en idée, comme lumière, non comme puissance ? Nous sommes, en un sens, sujet absolu, car nous nous sentons capables de tout connaître, de tout juger et, par conséquent, nous avons tout l'être devant nous à titre d'objet, et il ne peut pas y en avoir en deçà de nous à titre de fondement et de substance ; et cependant nous ne pouvons rien créer, nous ne créons pas même notre propre vie ; il nous semble, ce qui est bien remarquable, que nous pourrions nous convertir entièrement, nous dépouiller de tous nos défauts, d'un instant à l'autre, que nous n'avons pour cela qu'à vouloir ; et cependant rien de tout cela n'arrive, lors même que nous le voulons sincèrement, ce qui semble bien indiquer que

nous ne le voulons qu'en idée et, par conséquent, que nous n'avons en nous que l'idée ou l'ombre de la liberté. Il y aurait ainsi la liberté en soi et la liberté en nous, la première ne différant de la seconde que par l'attribut tout à fait inexplicable et impensable de la puissance ou de l'efficacité. Ce serait, à peu près, au fond, la vieille théologie : et je vous avoue sincèrement que, lorsque j'ai écrit l'article auquel vous avez bien voulu faire allusion, j'inclinai à confondre tout à fait la liberté avec notre idée de la liberté, que c'est vous qui m'amenez à ces nouvelles réflexions. » Quelques mois plus tard, il précise encore dans une lettre à M. Maximilien Winter qui se termine ainsi : « Je crois qu'il faut tâcher de nous prendre, et même, si nous voulons faire de la métaphysique, de nous comprendre tels que nous sommes. Il faut aussi tâcher de nous changer ; mais l'espérance du changement total doit peut-être être ajournée à un état où il ne dépend pas de nous de nous transporter, et dont nous ne pouvons même nous faire aucune idée. » (Du 31 janvier 1892.)

Je me demande si ces remarques ne nous donneraient pas la clé d'une phrase énigmatique qui est dans une lettre à Gabriel Séailles, cette lettre dont je citais quelques lignes en commençant. « En morale, je ne pense plus aucun mot de ce que j'ai enseigné à l'École. Je suis arrivé à une conception dualiste, renouvelée du stoïcisme, que je n'ai jamais exposée. » (Du 13 octobre 1913) Or, ce que Lachelier enseignait à l'École, nous le savons en particulier par la leçon XIV du *Cours de logique* de 1866-1867, que j'ai pu étudier quand j'étais moi-même à l'École, d'après la rédaction de M. Rabier, et dont Séailles a tiré un grand parti dans son livre sur la *Philosophie de Jules Lachelier* : c'était une morale où le symbole esthétique servait de lien entre la liberté et la nature. L'opposition à laquelle il pense maintenant, et pour laquelle il évoque le souvenir du stoïcisme : est, semble-t-il, l'impossibilité de regarder la nature comme expression et véhicule de liberté. Il y a pour les Stoïciens une sagesse, qui est un absolu, dont le vulgaire est nécessairement exclu comme le nombre des élus ou des saints est petit devant la masse des réprouvés.

Ainsi s'évanouit l'espérance d'un passage direct, ou d'une transition symbolique, entre la nature et la liberté. De ce point de vue, Lachelier écrivait en 1896 à M. Maurice Blondel : « J'ai toujours été intellectualiste, et la lecture de Schopenhauer a achevé de me brouiller avec la volonté et avec tout ce qui en vient : je me suis accoutumé à la considérer avec lui comme le mauvais principe, et à croire que la liberté et la raison, purement formelles en nous, sont nos seuls points de contact avec le réel de Dieu. » Tous les Stoïciens, assurément, ne seraient pas pessimistes ; mais l'accent mis

sur Schopenhauer montre bien à quel point Lachelier considérait la nature humaine comme sans commune mesure avec la norme morale qui lui est nécessairement opposée.

Cette vue se traduira dans une expérience et dans une réflexion tout à fait originales. « Je continue (écrit-il à Séailles en 1883) à croire à la liberté, et j'admets bien que c'est à elle qu'il appartient de donner à nos actions, comme à nos jugements, leur forme rationnelle ; mais, dès qu'il s'agit de trouver un contenu pour cette forme, je crains qu'il ne faille en revenir à la nature, je ne dis pas à la nature animale, qui est une nature de seconde main et un principe d'arrêt et d'égoïsme, mais à la nature végétale, qui est la première et la vraie, qui ignore l'égoïsme et l'individualité, et qui est, au contraire, un principe d'expansion indéfinie. » (Lettre du 14 août.)

Et sur une objection de Séailles qu'on devine, il ajoute, le 23 août : « Je conviens volontiers avec vous que les végétaux ne sont pas bons les uns pour les autres, et ne se font pas scrupule de se priver mutuellement d'air et de soleil. Chacun d'eux n'est bon que pour lui, et ne veut que sa propre existence ; mais leur existence consiste à sortir incessamment d'eux-mêmes, à produire incessamment de nouvelles existences : chacun d'eux, en étant bon pour soi, est donc bon pour autrui, bon absolument. L'animal, au contraire, me paraît essentiellement méchant, parce qu'il veut une existence définie et arrêtée, parce qu'il ne la conserve, et ne peut en effet la conserver, qu'en détruisant incessamment d'autres existences, parce que, dans la génération même, il ne veut que passion et destruction, bien qu'il soit ici le jouet de la nature végétale qui se sert de sa méchanceté même pour continuer son oeuvre de bonté. C'est la nature végétale qui est ce que tout le monde appelle simplement : la nature, et qui me paraît le principe de toute organisation, de toute hiérarchie, de toute subordination de l'individu à des fins qui le dépassent ; la nature animale me paraît au contraire le commencement de la liberté, le principe de l'indépendance et de l'isolement de l'individu, et, par suite, de tout mal moral et social. » On dirait ainsi que l'homme est non pas un animal dépravé, mais un arbre dégénéré. « L'égalité isole, écrira-t-il encore à Séailles. Les hommes ne peuvent être reliés entre eux que dans et par un ordre hiérarchique, et les foules ne peuvent avoir accès à l'art que par l'intermédiaire de grandes existences individuelles ou collectives, dont il est la parure propre et naturelle. Mais il serait long de prouver cela. »

