

Léon BRUNSCHVICG

Membre de l'Institut
(1869-1944)

**DE LA VRAIE ET DE
LA FAUSSE CONVERSION**

suivi de

LA QUERELLE DE L'ATHÉISME

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, Paris
Collection : PHILOSOPHIE DE LA MATIÈRE

Un document produit en version numérique conjointement
par Gemma Paquet et Jean-Marc Simonet, bénévoles.
Courriels: mgpauquet@videotron.ca et Jean-Marc_Simonet@ugac.ca.

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

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 conjointement par Gemma Paquet, bénévole, professeure à la retraite du Cégep de Chicoutimi, et Jean-Marc Simonet, bénévole, professeur des universités à la retraite, Université de Paris.

Correction : [Gemma Paquet](#)

Relecture et mise en page : [Jean-Marc Simonet](#)

Courriels: mgpaquet@videotron.ca et Jean-Marc_Simonet@uqac.ca.

À partir du livre de **Léon Brunschvicg** (1869-1944),
Philosophe français, Membre de l'Institut,

De la vraie et de la fausse conversion
suivi de **La querelle de l'athéisme**

Paris : Les Presses Universitaires de France, 1951, 265 p.

Collection : Philosophie de la Matière. Première édition : 1950.

Polices de caractères utilisées :
Pour le texte: Verdana, 12 points.
Pour les notes : Verdana, 10 points.

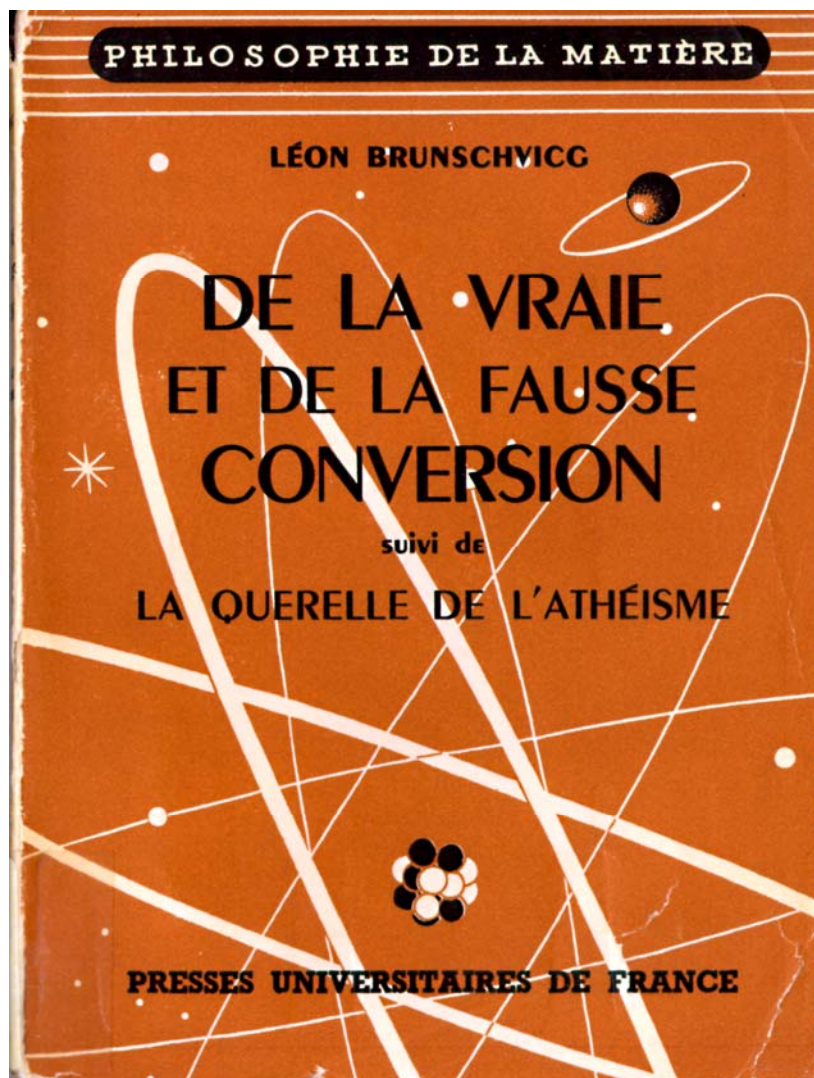
Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word
2008 pour Macintosh.

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

Édition numérique réalisée le 11 février 2009 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



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



De la vraie et de la fausse conversion
suivi de **La querelle de l'athéisme**

Paris : Les Presses Universitaires de France, 1951, 265 p.
Collection : Philosophie de la Matière. Première édition : 1950.

Table des matières

DE LA VRAIE ET DE LA FAUSSE CONVERSION

Chapitre I. Doxographie et philosophie

Chapitre II. Discours et vérité. Première partie

Chapitre III. Discours et vérité. Deuxième partie

Chapitre IV. Transcendance et religion. Première partie

Chapitre V. Transcendance et religion. Deuxième partie

LA QUERELLE DE L'ATHÉISME

[Table des matières](#)

DE LA VRAIE ET DE LA FAUSSE CONVERSION

NOTE : Les cinq chapitres de cet ouvrage correspondent aux articles parus dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* aux dates suivantes :

- I. juillet-septembre 1930, pp. 279-297 ;
- II. janvier-mars 1931, pp. 29-60 ;
- III. avril-juin 1931, pp. 187-235 ;
- IV. janvier-mars 1932 pp. 17-46 ;
- V. avril-juin 1932, pp. 153-198.

CHAPITRE PREMIER

DOXOGRAPHIE ET PHILOSOPHIE

En tête du premier numéro de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, Darlu, à qui Xavier Léon avait naturellement confié la charge de définir l'inspiration de son entreprise, écrivait : « Le sol de la société paraît près de se soulever sous l'action de forces aveugles et terribles. Au milieu de ces inquiétudes, entre le positivisme courant qui s'arrête aux faits, et le mysticisme qui conduit aux superstitions, la lumière de la raison est aussi faible, aussi vacillante que jamais ¹. »

Ces lignes avaient suscité la raillerie que l'on pouvait prévoir : comment, pour le redressement moral dont notre troisième République avait alors besoin, et qu'aussi bien, aujourd'hui même, ses dirigeants la condamnent à espérer encore, faire fond sur une lumière dont on commençait par avouer qu'il « est probablement impossible qu'elle éclaire le travail de la foule humaine » ?

Les choses, à les prendre du dehors, ne paraissent guère avoir changé depuis 1893. Le sol de l'Europe s'est, en effet, soulevé dans une convulsion qui a porté le drame au paroxysme, du point de vue d'une philosophie de la vie, attentive à l'avenir de l'animal humain. Mais, pour une philosophie de l'esprit, qui considère avant tout l'être spécifiquement raisonnable, le centre de l'intérêt est ailleurs, non dans le spectacle d'une humanité envisagée en extension, mais dans l'idée de l'homme en compréhension. Or, entre le spectacle et l'idée, jamais le contraste n'a été plus frappant qu'à l'heure actuelle. La complexité du savoir, croissant en même temps que la restriction du loisir pour la réflexion, fait qu'un Cantor ou un Einstein a sans doute moins de contemporains que jadis un Descartes ou un Newton. La médita-

¹ *Revue de Métaphysique*, janvier 1893, p. 4.

tion du petit nombre des contemporains est aussi douloureuse, dans le domaine de la spéculation pure, qu'a pu l'être, durant le cours de la théologie chrétienne, la méditation du petit nombre des élus. Il est nécessaire, pourtant, de nous rendre compte que le problème de la pitié sur la foule ne doit pas être abordé en premier lieu pour se résoudre dans un mouvement d'impatience qu'on dirait généreux. Avant de savoir quelle chance la raison a d'assurer le succès de ses propres normes, d'instaurer l'unité du monde humain dans la paix et dans la liberté, il convient de travailler à mettre en évidence le jugement droit et ferme qu'elle est en état de porter sur le caractère de son progrès intrinsèque.

À cet égard, il est à présumer que les trente premières années du XX^e siècle forment une époque favorable, puisqu'une rupture s'y est produite, qui promet d'être décisive, avec cet amalgame de scolastique et de romantisme qui, naguère encore, se décorait du nom de philosophie de la nature ou de philosophie de l'histoire. D'une part, des théories telles que celle des ensembles ou celles de la relativité ont dégagé, ce qu'aucune spéculation *a priori* n'avait le moyen de prévoir, le processus défini d'intelligence auquel répondent, dans la réalité des choses, les notions fondamentales de nombre, d'espace ou de temps. D'autre part, les travaux des ethnographes, en heureuse concordance avec les découvertes de la préhistoire et de la protohistoire, reliés aux recherches de la pathologie mentale et de la psychologie infantile, nous ont amenés à résoudre dans son exacte perspective la tradition du sens commun.

La connexion serait donc définitivement établie entre les deux voies que Descartes avait ouvertes, par le doute méthodique et par l'analyse, et où Spinoza s'était engagé tour à tour, par l'exégèse psycho-sociologique du *Tractatus theologico-politicus*, par le spiritualisme pur de l'*Éthique*. Et ainsi l'ambition serait permise de discerner, en toute lumière et en toute sécurité de conscience, le progrès d'une pensée véritable et ce qui reflète uniquement le legs illusoire du passé, prolongé dans chaque individu, non seulement par la renaissance de l'animalité, qui est inhérente à son point de départ, mais par l'empirisme suranné de nos systèmes d'éducation.

Dans quelle mesure, cependant, est-il légitime de dire que cette ambition est, dès maintenant, satisfaite réellement ? J'essaierai d'examiner cette question en utilisant quelques publications récentes, et particulièrement les remarques qu'on a bien voulu me présenter à propos du *Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*.

Je m'excuse d'abord de ne pas exprimer plus longuement ma reconnaissance envers les écrivains qui m'ont apporté le témoignage d'une attention tout à la fois si touchante et si précieuse. Il ne convient pas d'insister sur un sentiment personnel au seuil d'une étude où je m'efforce avant tout de me convaincre moi-même qu'il s'agit bien d'une marche effective à la vérité, non d'une plaidoirie pour ma vérité, c'est-à-dire pour quelque chose qui, en raison de son caractère subjectif, m'apparaîtrait immédiatement incapable de soutenir mon propre intérêt. De là, si je recours aux questions qui m'ont été posées, ce ne sera pas avec l'idée d'y répondre comme à des objections, mais parce qu'étant donnée la misère de notre terminologie philosophique, qui ne nous laisse, en général, disposer que d'un couple d'antithèses, *expérience* et *raison*, *réalisme* et *idéalisme*, *science* et *métaphysique*, là où nous nous heurtons à l'immense subtilité de l'univers intellectuel, nous devons avoir confronté de très près les diverses manières de parler pour avoir quelque chance de mettre dans leur juste relief notre manière exacte de penser. Le reproche que nous nous pardonnerions le plus malaisément de ne pas avoir su éviter, c'est de ne pas avoir déterminé notre position philosophique avec une netteté suffisante.

Or, il n'est pas du tout certain que nous ne nous y soyons pas exposé. « Malgré tout » (écrit M. Parodi, en faisant allusion aux bases de référence que j'ai multipliées à travers les trois ouvrages destinés à retracer, dans certains domaines, la courbe du progrès spirituel), « on éprouve une gêne, une incertitude, voire une déception lorsqu'on essaie de préciser et l'attitude véritable du penseur et ses conclusions dernières² ». Mon devoir sera donc de faire de mon mieux pour que cette gêne s'atténue ou disparaisse à la suite des présentes études. Mais déjà je demanderai à distinguer entre *déception* et *incertitude*. Il arrive que la déception se rapporte à la réaction du lecteur, qui ne coïncidait

² Revue de Métaphysique, 1928, p. 298 — et Du Positivisme à l'Idéalisme, II, Philosophies d'hier et d'aujourd'hui, 1930, p. 222.

pas avec l'intention de l'auteur, tandis que l'incertitude retombe tout entière à la charge de celui qui n'a pas su s'expliquer avec lui-même. Il me semblait, pourtant, que j'avais bien pris mes précautions, soulignant par le titre la délimitation de mon sujet, consacrant une *Introduction* à fixer l'axe de référence initiale, « beaucoup moins géographique qu'historique ³ ». Et, en effet, notre point de départ est celui-ci : plusieurs siècles avant qu'il fût question de christianisme, alors qu'il était impossible de prévoir le mouvement de régression qui, depuis les conquêtes d'Alexandre jusqu'à la sortie de la Renaissance, devait perpétuer en Europe le crédit des cultes asiatiques, Platon avait défini l'ascèse de raison pure qui est le caractère du philosophe, la conversion à la clarté intime de l'idée, en opposition radicale de rythme et de sens avec la foi qui se tourne vers les images des poètes, vers les mythes de la tradition populaire.

Il nous semblait qu'en suivant cette antithèse jusqu'au bout de sa signification intrinsèque, nous aurions la clé de la pensée occidentale à travers les vingt-cinq siècles de son évolution. Et si cette tentative pouvait nous valoir des reproches, il n'y en avait auquel nous nous fussions le moins attendu qu'à celui d'indécision.

« On croirait, écrit M. Roustan, que M. Brunschvicg s'est proposé de faire une hécatombe de nos préjugés non seulement historiques, mais encore moraux et religieux ⁴. » Et M. Parodi remarque : « Il y a dans cette haute doctrine une partie positive, l'affirmation du rôle et de la liberté de la conscience pure, mais c'est à la partie négative que M. Brunschvicg semble... tenir le plus. ⁵ » En fait, et pour autant que nous pouvons être exact témoin de nous-même, je n'ai attiré l'attention sur l'envers de ma pensée qu'afin d'en faire ressortir l'endroit. Mais, encore une fois, il s'agira uniquement ici de remonter à la cause du malentendu en essayant d'apercevoir comment des hommes d'une formation parallèle peuvent cependant se déterminer à eux-mêmes leurs centres réciproques d'attraction et de répulsion d'une manière si différente, si incompatible même, que le cliché positif de l'un correspond exactement au cliché négatif de l'autre. « À vrai dire (écrit M. Parodi pour expliquer la phrase que

³ *Le Progrès de la Conscience*, p. XIII.

⁴ *Revue Universitaire*, mai 1928, p. 434,

⁵ *Op. cit.*, p. 302 et p. 296,

nous venons de citer), on ne peut s'empêcher de trouver quelque arbitraire et quelque injustice dans la manière dont il distingue, parmi les penseurs occidentaux, ceux qui, selon lui, ont contribué aux progrès de la conscience, et ceux qui l'ont engagée sur de fausses voies : ceux qu'il range à sa droite et ceux qu'il rejette à sa gauche, les élus et les réprouvés. Il peut sembler que plusieurs qui, pour avoir reconnu avec une vigueur et une netteté entières la primauté et l'originalité créatrice de la pensée, ou par leur haut sentiment de la spiritualité, pouvaient paraître le plus près de lui, sont condamnés avec une sévérité extrême : il suffit qu'ils aient cru aussi à la puissance constructive et synthétique de cette même pensée, tels tous les grands idéalistes modernes, de Hegel à Hamelin. Et l'on n'est pas moins surpris, par contre, de le voir en quelque sorte adopter et vouloir attirer à lui d'autres penseurs, de génie puissant et profond, certes, mais dont la tendance plus ou moins anti-intellectualiste, l'inspiration mystique, ou la défiance pour la science semblaient à l'antipode de sa manière de penser : c'est qu'ils ont fortement condamné aussi toutes les ambitions synthétiques et systématiques de l'esprit humain. »

Je ne méconnaissais pas la portée de ces remarques ; je demande seulement si elles ne supposent pas résolu ce qui précisément fait question entre nous. En quoi aurais-je contesté la puissance constructive et synthétique « de l'esprit humain » simplement parce que je me suis vu dans l'obligation de douter que Hegel ou Hamelin en aient eu le moindre soupçon ? Ils ont cherché dans un jeu de concepts, sur le plan du discours par conséquent, ce qui ne pouvait se trouver que dans l'ordre de l'intelligence, par une combinaison de jugements. Les conclusions ne sauraient donc être opposées, puisque la divergence des systèmes fondamentaux de référence exclut toute comparaison.

En fait (et nous aurons de nouveau à dire pourquoi, puisque M. Parodi nous pose à nouveau la question), les essences logiques ne construisent rien que sur le papier ; ce sont de pures abstractions, des simili-matériaux, tandis que la capacité synthétique de l'analyse mathématique tient à ce que les équations de Descartes et de Newton, d'Einstein ou de Louis de Broglie, définissent l'armature d'un monde qui existe, d'une façon singulière et concrète, avec ses dimensions exactes et dans son ordre authentique de grandeur. Nous ne voyons pas comment aborder utilement le problème de la connaissance, sans avoir au préala-

ble décidé du terrain sur lequel portera l'effort de la réflexion : sera-ce l'univers de la réalité, celui que la science constitue ? ou l'univers du discours, auquel par destination la logique se borne ?

Une seconde partie de notre tâche sera de justifier la nécessité d'une détermination initiale par rapport à ces autres préjugés, dont a parlé M. Roustan, qui sont d'origine pédagogique ou confessionnelle. Être d'une religion, c'est, selon la remarque célèbre de Kant, une expression d'usage courant qui signifie simplement qu'on est d'une certaine Église, plus exactement d'une certaine paroisse, tant apparaît mouvante à travers les lieux et les temps la frontière des orthodoxies. Les religions ne peuvent pas prétendre à être la religion. Et c'est pourquoi, lorsque nous nous proposons de mettre en perspective la philosophie religieuse de l'Occident, nous devons naturellement prendre pour axe de coordination rationnelle la hiérarchie des degrés de connaissance que l'on rencontre chez Platon, que l'on retrouve chez Spinoza. Ainsi est explicitement prévenu le danger mortel d'une confusion entre les religions, issues de la *πίστις*, ou, comme dira saint Paul, de la *fides ex auditu*, et la religion au sommet de la *νόησις* : *veritas ex intellectu*.

Celles-là concernent surtout le sociologue, mais le philosophe s'intéresse à celle-ci. Et, en effet, ce qui caractérise les cultes importés en Europe depuis l'époque platonicienne, c'est le privilège, que chacun réclame pour soi, d'un Dieu « à nom propre », et qui nous connaît par notre nom propre, d'un Dieu fait, non seulement pour les habitants de notre petite planète, mais, parmi les hommes, pour un groupe restreint, sinon pour tel ou tel individu. Dans le *Magnificat* des *Cinq Grandes Odes*, Claudel s'est plu à sanctifier le scandale : « Soyez béni, mon Dieu, qui m'avez délivré des idoles. Et qui faites que je n'adore que Vous seul, et non point Isis et Osiris, ou la Justice, ou le Progrès, ou la Vérité, ou la Divinité, ou l'Humanité, ou les Lois de la Nature, ou l'Art, ou la Beauté... Je sais que vous n'êtes point le Dieu des morts, mais des vivants. Je n'honorerai point les fantômes et les poupées, ni Diane, ni le Devoir, ni la Liberté et le bœuf Apis ⁶. »

L'antithèse éclate admirablement du philosophe en tant que tel et des littérateurs ou théologiens. Le privilège qu'ils exigent

⁶ 3^e édit., 1913, pp. 85-87.

de Dieu pour qu'il se fasse connaître à titre de bouddhiste, par exemple, ou de juif, de catholique ou de protestant, il est impossible, aux yeux du philosophe, que Dieu l'accorde, dans la mesure précisément où il sera Dieu. Évidemment, il se détruirait lui-même, s'il souffrait de se subordonner aux conditions mesquines d'espace et de temps qui lui seraient prescrites par les limites confessionnelles d'une race, d'une tradition, d'un dogme. Les religions dévoilent réciproquement, par le simple effet de leur juxtaposition et de leur rivalité, qu'elles manquent toutes ensemble à leur idéal commun d'universalité. On consent donc à se laisser duper par le démon de la fantaisie, lorsqu'on veut, entre représentations qui portent également la marque d'une origine historique, d'une fabrique terrestre, choisir celles que l'on s'accordera le droit de mépriser comme idoles et celles que l'on s'imposera le devoir de vénérer comme sacrées. L'« unique nécessaire », c'est de ne pas laisser échapper le sens de la conversion véritable, c'est de pratiquer l'ascétisme du renoncement total à l'idolâtrie elle-même, de rompre, sans réserve et sans réplique, avec toutes les analogies physiques, mais aussi psychologiques et morales, qui condamneraient Dieu à demeurer le reflet d'une image humaine, l'ombre d'une ombre. Et, encore une fois, pour bien souligner qu'une telle idée de la conversion est éloignée, non seulement de toute intention hostile, mais même de tout regard immédiat, à l'adresse d'une quelconque des Églises d'aujourd'hui, nous rappellerons, comme thème conducteur de ces études, le passage de la *République* (VII, 518 A) où est mise en relief l'antithèse des deux crises, correspondant l'une à la *fausse* et l'autre à la *vraie* conversion ; *retour de la lumière à l'ombre, progrès de l'ombre à la lumière* : διττα καὶ πῶς διττὴν γίνονται πηγάξεις ἑμῶν, κτε φωτὸς εἰς σκότος μεθισταμένων καὶ κ σκότους εἰς φῶς.

Seulement, quand on nous aura concédé que la civilisation d'Occident réussit, par la considération du platonisme, à se constituer des systèmes de référence qui échappent à tout soupçon d'arbitraire rétrospectif, à tout reproche aussi d'ambiguïté ou d'indécision il ne semble pas que nous serions beaucoup plus avancé si le courage nous avait manqué pour aller jusqu'au bout de notre zèle iconoclaste, si nous avions laissé subsister un certain flottement à l'intérieur de nos lignes philosophiques, bref, pour dire le mot dans toute son horreur, si nous étions resté réellement éclectique malgré nous.

Or, voici ce que dit M. Déat, dans la conclusion de l'étude considérable qu'il a bien voulu consacrer au *Progrès de la Conscience* : « Cet humanisme, supérieur à tout positivisme, et d'ailleurs étranger aux formules de quelque système que ce soit, est au-dessus des polémiques et permet toutes les conciliations ⁷. » Et je suis le premier à partager la défiance que semblable attitude lui inspire : « Notre optimisme personnel, écrit avec raison M. Déat, ne saurait aller aussi loin que celui de M. Brunschvicg ». Sous une forme également aimable et discrète, M. Thibaudet nous exprime une inquiétude du même genre, au cours d'une page qui contient toute une philosophie de l'histoire de la philosophie et qu'il y aura pour nous intérêt à examiner de près dans l'espoir de couper court à tout malentendu sur le sens que nous attribuons à la pensée contemporaine.

« Parménide et Héraclite demeurent, pour les familles d'esprits, des chefs de file, des pères intellectuels, aussi pressants et aussi actuels que Pascal et Voltaire... Dans la philosophie stricte, un Renouvier et un Hamelin ont donné à l'éléatisme un timbre français original. Au contraire, le bergsonisme a relevé le naturisme ionien. Comme jadis entre molinistes et jansénistes, la Sorbonne s'efforce de concilier les deux tendances... » Sur quoi M. Thibaudet ajoute qu'il aurait, pour mon ouvrage, « préféré le plan de l'*Esquisse* de Renouvier, les grands partis de doctrines adverses et complémentaires ⁸ ».

J'avoue que j'ai de la peine à ne pas résister. Déjà, et M. Thibaudet en a exprimé le sentiment, la question n'est guère simple des rapports entre le monisme de Parménide et le phénoménisme de Renouvier ou la phénoménologie d'Hamelin. Mais, en tout cas, puisque j'entreprenais d'étudier la conscience humaine comme réalité de progrès, il m'était impossible de trouver dans l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, si fructueuse que la lecture m'en ait été jadis, autre chose qu'un parfait exemple de tous les défauts à éviter, soit pour le thème général de l'œuvre, soit pour le détail de l'exécution. Parmi les titres de la reconnaissance que je dois à mon maître Darlu, celui-ci n'est pas le moindre de m'avoir fait comprendre, dès le début, à quel point Renouvier, perverti par Victor Cousin, était demeuré fidèle à l'interprétation éclectique

⁷ *Revue Philosophique*, mars-avril 1928, p. 299,

⁸ *Nouvelle Revue Française*, 1^{er} juin 1927, pp. 799-800,

des doctrines auxquelles il demandait un appui contre l'éclectisme, L'auteur de l'*Esquisse* n'en était-il pas arrivé à présenter l'idéalisme mathématique de Spinoza comme une philosophie de la chose, le réalisme imaginatif de Berkeley comme une philosophie de l'idée, errant dans l'univers de ses propres fantômes entre le « panthéisme » prétendu de l'un et le soi-disant « solipsisme » de l'autre ? Et ne voit-on pas ces mêmes concepts de *panthéisme* et de *solipsisme*, créés de toutes pièces pour satisfaire au désir étrange d'une « classification systématique », s'interposer, aujourd'hui encore, chez quelques disciples attardés, pour leur interdire l'accès de la spéculation ultérieure ?

Renouvier est une victime qui a fait des victimes. Ceux qui ont pris intérêt à la *Revue de Métaphysique* dès la première année de sa fondation, se rappellent encore l'avalanche d'articles qui avaient alors pour objet les « sophismes » ou « paradoxes » de Zénon d'Élée. Nous qui avons voulu notre *Revue* orientée vers l'avenir, nous regardions, avec une surprise amusée, nos aînés revenir avec acharnement sur des difficultés dont le rationalisme classique, depuis plus de deux cents ans, avait fait définitivement justice. Pour qui a compris « l'analyse des modernes », les flèches, dont la cruauté illusoire a failli empoisonner la pensée française dans la seconde moitié du XIX^e siècle, ne pouvaient figurer qu'un jeu de salon.

La première précaution à prendre, quand on aborde le problème de la raison, c'est de ne pas faire de l'éléatisme une solution ; le point de départ devra être, au contraire, la rupture de cette solution apparente par l'argumentation « parricide » du *Parménide* platonicien. Dans la réalité de l'histoire, c'est *contre* l'éléatisme, et non *par* lui, que la philosophie rationaliste s'est développée, du jour où la dialectique a mis en évidence l'impossibilité de maintenir simultanément l'affirmation de l'Un en tant qu'être et de l'Un en tant qu'un. En dépit de l'adage, *ens et unum non convertuntur*. Il est manifeste, en effet, que le, type des « jugements de relation,⁹ » : l'Un est un, est orienté à l'inverse exactement du type des « jugements d'existence » : l'Un est. Les deux types de jugement, sous la forme d'absolu où Platon les considère, se détruisent, non pas par leur opposition réciproque seulement, mais aussi chacun pour soi : « L'Être, ajouté à l'Un, comme un prédicat qui lui serait extérieur et

⁹ Cf. *La Modalité du Jugement*, 1897, p. 45.

transcendant, introduit la dualité, par suite la contradiction, dans ce qui a pour définition essentielle d'être *un*, tandis que la relation de l'*Unité* à l'*Un* maintient l'affirmation de l'*Un* dans la sphère de l'implicite et de l'immanent, lui interdit comme une altération de son identité radicale avec soi-même toute manifestation au dehors, toute production de ce qui serait *autre* que le *même*, fût-ce la perception, la dénomination, la connaissance même. Conclusion qui se confirme par un système curieux d'équivalence entre la position de l'*Être* de l'*Un* et la négation de l'*Unité* de l'*Un*, entre la position de l'*Unité* de l'*Un* et la négation de l'*Être* de l'*Un*¹⁰. »

Quelle que soit la manière dont l'historien du *Parménide* envisagera la solution proprement platonicienne du problème, il suffira d'apercevoir que telle en a été la position, il y a presque vingt-cinq siècles, pour que le tableau de la pensée humaine soit replacé sur ses bases authentiques. Il ne saurait s'agir de ces variations superficielles sur le thème de l'*Un* et du *Multiple* auxquelles se réduisait l'ontologie pluraliste de Renouvier ou de William James. Bien plutôt, il importe de suivre, à l'intérieur même du rationalisme, les conséquences des difficultés que devait successivement mettre au jour la dualité des deux monismes : *monisme de l'être* et *monisme de l'un*. Or, ce qui nous a paru ressortir de l'enquête que nous avons menée, tout le long des ouvrages auxquels M. Thibaudet a bien voulu faire allusion, c'est que les difficultés ont été surmontées effectivement par la dissociation, toujours plus claire, plus précise et plus solide, entre les conditions requises pour une métaphysique de l'être, mais qui nécessairement lui manquent, dès son énoncé même, et les conditions qui apportent à une philosophie de l'un la certitude lumineuse du succès. Ce n'est pas assurément diminuer la valeur de l'intelligence que de l'inscrire dans la durée de l'histoire humaine.