Au cours de la correspondance on voit ainsi se dessiner une philosophie politique. Lachelier sera peu sensible aux courants du siècle. Le mot *d'humanitarisme* lui rappe-

lait la lecture joyeuse des Lettres de Dupuis à Cotonet. Je me suis reporté au passage. « Pour ce qui est du mot humanitaire, ironise Musset, je le révère, et quand je l'entends je ne manque jamais de tirer mon chapeau. Puissent les dieux me le faire comprendre, mais je me résigne et j'attends ». Le 18 septembre 1868, Lachelier envoie à Ravaisson, à propos du concours d'agrégation, ces lignes qui restent comme un hommage involontaire à Ferdinand Buisson : « Buisson n'a pas obtenu le premier rang. Sa harangue *progressiste* m'avait fort déplu, quoique attestant un remarquable talent de parole. Plusieurs de nos juges paraissaient y prendre assez de goût, et il faut que Maneuvrier ait fait de véritables prouesses pour le dépasser. »

Le spectacle de l'Empire n'était pas fait pour le réconcilier avec son temps. Il écrit à Boutroux : « Quand votre mission ne servirait qu'à montrer aux Allemands que tous les Français ne sont pas des saltimbanques, il me semble que le ministre n'aurait pas lieu de regretter la décision qu'il a prise à votre égard. » (Lettre *du 8 mars 1869*.) La guerre avec la Prusse ne développe que trop les conséquences de cette dissolution, morale. Lachelier se propose, dès que l'École Normale sera ouverte, d'y enseigner la morale ; et voici le programme dont il fait la confidence à Ravaisson, le 4 mai 1871 : « Je crois comme vous que nous devons tout rebâtir à partir du fondement, pour notre propre édification, sinon pour la réformation de notre pays ; car je suis convaincu que la Révolution est une maladie incurable, à laquelle toutes les nations du midi de l'Europe succomberont dans un temps assez rapproché du nôtre. Ce fondement est la philosophie, ou plutôt la morale, qui en est la meilleure partie, et qui seule mérite de constituer une science distincte ; car le reste n'est que le *formel* de la science de la nature. Mais, pour que la morale existe comme une science distincte de la philosophie de la nature, il faut que nous ayons un moyen quelconque de concevoir et une raison quelconque d'espérer un mode d'existence supérieur à la nature ; de sorte que la morale, comme la religion, dont je ne la sépare pas, me paraît essentiellement la science de l'immortalité. Maintenant, comment pouvons-nous pénétrer, en quelque sorte, jusqu'à la partie immortelle de nous-mêmes ? Est-ce par un acte de liberté et de foi purement spontanée et philosophique ? Ou bien la conscience de notre liberté nous donne-t-elle seulement l'idée d'un absolu en général, que nous serions impuissants à déterminer, ou que nous aurions même lieu de croire réellement indéterminé et chimérique, si une révélation proprement dite n'était venue nous apprendre que la substance de cet absolu est la charité ? Voilà je crois, le point d'où dépendent tous les autres, et autour duquel mes pensées flottent depuis longtemps, sans parvenir à se fixer ; mais la loi de

charité une fois admise, on pourrait aisément en tirer des conséquences importantes pour la politique ; on en conclurait, en particulier, que la notion de droit, sur laquelle nous vivons depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, est, sinon fausse, du moins secondaire, et devient fausse et funeste dès qu'on l'érige en notion primitive ; on montrerait que la société est, au contraire, constituée par un double acte de charité, par lequel l'inférieur se donne sans réserve à celui qui est capable de le conduire, et par lequel le supérieur se donne à son tour sans réserve, mais dans un autre sens, à celui qui a besoin de sa conduite. J'aurais essayé de développer ces idées à l'École Normale si j'avais pu y faire quelques leçons cet été ; mais qui pourrait, dans la jeunesse d'aujourd'hui, supporter seulement les noms d'inférieur et de supérieur ? » Voici encore ce qu'il écrira, dans une lettre sur *Le devoir présent*, à Paul Desjardins : « Je crois qu'il ne peut y avoir qu'une série de crises sociales, de plus en plus violentes et ruineuses, qui épuiseront notre vieux monde sans le changer, et qui le conduiront plus ou moins rapidement à sa destruction totale. Il est probable que nous n'y échapperons pas, et il est possible que telle de ces crises assainisse momentanément notre air ; mais je crains bien que le remède ne se trouve être, en définitive, pire que le mal. » (Du 6 février 1892.) A quoi j'ajouterai enfin ce passage caractéristique d'une lettre à Séailles : « Je partage entièrement votre respect pour les torrents et votre horreur pour les ingénieurs. C'est la vie industrielle, c'est la *civilisation scientifique*, vantée par M. Berthelot, qui a coupé la société européenne en deux, mettant d'un côté l'industriel et de l'autre le travailleur manuel, enfermé dans une condition pénible, humiliante, dont il ne peut pas et ne veut même pas, aujourd'hui, sortir. Je suis aussi socialiste que vous, par le regret d'un état passé, mais non par l'espérance d'un état futur, car je crois le mal sans remède : on ne peut que l'atténuer, et essayer d'obtenir un peu de patience en échange de beaucoup *de générosité*. »