De la sorte, les paradoxes que M. Parodi a signalés se résolvent sans peine. En ce qui concerne Hegel, comment aurions-nous pu consentir à laisser l'élan de conscience, qui est le ressort de la *Phénoménologie de l'Esprit*, se stéréotyper, par suite se déformer, dans la machinerie régulière, trop souvent verbale et illusoire, de l'*Encyclopédie* ? Et, de même, il s'explique comment nous avons eu le sentiment d'avoir rencontré notre inspiration

¹⁰ Le Progrès de la Conscience, p. 23.

clans la pensée de M. Bergson, et non dans l'œuvre d'Hamelin. Nous dirons en effet, que si, selon la perspective du néo-criticisme français, « l'histoire de la philosophie se fige, pour reprendre les expressions de M. Bréhier ¹¹, en un dialogue intemporel entre deux thèses. contradictoires et toujours renaissantes... le point de vue de Renouvier » ne nous paraît pas se soutenir mieux du côté d'Héraclite que du côté de Parménide.

Le monde bergsonien, M. Thibaudet y a insisté de la façon la plus heureuse, est, non pas *un monde qui coule*, mais *un monde qui dure*. En d'autres termes, au mouvement par quoi se caractérise, à nos yeux, la destinée de l'intellectualisme pour prévenir la confusion, qui est l'unique ressource de ses adversaires, entre l'image statique de la raison et le progrès effectif de la pensée, correspond l'effort, à partir du naturisme ionien et jusqu'à *l'Évolution créatrice*, pour résister à la menace du flux universel, pour trouver dans les ressources profondes du devenir cosmique de quoi lutter contre le vieillissement, même contre la mort.

L'histoire nous mène plus loin encore. Si l'on consulte les récentes interprétations de la littérature présocratique, on se convaincra que l'on tourne le dos à l'inspiration d'Héraclite quand on prétend la ramener au concept schématique du mobilisme. Le thème de l'écoulement perpétuel n'est ni le thème unique, ni même le thème primordial de l'héraclitéisme ¹². L'idée maîtresse, c'est l'harmonie naissant des contraires, c'est l'unité qui est invisible au vulgaire, dont le *logos* est l'instrument : « Le *logos*, c'est à la fois la pensée divine qui circule éternellement dans la nature, et la pensée humaine, mais en tant qu'elle participe à ce courant unique et éternel, et perd ainsi son individualité ¹³. »

L'apparence d'éclectisme qui a été malencontreusement prêtée au *Progrès de la Conscience*, nous serions donc tenté d'en rendre responsable la survivance d'une conception de l'histoire de la philosophie qui a pu être accréditée à la fin du XIX^e siècle, mais qui ne traduit, en fait, que le parti pris d'une dialectique verbale et d'un dogmatisme illusoire. Rien ne pouvait être plus loin de notre pensée qu'une opération de chirurgie, destinée à

¹¹ Histoire de la Philosophie, t. I, p. 27.

¹² Cf. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, t. I, p. 58.

¹³ Robin, *La Pensée grecque et les Origines de l'Esprit scientifique*, 1923, p. 91.

réunir du dehors les courants issus de Parménide et d'Héraclite, mais qui, sous un prétexte lénifiant et « conciliant », aurait commencé par les imaginer immuables à travers les âges de l'Occident. Telle que nous l'avons conçue, la recherche de la vérité irait en sens contraire ; elle consiste à se dégager d'abord de toute préoccupation d'antinomie factice, à suivre chacun des courants pour soi, dans l'évolution de son histoire, et à n'enregistrer la convergence que dans le cas où d'elle-même elle se produirait en effet.

Nous avons dit, d'une part, que l'interprétation authentique de l'intelligence humaine est aux antipodes d'un éléatisme pris dans la rigueur de son concept initial et par quoi la raison serait stupidement condamnée à la répétition monotone, à l'informe balbutiement, de l'« axiome éternel », — méprise sur la raison dont est sorti à son tour ce mépris de la raison qui est devenu un lieu commun de notre littérature. Or, si c'est un premier fait que l'impulsion a été donnée au progrès du rationalisme par la réflexion platonicienne quand elle a opposé, au sein même du monisme de Parménide, le réalisme de l'être et l'idéalisme de l'un, il y a un second fait qui lui est parallèle. Quand on considère les doctrines issues du Verbe héraclitéen on s'aperçoit que si elles ont, elles aussi posé sur son terrain véritable ce même problème de l'intelligence humaine, c'est qu'une lutte séculaire s'est engagée, à leur intérieur même, entre la spiritualité pure de la pensée et la matérialité des expressions théologiques ou métaphysiques qui, successivement, l'ont incarnée avec l'illusion de lui conférer une apparence d'être. Dans l'histoire de la philosophie occidentale, rien n'est significatif à cet égard, comme l'exégèse stoïcienne de la mythologie, particulièrement en ce qui concerne la fonction médiatrice d'Hermès dans son double personnage de Verbe intime et de Verbe proféré. Mais nous savons, par ailleurs, que le stoïcisme a servi simplement de véhicule à une tradition, figurée dès le VII^e siècle avant Jésus-Christ par des textes hiéroglyphiques, qui reproduisent, du reste, des documents plus anciens. L'étude des représentations cosmogoniques, liées elles-mêmes à l'élaboration d'une « Unité-Trinité : Phtah, Horus, Thot ¹⁴ », montre comment déjà « les théologiens distinguaient dans l'œuvre du Verbe la part de la pensée créatrice, qu'ils appellent *le cœur*, et celle de l'instrument de création, *la langue* : tout

¹⁴ Moret, *Le Verbe créateur, Les Mystères égyptiens*, 1913, p. 124.

Verbe est d'abord un concept du cœur : pour prendre corps et se réaliser, celui-ci a besoin de la parole ¹⁵ ».

Et si l'on reporte à l'œuvre de Philon, avec la connaissance de ses origines et la méditation de son, influence, on se convainc qu'en dépit de la tentation humaine, « trop humaine », des communautés religieuses pour se décerner un brevet d'originalité par rapport aux espèces concurrentes, c'est une même théologie qui s'est produite aux premiers siècles de notre ère, indifféremment gréco-égyptienne, gréco-juive ou gréco-chrétienne.

La dualité du *logos* traditionnel expliquera donc l'oscillation des doctrines entre deux limites extrêmes qui sont marquées, en ce qui regarde notre sujet, par les deux interprétations du Verbe que nous offrent l'idéalisme mathématique avec Malebranche, le réalisme sociologique avec de Bonald. Mais, si l'on veut sortir de l'impasse, il faut bien renoncer à la confusion systématique de la synthèse et trancher l'alternative. Ou bien, donc, on professera, comme l'a fait de Bonald à la suite des illuminés ¹⁶, le primat de la parole sur la pensée, en revenant à la littéralité sans équivoque et sans compromis de la révélation primitive ; ou bien, sans équivoque non plus et sans compromis, on ira jusqu'au bout de l'idée d'un Verbe qui doit être détaché de toute enveloppe charnelle et de toute expression particulière, puisqu'en toute évidence il se corromprait et se nierait s'il cessait d'être purement intérieur et purement spirituel. En s'orientant dans le second sens, on verra naître de l'histoire et se dégager avec elle ce que Renouvier n'a pu soupçonner : la notion toujours plus claire et plus distincte d'une raison qui est immanente à la durée et qui, hors de toute référence à un privilège de temps ou d'espace, prendra conscience de l'éternité de son principe grâce, précisément, au perpétuel renouvellement de son actualité dans le déploiement infini d'une conquête universelle.

Cette exigence de spiritualisme intégral où il n'était pas malaisé, pourtant, d'apercevoir la condition première d'une parfaite sincérité envers soi comme aussi la dernière chance de salut

¹⁵ *Ibid.*, p. 122.

¹⁶ Cf. Viatte, *Les Sources occultes du Romantisme, Illuminisme-Théosophie*, 1928, I, 283 ; II, 83, 132.

pour une humanité réconciliée du dedans avec elle-même, m'a valu d'être traité de haut par quelques précartésiens du XX^e siècle, partisans de ce qu'ils ont décidé, entre eux, d'appeler « métaphysique éternelle ». Notamment, M. Maritain, me plaint, avec une charité superbe, d'avoir rendu la philosophie qui pour moi, dit-il, est l'esprit même, « misérablement tributaire de la science et de son histoire ¹⁷ ».

Vue des hauteurs du monde intelligible où M. Maritain s'est cru, sans doute, transporté, une tentative d'avance restreinte aux seuls horizons de l'histoire humaine et de la science humaine apparaîtra en effet misérable. Elle est seulement de quelqu'un qui, sans se faire, je présume, d'illusion sur sa faiblesse, a osé néanmoins ce pari sur lui-même de ne payer tribut qu'à la vérité honnêtement, scrupuleusement, vérifiable. Dès lors, en face de l'ontologie qui nous est opposée d'un ton triomphal, il est difficile de ne pas évoquer les *Provinciales* de Pascal, et ce tableau des « docteurs graves » qui, en même temps qu'ils prononçaient la condamnation officielle du système héliocentrique, ne pouvaient s'empêcher de tourner sans arrêt avec la terre, le doigt levé sur le texte sacré où ils avaient trouvé la proclamation de son immobilité. Est-ce que cette cosmologie du XIII^e siècle, qu'on voudrait faire descendre d'une éternité infailible, ne se résout pas entièrement, à la lumière si étourdiment dédaignée de la réalité historique, dans les circonstances qui, expliquent la fortune des commentateurs d'Aristote à travers les diverses écoles du Moyen âge ? Le ciel, lieu des anges, siège après la mort des âmes bienheureuses, est sans doute une métaphore ; mais il faut aussi, car on ne fait pas au réalisme sa part, qu'il soit autre chose qu'une métaphore. Toute théologie issue du modèle néoplatonicien est nécessairement une topographie. Et, en effet, ce que saint Thomas ajoute à saint Bonaventure pour soutenir la matière du dogme, c'est l'infrastructure profane du monde surnaturel, c'est l'application aux essences angéliques des cadres astro-biologiques de la métaphysique péripatéticienne. De là des conséquences inéluctables : cette architecture de l'univers, grâce à laquelle on croyait voir, dans la majestueuse cathédrale thomiste, la continuité s'établir entre la théologie dite rationnelle et la théologie révélée, non seulement nous savons qu'elle est une pure fantasmagorie, mais nous pouvons dire quand et comment elle est sortie de la décadence « païenne ». Lorsque les hommes

¹⁷ *La Philosophie bergsonienne. Préface à la monde édition.*, 1930, p. LXXIV.

du Moyen âge levaient les yeux au ciel, ils ne doutaient pas que les sphères cristallines ne s'y trouvassent en réalité, non qu'ils les eussent jamais aperçues, ou même qu'ils aient jamais eu le moindre souci de chercher à les contempler. Mais une chose était vraie qui leur tenait lieu de vérité : Platon les avait décrites dans le récit du *Timée* qu'il avait lui-même présenté comme un jeu qui cependant, presque immédiatement après lui quand le déclin de l'hellénisme se prononça, fut pris grossièrement à la lettre. L'*artifice du mythe* a été transfiguré en *métaphysique éternelle* par une « double confusion », que M. Albert Rivaud a magistralement expliquée ¹⁸, « entre la figuration mathématique et le modèle mécanique, puis entre ce modèle et le Ciel lui-même. On arrive ainsi à attribuer l'existence concrète aux sphères cristallines, dont l'ensemble, ingénieusement machiné par Eudoxe et par Callippe, rend compte des mouvements célestes. Pendant près de deux millénaires, on a cru, sur la foi des astronomes grecs, que le Ciel est véritablement formé d'une série de sphères translucides emboîtées les unes dans les autres. »

Quel exemple sera décisif si ce n'est celui-là ? Nous parlons sans ironie, nous exprimons simplement l'évidence, lorsque nous disons de cette métaphysique qui, dans l'inconscience de l'orgueil, s'est rêvée « transcendante au temps », qu'elle est née avec le temps et qu'elle est morte dans le temps. La vision de l'univers qu'elle a projetée dans une éternité illusoire correspond à une époque de transition, sinon de décadence, par rapport à la marche de l'esprit. Elle n'a pu subsister légitimement que durant cette période préscientifique où, sous le nom usurpé de physique, la spéculation se bornait à revêtir d'une terminologie abstraite et en apparence seulement rationnelle le réalisme spontané qui, dans notre société civilisée, apparaît aux psychologues comme celui d'un enfant entre huit et onze ans, « Si Képler, Galilée, Newton (écrivait récemment M. Bertrand Russell ¹⁹) étaient morts en bas âge, le monde où nous vivons serait beaucoup moins différent qu'il n'est du monde du XVI^e siècle. »

Du jour où le monde est devenu vrai pour l'homme, la physique ne signifie plus cette discipline imaginaire à laquelle se référerait une métaphysique condamnée, par là même, à se mouvoir

¹⁸ Études platoniciennes . I. Le Système astronomique de Platon, *Revue d'Histoire de la Philosophie*, janvier-mars 1928, p. 26.

¹⁹ *Scientia*, juillet 1929, p. 26 de la traduction française.

dans le plan de l'irréel. Au lieu de superposer aux données de la perception un univers de simple discours, la science dessine l'univers de la réalité. Dès lors, la philosophie change de sens, elle aussi. Elle cesse d'être ce qu'elle était au Moyen âge et encore pendant la Renaissance, tradition de littérature profane ou de philologie sacrée ; elle est réflexion sur le savoir véritable, conscience des normes légitimes de vérité.

Dans les pages que nous avons eu déjà l'occasion de citer, M. Émile Bréhier marque l'heure où ce changement se définit pour lui-même, avec la publication à Leyde, en 1645, de la première Histoire générale de la Philosophie. L'auteur en est Georg Horn. « Ce qui l'intéresse, c'est moins l'analyse et la connaissance précise du contenu des doctrines que leur énumération et leur suite ; il a, à l'égard de l'histoire de la philosophie proprement dite, la position que l'histoire de l'Église a à l'égard de celle des dogmes ; et, pas plus qu'il n'existe à ce moment d'histoire des dogmes, il n'existe une histoire véritable de la philosophie... Ainsi, de toute l'érudition de la Renaissance, on ne recueille qu'un résultat, c'est la fragmentation de la pensée philosophique en une infinité de sectes ; ou bien l'on choisit une de ces sectes, et l'on est sectaire à son tour ; ou bien on les détruit l'une par l'autre, et l'on est sceptique. On ne pouvait échapper à cette fatalité qu'en dégagant entièrement la philosophie de la philologie ; ce fut l'œuvre des grands penseurs du XVII^e siècle ; dès 1645, Horn remarque avec beaucoup de raison que son siècle, avec Descartes et Hobbes, est le siècle des philosophes tandis que le précédent avait été celui des philologues ; ce que l'on veut maintenant, ce n'est plus restaurer une secte, ni substituer une secte nouvelle aux anciennes, c'est trouver, par delà les opinions des sectes, dans la nature même de l'esprit humain, les sources de la philosophie véritable ²⁰. »

Dans la conscience même de son histoire, la première moitié du XVII^e siècle est donc bien le moment décisif où les mots d'*expérience*, de *raison*, de *vérité* parviennent à la pleine lumière de leur signification, rouvrant la voie de la grande espérance.

²⁰ Histoire de la Philosophie, t. 1, pp. 14-15.

Après trois cents ans bientôt de civilisation, nous sera-t-il permis de dire que cette espérance a été justifiée ? Les philosophes d'aujourd'hui sont-ils aussi loin des « philosophes » qui ont été les maîtres de Descartes que les médecins d'aujourd'hui sont loin des médecins que Molière a rencontrés ? Le dialogue sans fin et sans issue, que le dogmatisme de Pancrace et le scepticisme de Marphurius avaient poursuivi depuis la décadence de l'Académie platonicienne, n'est-il plus qu'un cauchemar du passé ? Autrement dit, est-il possible que l'histoire de la philosophie tire d'elle-même, sans pétition dogmatique de principes, un jugement sur l'histoire comme la physique d'Einstein a réussi à écarter tout préjugé de référence extrinsèque pour laisser l'univers dicter lui-même le système des équations cosmiques ?

A priori, une réponse affirmative apparaîtra plus que téméraire. À chaque instant, fait remarquer justement M. Nabert, une « interférence... risque de se produire, sinon dans la pensée de l'auteur, du moins dans celle du lecteur, entre le point de vue de l'histoire pure et celui de l'analyse critique ²¹ ». « La méthode est assez dangereuse », dira de même M. Jean Prévost ²².

Sur quoi tout le monde serait aisément d'accord. Il s'agira seulement de savoir quelle est la portée de la réserve lorsqu'on considère, non plus l'abstraction de la formule, mais la pratique de son application. Peut-être n'exagère-t-on pas le péril parce qu'on imagine encore l'histoire de la philosophie comme une *doxographie*, du type politique ou théologique. Et il y a eu, certes, des époques où chacun avait à choisir librement sa secte, épicurienne ou stoïcienne — ici, l'atomisme et le vide ; là, le plein et la panmixie — comme il est loisible aujourd'hui de se faire royaliste ou socialiste, catholique ou protestant. Mais, si *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale* correspond à une intention tout au moins d'objectivité, c'est que l'entreprise s'en relie intimement aux enquêtes menées sur *Les Étapes de la Philosophie mathématique*, sur *L'Expérience humaine et la Causalité physique* ; c'est que l'histoire de la science, où elle cherche l'appui de ses conclusions, porte avec elle un critère interne de discernement.

²¹ *Revue de Métaphysique*, avril-juin 1928, p. 226.

²² *Europe*, 15 juin 1927, p. 279.

A nos yeux, donc, la méthode serait sans reproche, d'où il ne suit pas qu'elle soit sans difficulté. Lorsque nous disions, dans notre *Avant-Propos à l'Expérience humaine* (p. X), que « l'histoire apparaîtra libératrice pour autant qu'elle sera *intégrale* et *synoptique* », nous n'avons fait allusion à l'idéal de l'avenir qu'afin de mesurer la distance où nous en étions restés. En effet, comme M. Bréhier le remarque, « le philosophe est aujourd'hui logicien ou épistémologiste, philosophe des mathématiques ou philosophe de la religion, sans qu'il y ait correspondance bien nette et encore moins d'unité entre un point de vue et un autre. On oscille entre une culture générale qui est superficielle et une culture approfondie qui est étroite ²³ ». Le pire, assurément, serait qu'à force d'habileté dans le discours, et ne fût-ce que pour avoir eu de trop bons professeurs de rhétorique, des auteurs de talent réussissent à revêtir la généralité d'une apparence de profondeur. Et, sans doute, est-ce le cas de « quelques philosophes de nos jours », puisque M. Rivaud, dans une des pages les plus fines et les plus séduisantes de ses *Grands Courants de la Pensée antique*, va jusqu'à les rapprocher des sophistes du V^e siècle avant Jésus-Christ : « ils ne veulent pas être des spécialistes et, cependant, ils prétendent... parler de toutes les spécialités de façon plus pertinente que ceux qui les pratiquent ²⁴ ».

À quoi bon, cependant, insister sur la difficulté si ce n'est pour qu'on la surmonte ? Il y avait un risque à courir ; nous avons seulement à dire pourquoi il valait la peine d'être couru, sur quels points essentiels, grâce à quels scrupules de méthode, il est permis d'envisager que l'histoire de la philosophie ne soit pas uniquement un exercice de philologie rétrospective, une revue de croyances mortes, un musée de controverses fantaisistes, que bien plutôt, elle s'apparente à l'histoire de la science et s'offre, au même titre qu'elle, comme une histoire de la vérité.

[*Table des matières*](#)

²³ Histoire de la Philosophie, t. 1, p. 31.

²⁴ 1929, p. 68,

CHAPITRE II

DISCOURS ET VÉRITÉ

Première partie

Nous nous sommes efforcé d'établir cette thèse que les philosophes n'ont pas encore pris conscience de leur propre problème tant qu'ils imaginent une philosophie transcendante à son histoire. Il reste à décider quelle est la nature de cette histoire.

Demeure-t-elle nécessairement, comme l'histoire des religions, une source d'opinions particulières liées à la grandeur ou à la décadence de tel ou tel groupe social ? Ou a-t-on le droit de dire qu'elle correspond, comme l'histoire des sciences, à un discernement progressif du faux et du vrai ?

Une semblable question n'est pas de celles qu'il est possible de trancher, *a priori*, par la dialectique des mots ; ce qu'elle met en cause, c'est la distinction entre le langage, qui n'a que l'apparence de la pensée philosophique, et cette pensée elle-même dans sa réalité intrinsèque, entre le *verbe-discours* et le *verbe-vérité*. On sait comment un De Bonald les confondait systématiquement, quitte à s'indigner lorsqu'il voyait un de ses contemporains, Charles Loyson, ramener l'ensemble imposant de ses spéculations au simple primat du *verbe-calembour*²⁵ :

Car le mot, c'est le verbe, et le Verbe, c'est Dieu.

En fait, à considérer le développement de notre espèce, analogue sur ce point à celui de l'individu, les mots d'*expérience*, de *raison*, de *vérité* même, ont été employés bien avant le moment où la réflexion a pu être en état de dégager les conditions de vérité auxquelles doivent satisfaire expérience et raison. Deux stades d'évolution se succèdent ainsi dans la philosophie. D'où il ne

²⁵ Cf. *Le Progrès de la Conscience*, t. II, p. 523.

résultera pourtant pas qu'ils s'excluent chez les philosophes : nul cerveau humain n'est à l'abri d'un arrêt de développement ou d'un retour d'âge ; et c'est pourquoi, ainsi que nous le rappelions dans l'article précédent, il a dû sembler téméraire de prétendre définir en toute impartialité, à travers les équivoques et les complaisances d'une terminologie commune, les rapports exacts des valeurs intellectuelles.

Cette apparence de témérité se dissoudra-t-elle si nous entrons dans le détail des interprétations historiques, en insistant minutieusement, lourdement au besoin, sur la diversité des systèmes initiaux de référence qui commandent, selon les historiens, l'interprétation des doctrines, mais entre lesquels une connaissance plus approfondie et plus critique de l'histoire permet une décision objective ?

En ce qui concerne l'expérience, nous prendrons comme point de départ le cas classique de Roger Bacon ; et, bien entendu, nous l'étudierons en nous gardant de le trancher suivant notre fantaisie. Pour Roger Bacon, « la plus parfaite des sciences », écrit M. Gilson, est « la science expérimentale (*scientia experimentalis*) dont le nom apparaît pour la première fois dans l'histoire de la pensée humaine sous la plume de Roger Bacon »... Et M. Gilson ajoute : « Si l'on songe aux conditions misérables dans lesquelles il a vécu, aux difficultés sans nombre, et dont il se plaint sans cesse, qui l'ont empêché non seulement de faire des expériences, mais même d'écrire, on restera étonné devant le génie malheureux qui, seul au XIII^e siècle, et peut-être même jusqu'à nos jours, a osé concevoir une scolastique entièrement neuve, libérée de l'influence d'Aristote, et uniquement justiciable de l'expérience et de la raison²⁶ ». Et, cependant, si le terme de génie malheureux demeure exact et touchant, il faut avouer que l'étonnement diminue beaucoup, une fois réintroduite dans la perspective de la doctrine la distinction nécessaire entre les deux plans du *verbe-langage* et du *verbe-intelligence*. Nous parlons encore comme Roger Bacon ; nous n'en concluons pas qu'il ait jamais pensé comme nous.

²⁶ *La Philosophie du Moyen Âge*, t. II, 1922, pp. 59-61.

Les distances se rétablissent, dès que l'on remarque avec M. Émile Bréhier, comme « le mot *experimentum* est intimement lié, pour un homme du XIII^e siècle, à des idées qu'il ne nous suggère plus. L'*expert*, chez Bacon, est essentiellement celui qui sait dégager et utiliser des forces occultes qui sont inconnues au reste des hommes ; c'est l'alchimiste qui crée l'élixir de vie et la pierre philosophale ; c'est l'astrologue qui connaît les pouvoirs des astres ; c'est le magicien qui connaît les formules qui dominent la volonté des hommes... Lorsque Bacon parle de la science expérimentale, il songe donc à une science secrète et traditionnelle, consistant dans l'investigation des forces occultes et dans la domination que leur connaissance assure à l'expert. L'univers de ces *experts*, c'est essentiellement l'univers tel que Plotin le décrivait, un ensemble de forces qui s'entrecroisent, fascination, paroles magiques, forces émanées des astres et auxquelles on est soumis sans le savoir... Il accueille avec une incroyable crédulité (la *credulitas* est pour lui la première vertu de l'expert) les racontars de Pline l'Ancien sur le diamant attaqué par le sang de bouc (*Pline*, 20, 1 ; 37, 15), sur l'emploi des glandes de castor en médecine (*Pline*, 32, 13) et tant d'autres faits controuvés qu'il emprunte à l'expérience des rustres et des vieilles femmes ²⁷. »

L'histoire prête tellement à cette confusion perpétuelle des idées par les mots que la même controverse, due exactement à la même amphibologie, s'est reproduite à propos du second Bacon ; là encore, nous emprunterons à M. Bréhier le plus précieux des avertissements : « Bacon se rattache à cette tradition de la science expérimentale de la nature qui, depuis Aristote, a toujours vécu d'une manière plus ou moins apparente en Occident, et que nous avons rencontrée au Moyen âge chez Roger Bacon... L'*Instauratio Magna* n'est donc pas dans la ligne des mathématiques, ni de la physique mathématique, dont les progrès caractérisent le XVII^e siècle. Elle consiste, abandonnant les sciences d'argumentation, à organiser raisonnablement cet ensemble confus d'assertions sur la nature, de procédés opératoires, de techniques pratiques, qui constituent les sciences expérimentales » (*ibid.*, t. II, pp. 25-26).

Vaine querelle d'érudition rétrospective, dira-t-on, plutôt à Dieu ! Mais c'est précisément une des leçons les plus inattendues de l'histoire, et des plus utiles à méditer, qu'un mauvais exemple

²⁷ Histoire de la Philosophie, t. I, pp. 697-698,

est rarement perdu. L'illuminisme de Roger Bacon, qui est la clé de son positivisme apparent ²⁸, n'est pas restreint au domaine profane. « À l'expérience de la nature ainsi comprise (écrit M. Bréhier immédiatement après les lignes que nous avons eu l'occasion de citer) correspond l'expérience intérieure en matière de choses spirituelles, les illuminations reçues par les patriarches et les prophètes ; elle aussi, à son plus haut degré, elle est tout à fait secrète : au-dessus des vertus, des dons du Saint-Esprit et de la paix du Seigneur, il y a « *les ravissements et leurs diverses espèces, qui, chacune à sa manière, font voir bien des choses qu'il n'est pas permis à l'homme de dire* ». Celui qui détient ces secrets spirituels possède d'ailleurs par là même les sciences humaines » (t. I, p. 698.)

Cette tradition d'enthousiasme, on sait avec quelle force elle s'est maintenue depuis le Moyen âge. Le romantisme du XVIII^e siècle a propagé la « sorte de folie » qui consiste, disait Kant, « à vouloir *percevoir* en soi des influences célestes ²⁹ ». Et, de nos jours, toute une école d'apologétique religieuse s'est fondée sur l'emploi ambigu et fallacieux du terme d'*expérience*, qui désignerait tout à la fois le hasard de l'*experientia vaga* et la rigueur méthodique de l'*experimentum*. Au premier abord, on pourrait dire qu'il y a là, seulement une particularité fâcheuse d'une langue comme la langue française : « Le savant fait des expériences ; par elles il dégage, du donné brut, des réalités dites objectives. Le mystique fait des expériences ; cela signifie qu'il a conscience de passer par certains états d'âme subjectifs. La langue anglaise et la langue allemande distinguent ces deux genres d'expériences par les mots : *to experience, to experiment ; Erlebnis, Erfahrung*. L'*expérience*, au sens anglais du mot, le fait d'avoir conscience de passer par tels ou tels états, a, sans doute, une réalité objective, en ce sens que tout le monde reconnaîtra que le sujet a eu conscience de passer par tels ou tels états, mais non en ce sens que ces états sont objectivement véritables, c'est-à-dire que l'idée que le sujet se fait de leur signification ou de leur cause est nécessairement juste. Une expérience au sens du mot anglais, à savoir la conscience d'éprouver

²⁸ Sur l'union de la mystique et de la physique, et sur ses sources traditionnelles, chez les « vieux maîtres anglais » et aussi chez les Arabes, voir Carton, *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, 1924, en particulier p. 311.