Nous sommes à la veille de la grande guerre, et Lachelier n'en verra pas le dénouement. Mais il en a mesuré « l'horreur et l'absurdité » ; il en a ressenti la douleur dans sa plus intime et dans sa plus chère espérance, par la perte de son petit-fils, François Lachelier. La mère et le frère *de* François Lachelier m'ont communiqué les lettres où se dépeint l'âme sur laquelle Jules Lachelier s'était penché avec une tendresse vigilante et ferme, qu'il avait formée à la ressemblance de son âme. Au centre de l'éducation qu'il avait donnée à François Lachelier et à son frère Barthélemy ne cessait d'intervenir l'amour respectueux de la beauté ramenée à ses sources par la communion directe avec la nature comme par le contact avec la tradition classique. Le



sentiment classique était, d'ailleurs, loin d'exclure l'attachement à la poésie du romantisme. Jules Lachelier était un fervent de Lamartine et de Musset, comme de Sophocle et de Dante. Il récitait leurs strophes au cours de ses promenades d'été.

François Lachelier, répondant à un impérieux appel intérieur, s'engage, hâte l'heure de son envoi au front ; et de là il écrit à son grand-père, le 28 mai 1916 : « J'ai eu une véritable peine de partir sans te *faire* mes adieux, car s'il était quelqu'un que je dusse voir avant une épreuve comme celle que je vais subir, c'était toi, grand-père, qui nous a *élevés* tous deux. J'ai pu, pendant les loisirs que me laissaient mes exercices presque uniquement physiques de Chartres (au dépôt d'instruction), me rendre compte de l'influence profonde que tu as exercée sur moi et de tout ; ce que je te devais. » Et, se souvenant de leurs entretiens d'autrefois, il décrit l'arrière des lignes où il cantonne pour le moment : « Tous les matins, nous faisons 15, 20 kilomètres à cheval dans un très joli pays, très vert et très boisé. Les blés qui sont déjà hauts et la verdure cachent les tranchées et les rangées de fil de fer qui disparaissent sous les tiges et les feuilles. »

C'est aux conceptions politiques et morales de Jules Lachelier que font écho ces lignes d'une dernière lettre que le jeune artilleur écrivait à sa mère : « 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. Autrefois, on menait les gens au feu à coups de fouet ou de pique, comme sous Louis XIV ; seule une petite élite aristocratique avait le monopole du courage ; le reste, raccolé 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. » Et, pour rassurer sa mère : « Tu ne songerais même plus à t'inquiéter à mon sujet si tu voyais le pointeur de la pièce voisine recevant son nouveau canon avec tous les signes d'une maternelle allégresse et invitant tout le monde à voir son bébé retrouvé ; l'ancien avait failli lui éclater au nez, et tu te doutes de ce que cela signifie. Le même type avait déjà une fois échappé comme par miracle à un accident semblable ; sa pièce avait sauté, envoyant, à 40 centimètres dans l'intérieur des gabions, des morceaux de 30 kilos et se contentant seulement de lui brûler la figure, la moustache, les sourcils et les cheveux. »

Quelques jours à peine après le moment où il traça ces lignes, un accident semblable coûtait la vie à François Lachelier, et le grand-père écrivait à sa belle-fille : « Ce que vous perdez ne peut s'exprimer. Je perds celui de mes petits-fils qui était certainement le mieux doué, avec lequel j'avais le plus vécu, et dans lequel je pouvais espérer revivre, celui que j'aimais le mieux et qui avait peut-être aussi le plus d'affection pour moi. Je pense en ce moment à toute la peine que le pauvre enfant s'était donnée, il y a à peine deux mois, pour venir me dire adieu à Barbizon. Nous l'avons revu depuis, heureusement, un instant à Paris, et à peine retourné là où il avait tant désiré aller, le voilà victime, non pas même du feu de l'ennemi qu'il cherchait, mais d'un accident stupide qui aurait pu lui arriver aussi bien dans un champ de manœuvres. Mais il n'en a pas moins le mérite et l'honneur de son sacrifice : il aurait certainement pu, avec sa frêle constitution, se soustraire facilement au service militaire ; il ne l'a pas voulu, et nous ne devons pas regretter, pour lui, sinon pour nous, qu'il ne l'ait pas voulu : car le sacrifice qu'il a fait de sa vie pour son pays vaut mieux en soi que cette vie même, quelque brillante et heureuse qu'elle eût pu être. Il a porté à Dieu une âme pure, et en quelque sorte dans sa première fleur, remplie exclusivement de son affection pour les siens, de son goût pour les choses de l'esprit, et de son noble désir de servir son pays. Ce n'est donc pas lui qu'il faut plaindre : c'est nous tous, c'est vous surtout, maintenant deux fois veuve. »

Écrits philosophiques.  
Tome 2 : L'orientation du rationalisme.

## Appendice IV <sup>a</sup>

### 25e anniversaire de la mort de Frédéric Rauh

[Retour à la table des matières](#)

J'aurai, par suite de circonstances malheureuses, un double rôle à remplir. M. Lalande, à la suite d'un léger accident, est en ce moment dans l'impossibilité de sortir ; il m'a chargé de vous dire avec quel vif regret il se voyait empêché d'assister à cette séance et d'apporter ici l'expression de son attachement à la mémoire d'un collègue qui lui était cher et dont la doctrine de *l'Expérience morale*, en particulier, lui paraît une œuvre profonde et pleine d'enseignement. En tant que Secrétaire général de la *Société française de philosophie*, et à défaut de notre ami Xavier Léon, dont vous connaissez tous l'état de santé, il devait présider cette séance. C'est à lui qu'il revenait de remercier M. le Directeur de l'École Normale pour l'hospitalité gracieuse qu'il nous offre, et aussi de se faire l'interprète des regrets de notre cher Président. Nous sommes privés de Xavier Léon comme il est privé de nous. Je sais que toute sa pensée est avec sa Société. Je ne puis pas mieux faire pour suppléer à sa présence que de vous rappeler quelques-unes des paroles qu'il a prononcées en ouvrant notre séance du 25 février 1909, il y a vingt-cinq ans, à un jour près.