²⁹ La Religion dans les Limites de la simple Raison, trad. Tremesaygues, 1913, P. 211.

tel sentiment en rapportant ce sentiment à tel objet, est un fait brut, dont les éléments n'acquerront un rapport à la vérité que quand ils auront été soumis à une analyse critique appropriée ³⁰. »

Malheureusement il est trop manifeste que l'usage de la langue anglaise n'a pas suffi à prévenir James, et à l'arrêter sur la pente d'une confusion qui se révèle irrémédiable, comme l'a montré M. Reverdin ³¹, dans sa doctrine de l'expérience. Le pragmatisme, en dissolvant la notion de vérité, si péniblement acquise à travers trois siècles de scrupule expérimental, abaisse le savoir scientifique au niveau d'une technique utilitaire avec laquelle se retrouvera naturellement de plain-pied le « supra-naturalisme grossier » des pratiques occultes ou des croyances métapsychiques. Nous n'avons pas à rappeler comme la vague de crédulité a, depuis le commencement de notre siècle, traversé l'Océan, et sans avoir la cruauté d'insister en citant des noms propres, nous pouvons conclure que la seule considération de l'histoire, si c'est une histoire des idées et non pas seulement des mots, ramène à un stade d'imprécision, qui la rend nécessairement irréaliste, la notion d'expérience religieuse telle que l'a mise en œuvre l'apologétique de James.

Ce n'est pas tout encore, et la démonstration s'achèvera si à cette notion rudimentaire et décevante on oppose ce qu'on pourrait appeler l'expérience religieuse de Pascal. Tout le problème des *Pensées*, nous avons essayé de le prouver ailleurs ³², est de distinguer ce que James embrouille à plaisir : la « fantaisie » qui vient en nous d'en bas et le sentiment qui nous arrive d'en haut. Par suite, il s'agira de pratiquer, pour le discernement des apparences suspectes et des réalités authentiques dans le domaine surnaturel, les mêmes vertus d'intelligence que l'humanité a su acquérir sur le terrain des recherches proprement physiques. La doctrine des prophéties et des miracles, chez Pascal, procède d'un souci d'« expérience raffinée » qui appartient à l'ère de la science et de la réflexion, tandis que le pragmatisme marque une régression systématique et délibérée vers la spontanéité crédule du Moyen âge ; qu'aura pu enseigner James à nos contemporains, sinon la volupté candide d'être mystifié ?

³⁰ Émile Boutroux, *La Vérité et la Vie*, apud *Morale et Religion*, 1925, p. 17.

³¹ *La Notion d'Expérience d'après William James*, Genève, 1913.

³² *Le Génie de Pascal*, 1924, p. 136,

Conclusion paradoxale en un sens : l'histoire, sous la forme on nous l'envisageons ici, aboutirait, non pas seulement à la séparation des valeurs internes, mais au renversement des apparences chronologiques. Cependant le paradoxe pourrait signifier seulement que l'histoire à laquelle nous avons affaire n'est pas celle qui se maintient à la superficie du temps comme la géographie demeurerait à la surface du sol tant qu'elle ne s'appuyait pas à la géologie. Le siècle où un homme exerce, son cerveau n'a pas de rapport direct et nécessaire à l'état de son développement intellectuel ; l'âge d'un esprit est marqué, en réalité, par la date où a jadis affleuré la couche idéologique dont cet esprit procède, d'où résulte que la mentalité d'un James apparaîtra, de très loin, antérieure à celle d'un Pascal dans l'évolution même de la croyance à un monde transcendant et surnaturel. Entre une apologétique qui travaille sérieusement afin de conférer au privilège d'une foi l'objectivité d'une expérience scientifique et une apologétique qui commence par laisser la science tomber au plan de la subjectivité religieuse, il y a une opposition radicale derrière laquelle la critique historique découvrira l'ordre irréversible des âges intellectuels.

L'éclaircissement de ce *quiproquo* fondamental qui a si curieusement traversé les siècles au sujet de la notion d'expérience, doit nous servir d'introduction pour aborder celui qui s'est produit sur le terrain de la raison, infiniment plus complexe parce qu'il descend beaucoup plus bas dans les racines de notre structure mentale et que la raison, ou seulement son apparence, a joui d'un tout autre prestige dans le passé théologique et philosophique de l'humanité. En particulier, la contre-révolution romantique, qui ramène la querelle des universaux, qui a provoqué ensuite, avec l'*Encyclique*, trop littéralement obéie, du pape Léon XIII, la renaissance de l'ontologie médiévale, devait avoir pour effet de maintenir côte à côte, dans l'esprit du XIX^e et du XX^e siècle, comme si elles étaient susceptibles de se confronter effectivement, deux notions du rationalisme qui sont, non seulement contradictoires, mais, l'une par rapport à l'autre, anachroniques. D'une part, un rationalisme d'*avant* la science, disposant, pour dépasser la représentation sensible, de l'unique ressource de l'abstraction, contraint, par suite, d'aboutir, sur le plan du discours, à un système de déduction logique suivant l'ordre décroissant d'une hiérarchie conceptuelle.

D'autre part, un rationalisme d'*après* la science, auquel on ne peut avoir accès que si l'on a tout d'abord éliminé le préjugé de l'idée générale ; car il a pour caractéristique de s'attacher à la singularité d'un univers qu'il atteint, plutôt encore qu'il constitue, dans sa vérité concrète, par une composition progressive de rapports proprement intellectuels, c'est-à-dire d'équations.

Si nous avons le malheur de laisser interférer les deux notions, nous ne saurons plus ce que nous voulons dire quand nous parlons de raison ou de réalité. Les termes d'*abstrait* et de *concret* ne cesseront d'échanger leurs significations propres et leurs oppositions mutuelles, créant un enchevêtrement inextricable des valeurs auxquelles est suspendu l'effort de la réflexion. Pour un réalisme métaphysique, à l'âge intellectuel d'Aristote que les études magistrales de M. Piaget permettent de fixer, en connexion avec notre civilisation actuelle, entre huit et onze ans, le concret consiste dans les apparences immédiates de la perception, *bleu, rouge, vert*, etc., sur lesquelles la raison s'exerce pour en tirer l'abstraction de la couleur en général ; mais une science véritable n'a que faire de la couleur en général : son objet, en face des données sensibles, c'est ce dont ces données sont détachées et ce qui les conditionne. L'intelligence s'atteste à elle-même son amplitude universelle et sa pure spiritualité lorsqu'elle parvient à déterminer l'ensemble des rayonnements cosmiques, par rapport à quoi la bande directement accessible à nos sens apparaît en effet comme une abstraction et qui, en lui-même, défie tout essai de réalisation imaginative.

Les hommes, et les philosophes en particulier, ne répondront donc à leur définition d'*animaux raisonnables* que dans la mesure où ils auront opéré le passage d'un rationalisme à l'autre, avec la pleine conscience de ce qu'implique ce passage, c'est-à-dire le renversement, *non pas de la solution seulement, mais de la position*, de l'alternative entre l'abstrait et le concret. Ou le réel, c'est la chose perçue, et la raison porte sur l'universel, par conséquent sur l'abstrait. Ou la chose perçue est un simple fragment, abstrait d'un univers qui est, lui, l'œuvre concrète de la raison. L'universel concret à quoi s'est attardé l'éclectisme hégélien n'est qu'un expédient verbal, éminemment favorable aux commodités de l'enseignement, mortel au progrès de la réflexion philosophique.

Et nous n'avons pas besoin d'indiquer à l'avance quel intérêt ce redressement de l'alternative fondamentale aura pour éclairer, dans sa signification véritable, le problème de la conversion religieuse. D'un point de vue conformiste où, comme aimait à répéter Pascal, « la Sagesse nous renvoie à l'enfance », le « Dieu des philosophes » sera (suivant l'expression dont se servait tout récemment encore M. Chaix-Ruy dans son ouvrage sur le Jansénisme : *Pascal et Port-Royal*³³) l'« abstraction vide de sens que Jésus-Christ n'a pas connue ». Mais qui ne voit que les philosophes, à leur tour, seraient mal satisfaits d'eux-mêmes s'ils se relâchaient de leur effort pour « se raidir contre » la fidélité au préjugé d'une tradition, qu'ils seraient bien plutôt disposés à déceler un jeu d'abstraction nécessairement illusoire, d'analogie constamment trompeuse, dans la paternité d'un être surnaturel, figuré sur un livre de prières ou au porche des cathédrales, comme dans la hiérarchie des puissances destinées à peupler un royaume céleste qui, trop visiblement, emprunte aux monarchies d'ici-bas les éléments principaux de sa constitution ?

Telle est la portée du débat où il faut bien s'engager si on a l'espérance de soustraire la philosophie de notre temps à l'incohérence d'une terminologie, perpétuellement contradictoire avec soi. Et cela expliquera l'insistance avec laquelle nous avons eu recours à la méditation de nos « antipodes » spirituels ; cela l'excusera même si on nous reconnaît le droit, au moment où la discussion se fait, au moins en apparence, le plus vive et le plus pressante, d'évoquer l'image attirante et calme de ces divinités bouddhiques qui n'ont qu'un geste, pour l'argumentation et pour la charité. Du point de vue de la philosophie, où le progrès de la religion ne peut pas s'isoler du progrès de la raison humaine, puisqu'ils se définissent tous deux par un même effort de conversion, orienté du passé vers l'avenir, de la pluralité des communautés qui se proclament également universalistes et qui, cependant, demeurent séparées par leurs frontières terrestres, vers l'unité d'une communion exactement universelle, nous n'apercevons qu'un moyen d'« ôter les obstacles » à la séparation, et ce n'est assurément pas « de plier la machine » ; c'est, comme Pascal nous en a donné l'exemple, d'aller jusqu'au bout et de notre pensée et de l'expression de notre pensée. Répondre à moitié, ce n'est pas répondre. Au surplus, on nous reprendra, si nous manquons à la rigueur ou à la précision.

³³ 1930, p. 43.

M. Forest, à la fin de l'article qu'il a bien voulu consacrer au chapitre du *Progrès de la Conscience* sur le *Moment historique de Montaigne*, a fait une remarque tout à fait importante pour orienter notre étude : « Le propre de l'humanisme moderne consiste peut-être en ce que l'attention est portée, non pas sur l'objet qui est le plus noble en soi, mais sur celui qui nous est le mieux connu. » Tout autre est le point de vue de saint Thomas : *Minima cognitio quæ de Deo haberi potest superat omnem cognitionem quæ de creatura habetur. Nobilitas enim scientiæ ex nobilitate sciti dependet, ut patet in principio I de Anima*³⁴.

Le principe d'Aristote a passé, sous l'influence de la mysticité orientale qui domine notre Moyen âge, du plan profane à l'ordre du sacré ; il est devenu un aphorisme de dévotion amoureuse. Mais, ramené à son origine, il ne fait qu'exprimer l'illusion inhérente à l'instinct réaliste. Quiconque n'est pas parvenu au niveau de conscience où l'acte de connaissance est examiné pour lui-même, imagine spontanément que les choses que nous connaissons, avant d'être connues, sont déjà données ; il attribue donc au monde, par delà l'intuition que nous en avons effectivement, toutes les déterminations qui constituent cette intuition — imagination naturelle et absurde cependant, que le dogmatisme traduit, avec une trop manifeste exactitude, lorsqu'il définit la sensation par *l'acte commun du sentant et du senti*, tout comme s'il était en notre pouvoir d'être à la fois des deux côtés de la barricade, là où nous sommes et là où nous ne sommes pas. Ainsi que M. Wallon le fait excellemment remarquer dans une conférence dont le titre est déjà significatif : *De l'image au réel, dans la pensée de l'enfant*, « le sensualisme s'accorde, sans le savoir, des distinctions qui ne sont pas primitives, mais acquises. Croyant pouvoir tirer l'univers des seules sensations, il ne s'aperçoit pas qu'il commence par les doubler de la réalité qu'il prétend en faire sortir³⁵. »

Cette inconscience de soi, qui est à la base de la thèse réaliste, a été mise en relief, d'une façon assez inattendue, lorsqu'on s'est avisé, pour vulgariser la théorie de la relativité restreinte,

³⁴ Montaigne humaniste et théologien, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1929, p. 72, avec renvoi au *De Veritate*, qu. 10, art. 7, ad 3.

³⁵ *Revue Philosophique*, mai-juin 1930, p. 447.

de recourir à l'exemple d'un chef de gare et d'un chef de train. Ceux qui avaient proposé d'illustrer ainsi la théorie voulaient faire comprendre que l'observateur devait choisir, *lui et son horloge*, ou de voyager dans le train, ou de rester sur le quai. Le passage d'un système de référence à l'autre ne pouvait pas s'opérer visuellement, au moyen de la représentation spatiale sur laquelle la métaphysique traditionnelle s'appuyait, mais uniquement dans l'intelligence du physicien, grâce à des formules analytiques de transformation. Or cet essai d'explication a évoqué immédiatement, dans l'esprit de ceux auxquels il a été présenté, l'imagination d'un « troisième homme », qui, lui, verrait, *d'en haut*, le train en mouvement, et simultanément la gare au repos, avec leurs deux horloges, qui en rapporterait les indications à un repère absolu, indépendant de l'une et de l'autre, situé, devrait-on dire, *ailleurs que quelque part*.