---

<sup>a</sup> Allocution prononcée à la séance du 24 février 1934, de la *Société française de Philosophie*. Cette séance consacrée à la mémoire de F. Rauh, à l'occasion du 25e anniversaire de sa mort, s'est tenue dans la Salle des Actes de l'École Normale Supérieure. *Bulletin de la Société*.... mars-avril 1934, pp. 44-52.

Sous le coup de l'émotion que lui avait causée la mort brusque et prématurée de Frédéric Rauh, Xavier Léon disait : « Nous ne verrons plus jamais, dans cette salle où il venait volontiers, sa physionomie si fine et si expressive ; nous n'entendrons plus l'accent inoubliable de sa parole enflammée et mordante, mais qui ne blessait jamais ; nous n'assisterons plus à ces discussions que l'ardeur de ses convictions rendait parfois si vives, mais dont il avait le secret, à force de sincérité et de droiture, d'écarter toute amertume et jusqu'au soupçon d'une animosité personnelle. Comment ces discussions finissaient, vous vous en souvenez bien : elles valaient à notre ami un peu plus d'estime et un peu plus de sympathie encore de la part de ceux-là même qui ne partageaient pas ses idées. C'est qu'on ne pouvait le connaître sans l'aimer. Il n'avait pas seulement pour lui les dons les plus précieux de l'intelligence : une pénétration aiguë, une méditation de tous les instants, des intuitions originales sur toutes choses, une érudition que ses scrupules de conscience étendaient jusqu'à faire de ce professeur un perpétuel étudiant ; il avait cette valeur morale qui est un don plus rare encore et plus haut ; il était vraiment l'honnête homme dont il traçait le portrait dans ses livres, sans se douter qu'il s'y peignait lui-même, et auquel il voulait que se mesurât la conscience de chacun de nous. Ceux qui ont eu le bonheur de pénétrer dans son intimité savent quel était le charme de son exquise sensibilité morale et jusqu'où il poussait la délicatesse, le scrupule, le désintéressement ; ils savent aussi que sa vertu n'avait rien d'austère et de farouche, et qu'elle n'excluait ni l'indulgence ni l'enjouement ; ils savent enfin tout ce qu'il y avait dans cette belle âme de candeur et de modestie ; cet homme exceptionnel ne soupçonnait pas qu'il était une exception. »

Quant à moi, ma tendresse et ma vénération pour la mémoire de Rauh sont ce qu'elles étaient pour sa personne. Et c'est pourquoi, lorsque M. Bouglé m'a demandé de prendre la parole ici, je sais qu'il ne doutait pas de ma réponse, - je ne sais pas s'il se rendait tout à fait compte de l'embarras où il me mettait.

À Heidelberg, en 1908, après sa communication sur *l'Idée d'expérience*, que Rauh présentait comme l'amorce de ses travaux futurs, et qui devait être son testament philosophique, un interlocuteur lui demanda dans quelle mesure il se rapprochait de Wundt ; et je me rappelle encore le ton presque désespéré avec lequel Rauh lui répliquait : « Il est difficile pour un auteur d'arriver à préciser sa propre pensée ; il est excessif d'exiger qu'il interprète lui-même sa doctrine en fonction des autres ; on risque de le condamner à l'immobilité par le seul fait qu'on l'oblige à s'exprimer. » Et il n'y avait pas de plus grand péril aux yeux de Rauh.

Cependant, nous sommes ici à la *Société française de philosophie* ; nous avons, à travers un quart de siècle, le souvenir vivant des séances où, comme l'a écrit notre ami Wallon dans la préface qu'il a donnée au Recueil posthume des *Études de morale* de Rauh, « l'excitation de la controverse lui a fait trouver ses formules les plus explicites et les plus heureuses ». D'autre part, en nous soumettant au rythme de sa réflexion, en essayant de retracer la courbe de son mouvement, nous en retirerons pour nous-mêmes ce bienfait de mieux, peut-être, nous orienter à travers le monde d'images et de sentiments qui se succèdent dans les cerveaux contemporains en tourbillons si complexes et si rapides qu'ils menacent à chaque instant de rompre notre équilibre ou tout au moins de voiler notre lucidité.

Le problème auquel Rauh s'est attaché dès le début de sa carrière, c'est le problème de la raison pratique, tel que Kant le proposait à la pensée française dans la seconde moitié du XIXe siècle. Encore fallait-il choisir entre les deux dérivations du kantisme que représentaient à cette époque Renouvier et Lachelier (*l'École Polytechnique* et *l'École Normale*) : d'une part, un système qui se raidit pour faire place au double réalisme du nombre arithmétique suivant Pythagore et de l'image sensible suivant David Hume ; ou bien une méthode plus intérieure, plus souple, qui prolonge la réflexion sur l'intelligence de la science rationnelle par la psychologie concrète de Biran, et qui réalise ainsi un progrès décisif vers un spiritualisme de pure immanence.

C'est dans cette seconde voie que Rauh s'engage. Et rien n'est plus caractéristique peut-être de son génie propre que les positions qu'il prend à cette époque, d'une part dans sa thèse latine sur le *Rôle de la foi chez Spinoza* et, d'autre part, dans un article sur la philosophie de Pascal, qu'il a donné en 1892 aux *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, et qui a été très heureusement réimprimé par la *Revue de métaphysique et de morale* lors du III e Centenaire de Pascal (1923).

Spinoza est sans doute l'auteur de *l'Éthique*, qui traite des émotions et des passions suivant les mêmes procédés de démonstration que, dans Euclide, on voit appliquer aux propriétés des cercles ou des triangles ; mais c'est aussi, et c'est surtout aux yeux de Rauh, le sociologue du *Tractatus theologico-politicus*, qui établit la relativité du sacré, qui de là conclut que chaque homme peut être sauvé, peu importe la manière dont il se représente le salut, pourvu qu'il ait en lui l'esprit de paix, la volonté de justice, l'élan de charité.

Inversement, Pascal est l'apologiste attaché de la façon la plus ferme et la plus étroite au privilège de son Credo. Et, cependant, le secret des *Pensées*, Frédéric Rauh le surprendra dans le Discours sur *les passions de l'amour*. C'est là, en effet, que doit se dessiner, suivant ses propres expressions, « l'honnête homme, l'homme qui sait la vie et l'aime, l'ennemi de la philosophie abstraite, et qui cherchera bientôt le Dieu vivant, non *celui des savants et des philosophes* ».

Il suffit déjà de ces indications pour qu'apparaisse chez Rauh un des dons les plus singuliers, les plus rares, de la pensée, l'aptitude à écarter les interprétations traditionnelles et superficielles, à mettre en lumière le caractère le plus caché, mais aussi le plus durable et le plus efficace, d'une oeuvre.

Un lecteur de 1934 n'est-il pas étonné de trouver, dans un cours de 1906-1907 sur les questions de philosophie morale, cette page qui prend un air de prophétie ? « On s'est mépris sur l'a pensée de Nietzsche. Le surhomme, tel qu'il le conçoit, est bien moins un individu, isolé, à la façon des romantiques, qu'un chef féodal qui, tout en, la dépassant, vit de la vie du peuple : il prend contact avec un certain milieu social et l'exprime. Aux simples hommes desquels il se détache, il doit, comme rançon d'une supériorité conquise par la souffrance, le pain et le bonheur. »

Rauh n'est jamais personnellement absent de cette attention aux doctrines qui en approfondit le sens et, à travers les siècles, en renouvelle l'influence. Spinoza, est aux yeux de Rauh, un homme de foi, Pascal, un philosophe, comme s'ils avaient franchi, dépassé les limites qu'impliquaient chez l'un l'enveloppe du substantialisme, chez l'autre la préoccupation de l'orthodoxie. Et alors on les voit rapprochés par la générosité de leur inspiration, ou par celle de leur interprète, jusqu'à devenir tous deux plus chrétiens ou, si l'on préfère, plus évangéliques qu'ils ne l'ont prétendu.

Il me semble que par là nous sommes presque en possession de ce qui sera l'essentiel de la pensée et de la personnalité de Rauh, qui pourrait se formuler, puisqu'il faut ici des formules, comme un *positivisme de sentiment*, qui fait appel à l'intensité du foyer intérieur, afin de servir la cause d'une humanité réconciliée avec elle-même dans l'unité précise d'un point d'application pratique.

Voici maintenant ce qui va se produire et qui amènera Rauh à un empirisme, non pas seulement radical, mais formel, tel qu'il l'exprime dans la dernière ligne de sa communication d'Heidelberg. Le point d'application auquel je faisais allusion tout à

l'heure se déplace, non que la doctrine ait changé, non que la tendance profonde, l'aspiration première, se soit modifiée, mais parce que les circonstances cessent d'être les mêmes ou, plus exactement, parce que les circonstances ont permis de pénétrer plus avant dans la nature des âmes, qu'elles ont introduit des témoignages inattendus, des *tests*, pour le discernement des hommes et des idées. Rien n'est plus conforme aux exigences strictes d'une méthode qui se propose de constituer une morale en marche et en acte.

Le tournant décisif a été, vous le savez, marqué par la crise de l'affaire Dreyfus. La base est une question de fait, la plus élémentaire qui se puisse concevoir : est-il vrai ou est-il faux que le capitaine Dreyfus ait écrit le bordereau pour lequel il a été condamné ? À cette question, tout à fait simple, devait correspondre, dans un déchaînement de sottises et de passions qu'aujourd'hui ont peine à se figurer même ceux qui en ont été directement témoins, un maximum d'effet social et psychique.

J'étais alors à Rouen, comme Rauh était à Toulouse ; et je retrouve dans mes souvenirs une expérience tout à fait du même ordre que celle dont Rauh, à son tour, devait me livrer la confidence. Rouen était un centre d'études graphologiques. A un moment où l'on ne parlait de la condamnation de Dreyfus que pour une possibilité d'erreur judiciaire, sans entrevoir aucune répercussion d'ordre politique, un ingénieur de Rouen avec qui j'étais lié, très compétent en philosophie scientifique, était venu m'apporter un recueil de documents photographiques et d'expertises qui tendaient à démontrer l'innocence du capitaine Dreyfus. Mais, brusquement, lorsque le colonel Picquart eut découvert l'auteur véritable du bordereau, j'ai eu l'impression très nette que la question avait cessé d'avoir pour lui aucun intérêt, ou plus exactement, qu'elle lui inspirait une sorte de terreur sacrée. Par la raison qu'il était « bien pensant », il laissait tomber toute conversation qui aurait pu effleurer, même de loin, un sujet devenu brûlant. Je sais que des expériences analogues et avec des hommes dont il se croyait le plus près par la communauté d'inspiration et de sentiment, Rauh les a faites ; et il en a été profondément affecté. Si elles ne l'ont pas conduit à l'abandon de ses principes, elles ont apporté une lumière nouvelle sur la liaison de ces principes aux conséquences pratiques.