Un tel exemple, s'il devait manquer totalement son effet quant à la théorie d'Einstein, atteste du moins la survivance et la ténacité du sensualisme métaphysique qui saisit n'importe quelle occasion pour nous ramener au stade d'une pensée primitive et qui cause tant d'embarras aux savants, même les plus qualifiés, quand il s'agit pour eux d'exprimer au dehors, dans un langage approprié mais avec les mots de l'ancien temps, le type nouveau d'intelligence et de vérité que leur génie a créé. Par là aussi on comprendra comment la surimagination d'un monde intelligible se déploie inévitablement dans une période où l'humanité, n'ayant de contact avec la nature que par la perception, était abandonnée sans défense au démon de l'analogie. Du moment que l'intuition, en tant qu'événement de notre conscience, s'accompagnait d'une seconde intuition, par quoi l'être senti devait être atteint en soi sans qu'au reste il fût possible de jamais indiquer où, quand, comment il serait effectivement donné, ne paraissait-il pas tout naturel que, sur cette prétendue intuition, à la fois intemporelle et inconsciente, se greffât une autre intuition dont l'objet devait correspondre, non plus aux individus donnés dans la perception, mais aux termes généraux dont la langue use pour les désigner ? À l'univers de la perception, le réalisme des concepts superpose un univers du discours qui ne laissera aucune place, au scrupule ou même au souci de vérification positive. Victor Delbos pouvait dire, à ce sujet, dans un de ses cours tout récemment publié : « On a souvent fait ressortir l'objectivisme dogmatique de la pensée des anciens qui fait dépendre l'activité de l'esprit de la présence et de l'influence de

l'objet, pour qui une réalité intelligible est le principe de l'intelligence comme la réalité sensible est le principe de la sensation ; et cela est exact. Mais, si l'on y regarde de près, cet objectivisme dogmatique a comme corrélatif un subjectivisme dogmatique également ; car bien que l'esprit, selon ce postulat, soit mû par l'objet, il accepte comme signe suffisamment certain de l'existence de cet objet le contentement qu'il éprouve à se le représenter ; en d'autres termes, il tient à juger pleinement valables les conceptions qui, soit par l'accord de leurs caractères intrinsèques, soit par l'aisance de leur enchaînement, satisfont à un besoin prépondérant d'arrangement ordonné et d'harmonie. Aussi les anciens n'ont-ils pas su exactement déterminer les moyens par lesquels la pensée peut sortir d'elle-même pour vérifier ses conceptions ³⁶. »

Texte lucide et péremptoire. Tant que la science ne s'est pas constituée sur le terrain de la physique, l'intelligible est un pseudo-concept qui n'a rien à faire, en réalité, avec l'intelligence. L'esprit de finesse, dans la scolastique, n'a pu servir qu'au triomphe du nominalisme dans les écoles du XIV^e siècle, sans parvenir à l'organisation rationnelle de l'expérience. À la métaphysique, depuis Aristote jusqu'à Galilée, il convient donc de dire qu'il manque, non pas telle ou telle vérité, mais exactement *tout*, l'idée même de vérité.

Cette évidente incapacité du Moyen âge à s'évader du plan du discours souligne l'opposition, qui a donné lieu à tant de controverses chez les écrivains de notre temps, entre saint Thomas et Descartes. Si celui-là est un homme, celui-ci, par la vertu de son intelligence, serait un ange, promotion ironique qui a fait fortune grâce au talent déployé par M. Maritain, mais dont il est permis de remarquer, en toute humilité, que les axes de référence y sont pris d'une hauteur exorbitante et sans doute imaginaire. N'est-il pas moins présomptueux, surtout plus équitable, de dire que, si Descartes, s'appliquant à surmonter l'épreuve virile du doute méthodique, est un homme dans le sens fort du mot, saint Thomas, par le malheur du temps où il a vécu son existence terrestre, doit apparaître encore comme un enfant ? Et ne serait-ce pas charité à son égard de supposer qu'au cas où il lui aurait été donné de connaître la *Géométrie* et le *Traité de l'Homme*, il

³⁶ La Préparation de la Philosophie moderne, *Revue de Métaphysique*, 1929, p. 447,

n'aurait pas été incapable de ressentir pour leur auteur cet enthousiasme et cette vénération dont sera pénétré plus tard le métaphysicien en qui devait, le plus manifestement, éclater le génie de la foi catholique ?

Quant à nous, dans un ouvrage dont la philosophie d'Occident constituait le contenu positif, il nous semblait superflu d'avoir à suivre la réfraction du réalisme aristotélicien dans la masse, si considérable soit-elle, des écrivains, arabes, juifs ou chrétiens, qui étaient préoccupés avant tout d'y trouver le soutien de leur propre théologie. Les historiens de la pensée ne proportionnent pas plus la longueur de leur développement à celle du temps que les géographes ne la mesurent par l'espace : autrement le Sahara serait plus important que la Suisse. En nous plaçant au point de vue de la stricte raison, nous ne pouvions pas ne pas partager le sentiment qu'exprimait il y a déjà un quart de siècle l'un de ceux qui ont le plus profondément médité la révolution spirituelle liée à l'avènement de l'analyse mathématique, Arthur Hannequin. « Ç'avait été un de ses étonnements (*rapporte son ami et confident M. Grosjean*) qu'il se fût trouvé de notre temps des hommes pour croire, ou pour paraître croire, à la revie des philosophies scolastiques, des anciens ou des nouveaux thomismes. Il pensait pour sa part (*et ici la citation devient textuelle*) que la scolastique ne s'est point endormie, mais qu'elle est morte comme système et comme philosophie, comme méthode et comme esprit, par l'incompatibilité même de sa vie avec la science moderne... et que ce n'était pas seulement pour avoir omis l'induction, mais pour avoir abusé d'une déduction impuissante, c'est-à-dire par la méthode et la science scolastiques tout entières, que la philosophie du Moyen âge devait succomber sous les progrès rapides de la science moderne³⁷ ». Mais, d'un point de vue opposé, où il paraît encore légitime de conserver au mot de raison la signification tout archaïque qui lui était donnée au XIII^e siècle, il n'est pas surprenant qu'on réclame un examen plus attentif, ou tout au moins plus prolongé, de l'ontologie médiévale et qu'on ait cru pouvoir, je ne dis pas nous reprocher, mais nous signaler, à nouveau, une « affectation de désinvolture », par exemple dans notre critique des prétendues preuves que saint Thomas avait proposées en faveur de l'existence de Dieu. « La rationalité du thomisme est ainsi exécutée de manière

³⁷ Arthur Hannequin et son œuvre, apud A. Hannequin, *Études d'Histoire des Sciences et d'Histoire de la Philosophie*, t. I, 1908, pp. XXVI-XXVII.

re, il faut l'avouer, plutôt sommaire et même simpliste en dépit de l'autorité invoquée de Jules Lachelier ³⁸. »

En réalité, nous ne nous étions pas abrité sous l'autorité de Lachelier ; nous avons, au contraire, reproduit sa démonstration, parce qu'elle dégage avec une clarté, selon nous irréfutable, la perpétuelle pétition de principe qui est le secret de la cosmologie thomiste. La recherche de la causalité a un sens rationnel sur le plan horizontal, c'est-à-dire tant qu'elle consiste à établir la connexion entre êtres ou événements dont l'existence est donnée dans l'expérience humaine. Mais lorsqu'on la détache de son application au réel pour en tirer un énoncé de principe abstrait, et lorsque, de cet énoncé tout verbal, on prétend, par la vertu magique du langage, faire sortir des existences en soi inaccessibles, on porte un double défi à cette même logique qu'on avait convenu de prendre pour arbitre. Voilà ce que signifiait le texte que nous avons cité : « Cette fois (écrivions-nous), avec Jules Lachelier, nous sommes en présence d'une démonstration rigoureuse et qui ne laisse place à aucune échappatoire : ce que Thomas d'Aquin prenait pour une argumentation incontestablement solide et qui lui apportait la certitude, est, du point de vue de la philosophie moderne, *évidence de paralogisme* ³⁹. »

À cette démonstration rigoureuse le néo-thomisme contemporain pourra être tenté de répliquer en travaillant pour fournir, de sa thèse dogmatique, une démonstration qui ne serait plus entachée de sophisme ; et nous ne nous arrogeons pas le droit de présumer que jamais il n'y parviendra. En attendant, toute polémique serait bien vaine qui se bornerait à un combat d'autorités. Dès l'époque où la physique cessait d'être modelée sur la théologie, Pascal faisait observer à un contradicteur néoscolastique : « Nous ne faisons aucun fondement sur les autorités ; quand nous citons les auteurs, nous citons leurs démonstrations, et non pas leurs noms ⁴⁰ ».

Qu'on ne nous attribue donc pas la vanité de victoires trop faciles ; mais, puisqu'on regrette que nous ayons fait seulement allusion au problème de la rationalité thomiste, que l'on voudrait

³⁸ Vernay, *Archives de philosophie*, 1929, vol. VI, 4^e cahier, p. 30,

³⁹ *Le Progrès de la Conscience*, t. I, p. 114.

⁴⁰ *Œuvres de Blaise Pascal*, édition Hachette, t. II, p. 97.

poser comme une question actuelle, nous prendrons ici tout loisir pour l'aborder, en remontant, cette fois, des applications cosmologiques au principe même de l'ontologie scolastique, à la notion qui s'y trouve impliquée de la connaissance et de la vérité.

L'entreprise est plus délicate qu'on le suppose d'ordinaire ; les mêmes auteurs, qui n'ont aucune peine à déclarer pourquoi ils sont thomistes, réussissent bien rarement à faire comprendre comment ils peuvent l'être, en supprimant la distance qui sépare aujourd'hui d'autrefois. Déjà, pour le XVII^e siècle, où la philosophie a cependant l'ambition de se présenter claire et distincte, nous avons assisté au plus paradoxal « décalage » des temps : il a suffi d'enlever au *Discours de la Méthode* la base d'intelligence méthodologique, telle que, cependant, Descartes l'avait expressément établie dans la *Géométrie*, pour que les oppositions d'idées cèdent la place aux rapprochements de mots, et que le cartésianisme ait l'air de se réduire à une sélection incohérente d'éléments précartésiens. Inversement, avec cette liberté d'allures qui est le charme de l'œuvre comme de l'homme, M. Gilson nous avertit qu'« il se débite beaucoup de saint Augustin, de Descartes, parfois même de Kant, sous l'enseigne de saint Thomas ⁴¹ ». Or, remarque-t-il, « si l'on désire une solution thomiste du problème de la connaissance, il faut d'abord que cette solution vienne de saint Thomas ⁴² ».

Je voudrais qu'il nous permît de le prendre au mot, non que nous ayons, pour notre part, quelque motif de considérer la solution thomiste comme particulièrement désirable, mais afin de nous soustraire au soupçon d'un parti pris inverse : aucune caution s'offrira-t-elle à nous, avec une meilleure garantie d'objectivité, que celle de M. Gilson lui-même ? Et c'est pourquoi nous allons procéder à l'analyse du chapitre remarquable qu'il a inséré dans sa troisième édition de l'ouvrage justement réputé sur le *Thomisme* et qu'il a intitulé : *Connaissance et Vérité*.

Nous considérerons ce chapitre comme écrit à l'adresse de l'« insensé », de celui « qui a dit dans son cœur » que le thomisme n'existe pas en dehors du XIII^e siècle ; et nous répon-

⁴¹ *Le Thomisme*, 3^e édit., 1927, p. 228, n. 1.

⁴² *Ibid.*, p. 227.

drons de notre mieux « *pro insipiente* », en ayant soin seulement qu'à aucun moment nous ne privions d'un de ses anneaux la chaîne de l'argumentation adverse. Le bénéfice de cette étude analytique promet d'être d'autant plus grand que ce chapitre nouveau nous réservait une surprise. M. Gilson ne s'y borne pas à un commentaire d'ordre rétrospectif ; en prolongeant sans doute l'enseignement explicite du thomisme, mais dans le sens de son inspiration authentique, il se fait fort d'avoir, selon l'expression célèbre de Kant, « retourné le jeu de l'idéalisme ». La plaidoirie s'achève en demande reconventionnelle, C'est l'idéalisme qui va être, sinon convaincu, du moins accusé, de pétition de principe. « Il est contradictoire de chercher si nos idées sont conformes ou non aux choses, puisque les choses ne nous sont plus connues que par leurs idées ; l'argument est irréfutable, et, là encore, l'idéalisme est vrai, pourvu qu'il soit autre chose qu'une pétition de principe ⁴³. »

Réserveons, pour l'instant, l'interprétation de l'idéalisme que M. Gilson paraît concevoir, renouvelé de l'antiquité, comme une métaphysique de l'idée, alors qu'il est, tout au contraire, sous la forme classique qu'il a revêtue depuis le *Cogito* cartésien, une philosophie du jugement. Et venons au fond de la question. M. Gilson l'a défini avec une telle netteté qu'il ne reste aucune issue pour le clair-obscur de l'éclectisme. Ce sont bien deux types de structure mentale, et, d'après nous, deux âges de l'humanité, qui s'affrontent dans un de ces débats où il ne peut y avoir, comme disait admirablement Spinoza, ni vainqueur ni vaincu. Le seul enjeu est l'espoir réciproque d'une conversion à la lumière intime de l'esprit, à la conscience de la raison universelle.

Nous allons donc suivre les développements de M. Gilson à partir du moment où il pose, selon son expression, « le problème dans toute sa rigueur. Un être vivant prend conscience d'un autre être, qu'est-ce à dire ? Si nous le considérons en lui-même, cet être connaissant est d'abord sa propre essence, c'est-à-dire qu'il se range sous un genre, se définit par une espèce et s'individualise par toutes les propriétés qui le distinguent des êtres analogues. En tant que tel, il est cela, et rien d'autre : un chien, une chèvre, un homme. Mais, en tant que connaissant, il se trouve devenir encore autre chose que lui-même, puisque la proie que le chien poursuit, l'arbuste que la chèvre broute, le li-

⁴³ *Ibid.*, p. 242.

vre que l'homme lit existent désormais, d'une certaine manière, dans le chien, dans la chèvre et dans l'homme. Puisque ces objets sont maintenant dans les sujets qui les connaissent, il faut bien que les sujets soient devenus d'une manière quelconque ces objets. Connaître, c'est donc être d'une manière nouvelle et plus riche que les précédentes, puisque c'est essentiellement faire entrer dans ce que l'on est d'abord pour soi, ce qu'une autre chose est d'abord pour elle-même. On exprime ce fait en disant que, connaître une chose, c'est une manière de la devenir » (p. 229). Ainsi, dès l'instant où il s'énonce, un semblable système se referme sur soi. Le problème de la connaissance, avant d'être défini sur le plan de l'intelligence, y est déjà résolu sur le plan de la vie. Non seulement l'intelligible se conçoit et se réalise à l'imitation du sensible ; mais le spirituel n'est à aucun moment dégagé du biologique. De là cette parole grave : « S'il fallait introduire une coupure idéale dans l'ordre universel, c'est entre l'animal et la plante, non entre l'animal et l'homme, qu'il conviendrait de la faire passer ⁴⁴. »

L'intuition première, qui soutient le postulat réaliste, nous ramène donc à la matérialité d'un contact charnel, coïncidant avec le sens biblique de la connaissance, qui, d'ailleurs, était d'usage courant dans notre langue du Moyen âge. Ce sentiment, poussé à son paroxysme, Wagner l'a traduit dans le double cri par lequel Tristan et Isolde traduisent leur extase réciproque. Tristan dira : *Tristan du, ich Isolde*, en même temps qu'Isolde : *Du Isolde, Tristan ich*. Et de là, en effet, provient l'analogie dont la portée fondamentale est soulignée avec force dans cette page du chapitre que nous avons pris la liberté d'examiner :

« Pour rester fidèle aux principes que nous venons de poser, il faut admettre que l'être de l'objet lui-même s'impose à l'être du sujet qui le connaît. Puisque, en effet, connaître une chose, c'est la devenir, il faut nécessairement qu'au moment où s'opère l'acte de connaissance un être nouveau se constitue, plus ample que le premier, précisément parce qu'il enveloppe dans une unité plus riche l'être qui connaît, tel qu'il était avant de connaître, et ce qu'il est devenu depuis qu'il s'est accru de l'objet connu. La synthèse qui se produit alors implique donc la fusion de deux êtres qui coïncident au moment de leur union. Le sens diffère du sensible, et l'intellect diffère de l'intelligible, mais ni le sens ne

⁴⁴ *Ibid.*, p. 231.

diffère du senti, ni l'intellect de l'objet actuellement compris par lui ; c'est donc littéralement que le sens, pris dans son acte de sentir, se confond avec le sensible pris dans l'acte par lequel il est senti, et que l'intellect, pris dans son acte de connaître, se confond avec l'intelligible pris dans l'acte par lequel il est connu : *sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu* » (p. 232). Littéralement, c'est-à-dire sans aucun compromis de métaphore, sans aucune équivoque de symbole : « Tout le poids de la doctrine porte sur la double aptitude de notre intellect : 1^o à devenir la chose ; 2^o à engendrer le concept pendant qu'il se trouve ainsi fécondé » (p. 238, note 2).