Rauh n'avait pas refusé son adhésion à ceux qui, dans les dernières années du XIXe siècle, s'étaient donné pour programme de travailler à la paix morale ; mais ici un malentendu devait surgir. Tandis qu'il avait voulu appuyer une morale sur la métaphysique, il s'aperçoit qu'ils se comportaient, eux, d'une manière toute différente. Ils

prolongeaient la morale en métaphysique, de telle sorte qu'à l'heure d'agir ils se dérobaient. Ils faisaient défaut comme si la hauteur de leurs aspirations spirituelles pouvait servir d'alibi, quand précisément il importait de soumettre leurs maximes de conduite à l'épreuve d'une action véritable.

Pas une ligne écrite par Rauh depuis ce moment qui ne porte la trace de cette expérience : la noblesse du style trompe sur la noblesse de l'être ; un homme est tout autre chose qu'un homme de lettres. La métaphysique de la transcendance abaisse les âmes si elle va leur inculquer, suivant le mot profond de Rauh, « la superstition matérialiste de l'éternité ».

Le moment où ceux que M. Benda devait appeler plus tard les *clerics* trahissent, c'est lorsqu'ils invoquent, en paroles faussement nobles, le privilège de leur cléricature pour demeurer inertes et neutres devant l'appel de leur conscience, lorsque, par une prétendue délicatesse qui n'est que le masque de leur timidité, ils ont méconnu, bafoué la grandeur du courage viril, courage que Rauh appelle *continu, quotidien*, et - suivant une expression qu'il déclare lui-même avoir empruntée à Péguy - *noléculaire*.

Or, ce courage-là, Rauh va le chercher, là où il est en effet, dans les milieux populaires, chez ces ouvriers, chez ces prolétaires, qui se sont révélés sincèrement humbles, qui ont fait preuve d'une foi assez efficace pour créer ses organes. Et cela ne signifie pas que Rauh ait jamais consenti à dresser un conformisme de gauche en face d'un conformisme de droite. Flaubert tenait la balance égale entre M. Homais et l'abbé Bournisien. Dans le très intéressant *Essai de biographie intellectuelle* que M. Junod a consacré à Frédéric Rauh, vous trouverez des extraits d'articles que Rauh, sous la signature « François Hardu », a publiés en 1900 dans le journal *L'Action, organe de l'Union des Socialistes du Midi*.

Là, son principal souci est de mettre les ouvriers toulousains en garde contre les formules aveugles d'un dogmatisme qui serait naïvement transféré des guerres de religion à la lutte de classes, toujours disposé à exclure, à maudire, sur la foi d'une psychologie toute faite, sommaire et livresque, l'hérétique ou le bourgeois qui n'est pas de la même paroisse ou de la même observance. Rauh insiste sur le danger que le socialiste, *sectaire dans le combat*, devienne *tyran au pouvoir*. Et voici des termes qui, dans l'Europe de 1934, ont la plus douloureuse et saisissante actualité : « Comment donc préparer le prolétariat à sa tâche future, sinon en l'habituant à se mouvoir au



milieu des réalités complexes ? Sera-t-il vraiment fort tant qu'il lui faudra, pour ne rien perdre de sa force, se raidir et s'isoler ? Un coup léger de la main fait plier le genou tendu et immobile. Le peuple doit-il être comme un pieu que l'on dé plante en cas d'attaque ? Encore une fois, voulons-nous préparer une république sociale ou une armée pour un dictateur ? »

Parler ainsi aux hommes avec *qui*, dès lors, il sympathisait de tout coeur, leur tenir le langage auquel ils s'attendaient le moins, une telle attitude est, peut-on dire, le propre de Rauh. Et il faudrait généraliser cette attitude pour rendre compte de sa position spéculative et morale à l'égard des doctrines contemporaines vers lesquelles il se sentait attiré avec plus de force.

Le pragmatisme commence par invoquer le hasard ; il finit par se rabattre, sur la tradition. Au contraire, essentiellement généreux et entièrement libre, Rauh aura pour originalité de savoir également mettre à profit toutes les analyses et résister à tous les mots d'ordre. Ici l'on ne dira plus rien d'exact si l'on sacrifie les nuances ; et pourtant la contrainte nous est imposée de nous borner à indiquer l'allure générale de la courbe.

Au point de départ, une critique de la dialectique conceptuelle que le prestige de Hegel avait remise en faveur. « Proudhon déduit la nature morale de la nature métaphysique de l'homme : la raison est l'essence de l'homme, donc les hommes sont égaux. C'est toujours la superstition de l'universel, du permanent. Pourquoi prendre pour objet ce qu'il y a d'identique entre les hommes ? » Mais cette critique ne nous sera utile que si nous nous laissons instruire par les défauts de l'adversaire, si nous mettons à profit les richesses que sa défaite nous livre.

Sur le terrain moral, les sophismes que Rauh démasque dans des discussions d'une finesse, d'une verve sans cesse renouvelées (et les leçons qu'ont publiées ses élèves sont pour son successeur un objet d'admiration et d'humilité tout à fait sincères) à quoi tiennent-ils, ces sophismes, sinon à ce que l'on a essayé de faire rentrer dans des cadres rigides, rapprochés le plus possible de la formule abstraite de la non-contradiction, des règles de conduite qui, non seulement peuvent être divergentes au sein d'une société donnée, mais dont les formules varient pour s'adapter aux variations incessantes des circonstances ? Or, si ces tentatives de déduction sont nécessairement condamnées à manquer le but qu'elles se proposent, il ne s'ensuit pas qu'elles aient été

stériles. À mesure que nous mettons en relief l'écart qui subsiste entre les prémisses du raisonnement moral et les conclusions que l'on prétendait y appuyer, nous découvrons l'effort d'invention intellectuelle par lequel on avait cru combler cet écart. Et c'est ici, nous semble-t-il, que se place la démarche capitale de la pensée de Rauh. Il va se tourner vers l'empirisme afin qu'il redresse le sens de cet effort et qu'il en fasse bénéficier sa propre doctrine.

L'empirisme s'est laissé contaminer par l'idéal a priori du rationalisme lorsqu'il s'est attardé à la recherche *d'un* élément absolu, et es même temps immédiat. Rauh avait reçu à l'École l'enseignement d'Émile Boutroux, et les horizons que le génie de Boutroux avait ouverts à la critique des sciences, il les voyait s'élargir et se préciser avec l'oeuvre de Pierre Duhem et d'Henri Poincaré, de Gaston Milhaud, d'Henri Bouasse, d'Édouard Le Roy. Ils faisaient justice du schéma emprunté à une interprétation trop simple du positivisme, et qui, dans la génération précédente, avait risqué de restreindre la signification des résultats si importants qui avaient été obtenus dans le domaine de la psychologie et de la sociologie.

Aux yeux de Rauh, il n'y a pas de connaissance théorique qui ne mette en jeu l'activité pratique de l'homme. L'imagination des possibles, que Leibniz prête à Dieu pour le choix du monde le meilleur, précède et conditionne chez le savant le jugement de vérité. Seulement, dans la science de la nature, le discernement des hypothèses est assuré par une expérience externe qui intervient pour parer à l'illusion séculaire de leur intelligibilité interne.

En ce *qui* concerne les questions morales, quel sera l'équivalent du critère expérimental ? C'est *ici* que Rauh insiste. Pour lui, l'attention passionnée à la diversité des théories et à la complexité des faits, d'autant plus soucieuse d'information historique qu'elle est mieux en garde contre le préjugé de l'histoire, plus attachée au moment actuel, et plus impatiente de l'avenir immédiat, cette attention est appelée à nourrir la liberté et l'imagination morale, mais *jusqu'à un certain moment*. Il y a un moment où cette liberté se heurte à un sentiment de *ne pas pouvoir ne pas*, qui est sans doute apparenté à l'impératif catégorique de Kant, qui, cependant, ne prendra conscience de son caractère formel que pour se repaître davantage de vérités partielles et mobiles, instantanées et fécondes. À la condition de traverser en observateur impartial et désintéressé les plans successifs d'une expérience hiérarchisée, l'homme pourra espérer d'atteindre à ce que Rauh appelle une *objectivité* interne.

Et il convient ici de lui rendre la parole. Je me borne à citer deux textes qui se suffisent parfaitement à eux-mêmes, tous deux tirés des *Études morales*. « L'affirmation de la supériorité d'une idée, d'une émotion ou d'une action, devient, selon nous, rationnelle, quand elle est maintenue par notre conscience comme *invincible* à la suite d'une enquête *impersonnelle*, et d'une exploration complète de notre imagination morale ». Et voici le second : « Qu'est-ce qu'un *sentiment normal* ? C'est la préférence qu'un homme constatera en lui pour un objet quand il aura fait son enquête rationnelle. Mais cette enquête lui suppose le pouvoir d'imaginer toutes les autres préférences possibles, et entre autres les sentiments anormaux. Le normal domine et comprend le pathologique. Au contraire, les sentiments anormaux ne permettent pas de comprendre le normal. Pourquoi puis-je déclarer ma parole supérieure à celle des voleurs et des prostituées ? Parce que je peux comprendre leur morale, tandis qu'ils ne peuvent pas comprendre la mienne. Stuart Mill n'a pas d'autre raison de dire que la morale d'un Socrate est supérieure à celle d'un pourceau satisfait, sinon que celui-ci n' imagine pas ce que peut être la morale de Socrate. »

Ce primat de l'imagination et du sentiment, que Rauh aimait à mettre en évidence pour différencier d'avec les conceptions voisines sa doctrine propre de la technique morale, peut-il être intégré à son tour dans une conception plus générale de l'expérience ? Rauh se le demandait dans une note qu'il ajoutait aux dernières lignes de sa dernière communication d'Heidelberg. Il réservait sa réponse, ayant eu toujours, dans ses écrits comme dans son enseignement, le rare courage de *ne pas hésiter à hésiter*, de refuser de se croire lié par son propre passé. Ce que nous pouvons dire du moins, c'est à quel point les expressions mêmes que Rauh avait données de son empirisme formel allaient au-devant du mouvement de philosophie spéculative qui s'est développé au cours du quart de siècle qui nous sépare de lui. Elle s'accorde admirablement avec l'évolution de la logique jusqu'au triomphe du nominalisme radical, avec la rupture décisive par Einstein et Minkowski des schémas séculaires de l'espace euclidien et du temps universel, avec, enfin, cette nécessité reconnue par la nouvelle mécanique de modifier les moyens traditionnels de coordination pour les adapter aux changements de format et de milieu.

À ces grands événements qui rejettent si loin de nous les tentatives dogmatiques dont il avait dénoncé le mirage, Rauh n'aurait pas manqué de se référer dans l'effort pour préciser et pour affiner les méthodes psychologiques et morales qui a été l'oeu-

vre de sa vie. Mais avons-nous le droit de nous substituer à lui, et dire vers quelles conclusions il se serait tourné ?

La science vraie et la religion vraie s'apparentent l'une à l'autre par leur besoin de vérité intérieure, qui s'oppose directement au conformisme. Par contre la morale ne peut se désintéresser de ses affinités sociales ; elle doit accepter le compromis politique comme une condition de son efficacité. Seulement, jusqu'à quel point ?