Cette intuition, prise à elle toute seule, nous rejetterait bien loin dans la perspective de la mentalité primitive. Elle ne pouvait pourtant pas, à travers la tradition du dogmatisme antique, ne pas s'accompagner d'un effort d'élaboration abstraite qui tend à la dissimuler, qui ne réussira peut-être qu'à la vicier. En essayant d'expliquer le rapport entre le sujet et l'objet, le thomisme inévitablement s'oppose à lui-même des difficultés qui l'obligent à pactiser avec ce même idéalisme dont il avait pris à tâche d'exorciser le fantôme. « Saint Thomas introduit l'idée d'*espèce* » (p. 233) ; et « l'espèce n'est pas ce que la pensée connaît de la chose, mais ce par quoi elle la connaît » (p. 235). Encore convient-il d'ajouter que « ce n'est pas tout, et l'acte de connaissance va se libérer de l'objet d'une manière plus nette encore en produisant le verbe intérieur, ou concept. On donne, en effet, le nom de concept à la représentation de l'objet perçu que l'intellect conçoit, c'est-à-dire engendre en soi-même, et qu'il exprime par un mot : L'espèce sensible, puis intelligible, par laquelle nous connaissions sans la connaître, c'était encore la forme même de l'objet ; le concept, c'est la représentation de l'objet que l'intellect produit sous l'action de l'espèce » (p. 237).

La terminologie vaut ce qu'elle vaut ; du moins la conséquence à en tirer se dégage avec une rigueur exemplaire. « Entre la chose, prise dans sa nature propre, et le concept qu'en forme l'intellect s'introduit une double ressemblance qu'il importe de savoir distinguer. D'abord, celle de la chose en nous, c'est-à-dire la ressemblance de la forme qu'est l'espèce... Ensuite, la ressemblance que nous concevons en nous de la chose qui, au lieu d'être sa forme même, n'en est plus, cette fois, que la représentation » (p. 237).

La subtilité d'une semblable distinction laisse pressentir la diversité des exégèses entre lesquelles se répartissent les interprètes contemporains ; mais nous ne sommes pas assez malicieux pour nous y attarder, et nous considérons le problème en lui-même. Si l'être du sujet connaissant est seulement semblable à l'être de l'objet connu, c'est qu'il ne se confond pas avec lui. *La ressemblance n'a de sens qu'en tant qu'elle diffère de l'identité.* Comment, alors, dès que le réalisme dogmatique s'éveillera de son sommeil séculaire, qu'il témoignera par quelque signe d'une lueur de réflexion sur la signification des mots qu'il emploie, évitera-t-il de se heurter à l'évidence aveuglante de sa contradiction ? Comment lui serait-il possible de garantir dans le sujet connaissant la ressemblance de la représentation à son original du moment que, par l'acte même de connaître, il s'est détaché (*libéré* même, nous a dit M. Gilson) de cet original ?

Une telle question, du moment qu'elle est explicitement formulée, ne comporte pas de réponse. Aussi ai-je peur que le réalisme n'ait plus qu'une ressource et qu'il s'y résigne : *feindre de n'avoir pas entendu la question qu'il a lui-même exprimée.* On le verra user de toutes les finesses — peut-être même abuser de toutes les fausses finesses, — du discours métaphysique, pour faire que la ressemblance ne soit pas exactement la ressemblance, que l'écart qu'elle implique irrémédiablement entre objet et sujet s'atténue et s'évanouisse jusqu'au point où semblera restaurée la coïncidence initiale, la confusion primitive. Si, devant cette accumulation d'artifices ingénus, l'on nous permet de traduire notre impression en langage contemporain, nous dirions que nous avons quitté les images crues de la psycho-sociologie freudienne pour une atmosphère d'incertitude et de brouillard où, à volonté, les abstractions s'éloignent et se rapprochent, se gonflent et se dégonflent, comme des créatures de Pirandello.

Voici, en effet, comment M. Gilson triomphera de l'ambiguïté inhérente à l'idée de ressemblance. Il commence par dire de la première ressemblance à la chose : « ressemblance de la forme qu'est l'espèce », qu'elle est « une ressemblance, directe celle-là, exprimée de soi par l'objet et imprimée en nous par lui, aussi indiscernable de lui que l'est du sceau l'action qu'il exerce sur la cire, ressemblance, par conséquent, qui ne se distingue pas de son principe, parce qu'elle n'en est pas une représentation, mais une promotion et comme une sorte de prolongement ». Et, sans doute, de telles formules, pour qui se fait scrupule de n'être pas

thomiste, semblent revêtir l'autorité d'un oracle ; « l'insensé », lui, serait plutôt enclin à leur en attribuer l'obscurité. On aura beau tourner et retourner le jeu d'images qui est ici proposé ; on n'y peut rien découvrir que l'aveu d'un inextricable embarras, substitué à la certitude dont le réalisme s'était d'abord fait la promesse. Puisque l'idée de la forme devait finir par se montrer aussi complaisante à se résorber dans la chose, n'était-il pas aussi imprudent qu'inutile de l'introduire, comme l'a fait saint Thomas suivant son interprète ? À quoi bon se donner l'air de vouloir tenir compte des conditions réelles de la connaissance humaine, puisqu'il a décidé d'avance, non pas d'*expliquer*, mais bien de *supprimer*, tout écart entre l'acte de connaissance et son objet. À vrai dire, comme le confesse M. Gilson dans la première page de son chapitre, « les questions que posent les philosophes sont solidaires des réponses qu'ils leur donnent » (p. 227). Mais, si l'on veut être tout à fait juste, il faut indiquer expressément que cela ne saurait être exact que des philosophes au sens particulier où Descartes prend le terme, dans le fameux début du *Traité du Monde*, pour désigner ses maîtres de La Flèche, qui étaient, en réalité, des théologiens. Il est évident que leur dogmatisme eût été incapable de se maintenir s'il n'avait commencé par sacrifier l'existence effective du problème à l'impératif catégorique de la solution.

Conclusion qui paraîtra peut-être sévère, dont il me semble pourtant trouver la confirmation explicite dans la manière même dont M. Gilson croit pouvoir écarter l'autre obstacle à la consistance logique du réalisme, celui qui concerne le second des intermédiaires introduit par saint Thomas entre la connaissance et son objet : « Que le concept de la chose, premier produit de l'intellect, soit réellement distinct de la chose même, il est impossible d'en douter. Leur dissociation s'effectue pour ainsi dire expérimentalement sous nos yeux, puisque le concept d'homme, par exemple, n'existe que dans l'intellect qui le conçoit, alors que les hommes eux-mêmes continuent d'exister dans la réalité, même tandis qu'ils cessent d'être connus. Que le concept ne soit pas non plus l'espèce même directement introduite en nous par l'objet, ce n'est pas moins évident puisque, comme nous venons de le voir, l'espèce est en nous la cause du concept. Mais, à défaut d'une identité entre la connaissance et l'objet connu, ou même entre l'espèce intelligible et le concept, nous pouvons du moins constater l'identité entre l'objet et le sujet qui engendre en soi la ressemblance de l'objet. Le concept n'est pas la chose,

mais l'intellect qui le conçoit est, lui, véritablement la chose dont il se forme un concept. L'intellect qui produit le concept de livre ne le fait que parce qu'il est d'abord devenu la forme d'un livre, grâce à l'espèce, qui n'est que cette forme même ; et voilà pourquoi le concept ressemble nécessairement à son objet. De même qu'au début de l'opération l'intellect ne faisait qu'un avec l'objet parce qu'il ne faisait qu'un avec son espèce, de même aussi, à la fin de l'opération, l'intellect n'a plus en soi, qu'une représentation fidèle de l'objet parce, qu'avant de la produire il était, en quelque sorte, devenu l'objet lui-même. Le concept d'un objet lui ressemble, parce que l'intellect doit être fécondé par l'espèce de l'objet lui-même pour être capable de l'engendrer » (p. 238). Mais quel rapport est-il légitime de proclamer entre ce qui *doit être* et ce qui *est* ? Rien n'autorisera le passage de la dualité de fait à l'unité de droit, sinon le « désir » du système pour le système, qui est la pire tentation du philosophe.

Aussi bien, des qu'il y cède, le voilà condamné à revendiquer le privilège le plus inattendu et le plus paradoxal que l'homme en tant qu'homme ait pu avoir jamais l'idée de s'arroger, le privilège de l'infailibilité. « L'opération par laquelle l'intellect engendre en soi le concept est une opération naturelle ; en l'accomplissant, il fait donc simplement ce qu'il est de sa nature de faire, et le processus de l'opération étant tel que nous venons de le décrire, on peut conclure que son résultat est nécessairement infailible. Un intellect qui n'exprime l'intelligible que si l'objet l'a imprimé d'abord en lui ne saurait errer dans son expression. Désignons par le terme de *quiddité* l'essence de la chose ainsi connue ; nous pourrions dire que la quiddité est l'objet propre de l'intellect, et qu'il ne se trompe jamais en l'appréhendant. Si on fait abstraction, pour simplifier le problème, des causes accidentelles d'erreur qui peuvent fausser l'expérience, on constatera qu'il en est bien ainsi. En droit, et presque toujours en fait, un intellect humain mis en présence d'un chêne forme en soi le concept d'arbre et, mis en présence de Socrate ou de Platon, forme en soi le concept d'homme. L'intellect conçoit les essences aussi infailiblement que l'ouïe conçoit les sons et la vue les couleurs » (p. 239).

Ces déclarations, appuyées sur des références à la *Somme Théologique* (I, XVI, 2) et au *De Veritate* (qu. I, art. 12, ad Resp.), nous donnent la joie, assez rare dans les controverses philosophiques, de jouer cartes sur table. Si, comme tant de nos contemporains font effort aujourd'hui pour s'en convaincre, le XIII^e siècle a encore un avenir, nous savons désormais à quelle condition. Sans doute nous parlera-t-on d'un retour à l'intuition originelle ; mais il faut prendre garde qu'il ne s'agira nullement d'une intuition au sens cartésien ou bergsonien, c'est-à-dire qui récompense un effort ascétique de pensée. Au contraire, on nous demandera de redescendre, une à une, toutes les étapes de la civilisation pour revenir aux stades élémentaires par lesquels il semble qu'ait passé l'humanité primitive. Ce n'est même plus le témoignage des sens, s'appuyant, se contredisant, se contrôlant l'un l'autre, qui sera invoqué comme critère de réalité, mais celui de chaque sens en particulier. Il suffit que les hommes ouvrent les yeux et ils connaîtront le soleil ou la lune, c'est-à-dire qu'ils « deviendront » ce soleil et cette lune qui, dès lors, ne peuvent pas ne pas exister, à leurs yeux et à leur jugement, tels exactement qu'ils leur apparaissent. Déjà le même sensualisme métaphysique, qui est à la base de la doctrine thomiste de la connaissance et de la vérité, avait conduit Épicure à se persuader, et, ce qui paraît plus extraordinaire encore, à persuader les Épicuriens, que les dimensions des astres étaient, à très peu de chose près, celles que la vue humaine leur attribuait. Vingt siècles s'écoulaient, et un contemporain de Galilée flétrit, en ces termes, les « nouveaux dogmatisants » C'est-à-dire ceux qu'il estimait rebelles à sa fantaisie orthodoxe : « Supposez que cette maxime soit véritable, qu'il faut laisser chacun en sa créance, puisqu'il n'y a rien de plus libre au monde que le croire... Je dirai à ce compte qu'Anaxagoras avait raison de dire que la neige était noire, et pour toute excuse qu'il le croyait ainsi, que Copernicus était un habile homme, disant que la Terre marche continuellement et que le Ciel s'arrête, car il le croyait, ainsi ⁴⁵. »

Rien, autant que cet orgueil d'infailibilité, joint à une absence complète de réflexion, n'éclaire le service rendu par la méditation cartésienne, lorsqu'elle a fait consister la dignité de la pensée humaine dans la vertu, au sens, non pas moral seulement, mais religieux, de l'intelligence, dans l'effort viril pour accepter

⁴⁵ Doctrine curieuse des Beaux-Esprits de ce temps, 1623. L. III, sect. V, § 3 et 4, p. 233.

les conditions humaines de la connaissance, par suite dans l'impossibilité d'éliminer, par l'usage arbitraire du concept d'« accident », l'écart entre le *fait* et le *droit*, alors que c'est précisément cet écart qui crée à l'homme l'obligation de se poser le problème de la vérité et de l'aborder de face avec une franchise et un scrupule qui jamais ne seront exagérés.