Dans l'article sur *l'Oeuvre philosophique de Rauh*, que vient de publier la *Revue de métaphysique*, M. Edgard Forti a fortement souligné l'importance du ch. VIII de *l'Expérience morale*, chapitre intitulé : *Science ou conscience, Intransigeance ou opportunisme* (deux mots que Rauh avait vus naître, l'un avec Henri Rochefort et l'autre avec Gambetta). « Il y a des cas, c'est celui de la France actuelle, où il semble que l'idéal doit consentir à abandonner quelque chose de sa pureté pour passer dans les faits. »

La *France actuelle* était celle de 1903 : or, à partir de ce moment, Rauh assistera au phénomène de ce qu'Andler appelait la *décomposition du marxisme*, accompagné dans notre pays par la *décomposition du dreyfusisme*. Et, pour démontrer l'acuité du problème, devenu de plus en plus pressant avec les années, je n'ai qu'à évoquer, dans cette salle des Actes qui est à deux pas de la Bibliothèque, les lettres de Lucien Herr, qu'Andler a publiées dans l'admirable biographie de son ami. « Un parti se compose d'hommes, et la majorité des hommes est médiocre, et conduite au parti auquel elle se range par des motifs médiocres, souvent bas et méprisables... Je t'ai dit que j'acceptais résolument la discipline qui fait abnégation de ses révoltes, de ses propres blessures, de ses souffrances, parce que mieux vaut une organisation que rien. »

La guerre devait mettre un terme aux divergences d'Andler et de Herr, en même temps qu'elle mettait à l'épreuve, rétrospectivement, et qu'elle justifiait, la manière dont Rauh avait situé lui-même ses idées sur la Patrie. Il note, dans les *Études morales*, que « Marx se réjouit de ce que la République s'est constituée en France, moins parce que cet événement a une importance sociale que parce qu'il y voit un acte de défense nationale ». Et plus loin je relève cette observation . « Les Français n'ont jamais été aussi forts qu'aux époques où ils eurent à soutenir des idées. »

À ces mêmes leçons, qui ont été professées en 1903-1904, nous pourrions emprunter la formule la plus exacte de l'espérance qui est née au lendemain de la guerre : « La synthèse se fait ainsi : d'une part, les idées internationales sanctionnent l'existen-

ce des nationalités ; d'autre part, l'internationalisme est la conquête successive des différentes nations. »

Avec quelle ardeur Rauh se serait associé à l'entreprise politique et juridique de traduire cette nouveauté dans les faits, en compensation aux souffrances et aux sacrifices que la guerre avait multipliés, nous le devinons ; et nous comprenons combien le spectacle lui eût été pénible de ce qui a suivi, la *décomposition du wilsonisme* sous l'influence initiale et calamiteuse des États-Unis eux-mêmes, *l'anarchie généralisée des partis de gauche* qui avaient eu la confiance de Rauh. La rupture de l'unité socialiste ne lui eût guère paru moins grosse de périls pour l'Europe que l'a été au XVI<sup>e</sup> siècle la ruine de l'unité chrétienne.

Jamais il n'aurait plus anxieusement et plus impérieusement recommandé *de tenir prête notre imagination morale pour l'action du moment* :

Honte à qui peut chanter pendant que Rome brûle !

Seulement il n'est pas aussi facile que l'histoire le prétend de discerner entre les incendiaires et les pompiers. La contradiction des paroles et des actes ne date pas d'hier. Il faudrait prouver que les moments ne peuvent pas revenir où, comme en juillet 1830, les pompiers ont poussé à l'incendie afin de se donner le droit de l'éteindre à leur profit, et être en garde aussi contre ceux qui, pour mieux préparer et prolonger l'incendie, se présentent au peuple sous le masque des pompiers.

L'honnête homme, qui est le héros de *L'expérience morale*, Rauh le définit soucieux de s'éprouver loyalement au contact des autres consciences. Il a contre soi, non pas des criminels avérés ou des sophistes pervers, mais ceux que Rauh appelait, dans une heure d'exaspération, les *imbéciles bien intentionnés*.

Et si le proverbe a raison qui veut que, depuis Adam, les imbéciles soient en majorité, la formule plaisante se tourne en réflexion douloureuse. Ce que les générations qui se succèdent attendent de celle qui vient, c'est qu'elle se montre capable de renverser cette proportion ; et pour cela il est nécessaire que les hommes de bonne volonté auxquels la paix a été promise ne se trompent pas sur eux-mêmes, qu'ils n'aillent pas confondre l'aspiration pacifique avec un simple réflexe de paresse ou de fatigue, qu'ils aient présente à l'esprit la table des valeurs que Rauh nous a léguée dans une de

ses dernières interventions à notre Société. Il nous disait à la séance du 26 mars 1908 : « Une doctrine morale ne vaut que si elle naît dans une conscience désintéressée, informée, détachée de toute théorie qui prétendrait déduire cette doctrine de considérations extramorales. Une doctrine morale ne vaut que si elle a été vérifiée dans et par l'action, au contact du milieu qu'elle concerne. Une doctrine morale ne veut que si elle vise le présent, j'entends si tous les faits de conscience, présents, passés et en germe, actions, souvenirs ou rêves, sont concentrés au foyer de la conscience actuelle, intégrés en elle, contrôlés par elle. Il va sans dire que la puissance de concentration varie selon les consciences, comme la portée de la vision selon les yeux. L'humanité, jusqu'à ce jour, a, au contraire, vécu pour l'éternité, le passé et l'avenir. Elle a été mystique ou idéologue - traditionaliste ou utopiste. »

Rauh refuse d'être mystique ou idéologue, traditionaliste ou utopiste ; il ne poursuit que des résultats d'apparence *modeste*, suivant une de ses expressions favorites. Il n'y avait d'ailleurs dans l'emploi de ce mot aucune nuance de découragement ou même de résignation. La modestie est la qualité positive, la vertu essentielle de l'action efficace, telle que Rauh l'a déterminée avec toute la vigueur de son intelligence et toute la générosité de son âme, s'usant et s'épuisant pour que nous apparaisse, même éloigné de nous, le jour où les hommes réaliseront enfin l'humanité.

Fin du tome II des Écrits philosophiques.

Voir la suite : tome III.