Encore conviendra-t-il de remarquer que ce n'est que la moitié du problème. Si l'on passe du sensible à ce que la scolastique appelait l'intelligible, c'est-à-dire, en réalité, des apparences immédiates de la perception aux éléments du langage transposés en essences métaphysiques, un P. Bourdin va-t-il ressusciter pour considérer que la certitude appartient, non à la pensée, mais aux objets, comme si la modalité du jugement était une chose définie du dehors par la forme grammaticale des propositions, comme si, par conséquent, il ne pouvait jamais se produire de progrès de l'intelligence, de conquête de la vérité ? Car, pour le P. Bourdin, il fallait que l'univers des expressions logiques fût considéré en bloc, ou, si l'on ose dire, avalé tout cru, avec un coefficient de réalité intégrale, ou affecté d'un doute à jamais incurable — attitude que Descartes a l'impertinence d'attribuer à l'ingénuité d'« un bonhomme sans malice ⁴⁶ », mais dont il est le premier à savoir qu'elle est commandée par le postulat d'ontologie auquel est suspendue la doctrine de l'École. À l'enfant de qui l'on a obtenu qu'il sache prononcer le mot d'*arbre* à la vue d'un chêne, ou d'*homme* à la vue d'un visiteur, on manifeste une satisfaction d'où ressort pour lui le sentiment qu'il s'est élevé d'un degré, non pas seulement dans la vie de la société, mais dans la connaissance de la nature. Et, pareillement, on lui suggérera qu'il a fourni une réponse correcte au problème de l'essence, parce qu'on l'aura dressé à transformer le pronom d'interrogation *quid* en un substantif : *quiddité*. La hiérarchie des concepts dans l'ordre de la généralité tiendra lieu de la connexion des idées dans l'ordre de la réalité.

De là l'étourderie avec laquelle le P. Noël se lance dans la discussion des *Expériences sur le vide* alors que sa formation métaphysique ne lui permettait pas d'entendre les conditions du problème. De même que, derrière l'emportement fanatique du P. Garasse, la psychologie découvre le caractère de l'enfant qui,

⁴⁶ 1. *Réponses aux Septièmes Objections*, K. Edit. Adam-Tannery, t. VII, p. 473. Cf. *Le Progrès de la Conscience*, t. I, p. 183.

selon l'expression de M. Piaget, « prend pour absolue sa perception propre et immédiate ⁴⁷ », de même, celui qui avait été, à La Flèche, le répétiteur de Descartes, en était encore à cette phase de « déduction réaliste » pendant laquelle l'enfant « ne peut raisonner sur des prémisses sans y croire ⁴⁸ ». Aussi bien s'attirera-t-il, de la part de Pascal, plus jeune que lui d'une quarantaine d'années, une leçon d'une impitoyable lucidité :

« Il a cru que j'ai assuré l'existence réelle du vide par les termes mêmes dont je l'ai défini. Je sais que ceux qui ne sont pas accoutumés de voir les choses traitées dans le véritable ordre, se figurent qu'on ne peut définir une chose sans être assuré de son être ; mais il devraient remarquer que l'on doit toujours définir les choses, avant que de chercher si elles sont possibles ou non... Il n'y a point de liaison nécessaire entre la définition d'une chose et l'assurance de son être ; et l'on peut aussi bien définir une chose impossible qu'une véritable. Ainsi on peut appeler un triangle rectiligne et rectangle celui qu'on imaginerait avoir deux angles droits, et montrer ensuite qu'un tel triangle est impossible... ainsi les astronomes ont donné des noms aux cercles concentriques, excentriques et épicycles, qu'ils ont imaginés dans les cieux, sans être assurés que les astres décrivaient en effet tels cercles par leurs mouvements ; ainsi les Péripatéticiens ont donné un nom à cette sphère de feu dont il serait difficile de démontrer la vérité ⁴⁹. »

Dogmatisme et inconscience s'impliquent. Si d'excellents Religieux, mais liés par une discipline de conformisme sociologique qui s'était resserrée au lendemain du Concile de Trente, ont pu donner à leurs contemporains cette impression de « ridicules achevés », c'est faute de s'être rendu compte que cette « métaphysique éternelle » à laquelle leur éducation les tenait enchaînés et par laquelle on voudrait aujourd'hui voiler l'intelligence de la philosophie, avait désormais fait son temps. Avec la génération qui a immédiatement suivi Montaigne et Francis Bacon, une révolution s'est accomplie dans ce qu'il y a de plus fondamental pour le progrès de l'humanité, c'est-à-dire, dans la manière mêm-

⁴⁷ *Le Jugement et le Raisonnement chez l'Enfant*, 1924, p. 290.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 333.

⁴⁹ *Œuvres de Blaise Pascal*, édit. Hachette, t. II, p. 184.

me dont l'esprit s'applique à la nature. Il n'y a plus de mesure commune, pas même de langage commun, entre le rationalisme de la déduction aristotélicienne qui se régale de concepts et le rationalisme de la science moderne qui « se repaît de vérités ». Et c'est ce que Pascal, dans la période où il rompt le plus nettement avec l'inspiration cartésienne, a cependant à cœur d'exprimer lorsqu'il écrit à propos de l'ordre : « Je sais un peu ce que c'est, et combien peu de gens l'entendent... Saint Thomas ne l'a pas gardé. La mathématique le garde, mais elle est inutile en sa profondeur. » (fr. 61.)

M. Gilson est naturellement trop avisé pour ne pas faire allusion à ce point qui décidera de tout. À la dernière page de ce chapitre où il aurait voulu aplanir la voie, tout au moins plaider la légitimité, de ce qui serait à nos yeux une conversion rétrograde, il écrit : « Saint Thomas ne s'est pas demandé à quelles conditions une physique mathématique est possible ; mais il s'est, par contre, demandé à quelles conditions nous pouvons avoir l'idée générale d'un corps physique quelconque, la possibilité de notre science en général se trouvant peut-être préformée dans la conformité du plus humble de nos concepts à son objet. Il devient possible, contrairement à la thèse idéaliste, de savoir si nos idées sont conformes ou non aux choses dans une doctrine où la présence en nous des choses est la condition même de la conception des idées. La vraie réponse thomiste au problème critique se trouve donc dans une précritique où l'enquête sur la possibilité d'une connaissance en général passe avant l'enquête sur la possibilité de la science en particulier. Demander à saint Thomas une réfutation directe de la critique kantienne, c'est lui demander la solution d'un problème qui, de son propre point de vue, n'a aucune raison d'exister ⁵⁰. »

Peut-être le trait final porte-t-il plus loin que M. Gilson semble l'indiquer ici. Le plus classique des esthètes a-t-il jamais eu l'idée de faire grief aux vrais préraphaélites qu'ils aient vécu avant Raphaël ? Pas davantage on n'imaginera qu'un théologien du XIII^e siècle ait eu à se préoccuper de la critique kantienne ou de la Révolution française. Seulement, une fois que les institutions monarchiques ont cessé d'être en vigueur, n'y aurait-il pas excentricité pure à se figurer que l'on pourrait vivre simultanément sous les législations de l'Ancien Régime et de la République,

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 242.

anachroniques et incompatibles l'une par rapport à l'autre ? Ce qui est venu après a pris la place de ce qui était auparavant. Parce qu'il ne s'agit ici que de spéculation, et que « le papier souffre tout », conviendra-t-il d'ériger l'*antériorité chronologique* du problème en *primat métaphysique*, en *supériorité transcendante*, de la *solution*, de laisser croire qu'on est allé *au delà* lorsqu'il apparaît bien qu'on est resté *en deçà* ? Que peut donc signifier cette « connaissance en général » qui, selon l'ordre du temps, mais selon l'ordre du temps seulement, *passé avant* une « science en particulier », sinon proprement l'*inscience*, pour ne pas dire l'ignorance ? Le retour au réalisme précritique, le progrès vers l'idéalisme critique, ce sont deux mouvements inverses entre lesquels toute tentative de conciliation serait aussi chimérique et contradictoire que de prétendre marcher à la fois en ayant et en arrière.

Encore est-ce faire violence à l'histoire que de supprimer les intermédiaires, comme si Kant avait été le successeur immédiat de saint Thomas. Il ne l'a été que de Wolff ; et la manière dont il effectue la « déduction transcendentale » des principes d'une connaissance scientifique de la nature n'a de signification qu'en référence à la physique mathématique de Newton, non moins différente, dans ses racines épistémologiques, de la physique mathématique des cartésiens qu'elle pouvait l'être de la physique mathématique du XX^e siècle. L'intelligence de la vérité, dans le rapport de l'homme à la nature, si elle n'acquiert une portée positive qu'à partir de la constitution d'une physique mathématique, il y a trois cents ans, ne se présente nullement comme identique à travers les diverses phases de l'évolution du savoir moderne. Tant que, lié au « point de vue de la connaissance en général », on fera de la physique mathématique une sorte d'entité logique, de concept intemporel, on n'aura donc pas franchi le seuil du problème, de même qu'on n'a pas encore pris contact avec la réalité interne, avec la fécondité illimitée, de la pensée mathématique lorsqu'on se borne à considérer la quantité en général.

Si donc il convient de « situer » le thomisme pour le comprendre, il faut commencer par reconnaître qu'il est prékantien sans doute, mais aussi précartésien et prépascalien, prégaliléen et précopernicain. Sur lui pèse tragiquement l'absence fondamentale de ce qui devait apporter à l'homme la vérité de l'univers et la conscience de soi. Le thomisme, enfin, est précoc-

camiste. Or, dans notre Occident, le fait qui domine toute l'histoire de la pensée humaine depuis trois siècles, c'est que le rationalisme du « bon sens », fondé sur l'évidence intrinsèque, sur la composition progressive, des relations mathématiques, a trouvé son appui dans cette même critique nominaliste, devant laquelle s'est effondré ce pseudo-rationalisme de la déduction logique, qui ne faisait que dissimuler, sous un appel dérisoire au « sens commun », le principe, ruineux par excellence, du droit à la pétition de principe. La philosophie moderne se désintéresse de la « querelle des universaux » parce qu'il est devenu évident, à la lumière de la révolution cartésienne, qu'un nominalisme radical est la condition d'un rationalisme radical.

Ce n'est pas tout, enfin, et, pour confirmer la leçon directe de l'histoire, nous devons la rapprocher, à nouveau, de l'enseignement que nous apportent les études convergentes sur l'évolution intellectuelle des enfants et des « primitifs ». Évolution qui n'est pas tout à fait identique, mais nettement « similaire », pour reprendre la formule de M. Wallon dans la conférence à laquelle nous avons eu déjà l'occasion de nous reporter. « Comme le roi Midas, qui changeait en or tout ce qu'il touchait, l'enfant crée des êtres chaque fois qu'il pense et qu'il imagine. Par là, il oppose d'insurmontables obstacles à la pensée qui tend à connaître les rapports des choses, et non des existences en nombre indéfini ⁵¹ » Est-il besoin d'insister sur l'œuvre de M. Piaget qui, avec un luxe croissant de faits, avec un bonheur constant de rapprochements, a mis hors de doute l'existence d'une période enfantine de pensée, définie par la « tendance à déformer les jugements relatifs pour les mouler sur le type des jugements d'appartenance ou d'inclusion ⁵² » ? Cette tendance n'est-elle pas celle que trahit l'aphorisme classique de la *Métophysique* : Ζητεται δ τ δι τί ε ο τως, δι τί λλο λλ τινί πάρχει (Z. 17, 1041 a 10) ⁵³ ? Et, en effet, pour un enfant d'environ huit ans, comme jadis pour Aristote, les choses ne sont pas, ce qu'elles sont pour nous, de tel ou tel poids, de tel ou tel degré de chaleur, mais, absolument parlant, lourdes ou légères, chaudes ou froides. Les comprendre, c'est les enfermer dans un

⁵¹ Revue Philosophique, 1930, p. 449.

⁵² *Op. cit.*, p. 288.

⁵³ « Lorsqu'on cherche le pourquoi, on cherche toujours pourquoi telle chose est attribut de telle autre. » Cf. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, 1920, p. 251.

concept commun, et les y confondre. Cette même obsession des concepts spécifiques et génériques, qui est impliquée dans les cadres d'un langage artificiel ⁵⁴, se retrouve aux stades rudimentaires de la pensée humaine. « L'existence des individus, des morts comme des vivants, est souvent ramenée par le primitif à celle d'un être générique et global, sorte de génie de l'espèce, qui répond à la forme ou au vocable sous lesquels ces individus peuvent être représentés, imaginés ou invoqués... L'individu a moins d'existence que l'ensemble conceptuel dont il fait partie ⁵⁵. »

Le problème des rapports entre la connaissance et la vérité ne se posera donc dans ses termes exacts que si l'on a commencé par prendre conscience d'une inversion radicale entre le point de vue d'une « connaissance en général » et une attention méthodique aux conditions requises par un jugement de vérité. Nous avons eu occasion de le noter, il y a près de vingt ans déjà, dès les premières pages des *Étapes de la Philosophie mathématique* : les enfants, capables de réciter par cœur les noms de nombres, qui ont donc, « la connaissance en général » du vocabulaire arithmétique, mais qui n'ont que cela, ne sauront pas encore compter, ils ne sauront même pas ce que c'est que compter. « Si, pendant cette phase transitoire, on leur demande combien il y a devant eux de bonbons ou de fruits, ils disent au hasard tous les noms de nombre qu'ils connaissent. Il est à remarquer qu'une observation analogue a été faite par les missionnaires qui ont enseigné l'arithmétique aux indigènes suivant l'usage européen, en commençant par la généralité de l'idée abstraite.

⁵⁴ « Les logiciens disciples d'Aristote ont décomposé la phrase verbale de façon à y introduire le verbe substantif *le cheval court* = *le cheval est courant*. Peu d'erreurs ont été aussi tenaces ; celle-ci a été fortifiée par les idées métaphysiques qu'on y rattachait. Des philosophes, abusés par le nom du verbe *substantif*, ont opposé la substance représentée par le verbe aux accidents qui exprimaient les attributs. Toute une logique s'est bâtie sur l'existence primordiale du verbe *être*, lien nécessaire entre les deux termes de toute proposition, expression de toute affirmation, fondement de tout syllogisme. Mais la linguistique, loin d'appuyer cette construction scolastique, la détruit par la base. D'après le témoignage de la plupart des langues, la phrase verbale n'a rien à faire avec le verbe être, et ce verbe lui-même n'a pris place qu'assez tard comme copule dans la phrase nominale. » (Vendryès, *Le Langage*, 1921, p. 144.)

⁵⁵ Wallon, *art. cité*, pp. 451-452.

Ainsi, au témoignage du P. Dobrizhoffer ⁵⁶, les Guaranis du Paraguay qui, dans leur langue, ne vont pas plus loin que 4, savent tous énoncer les nombres en espagnol ; mais, en comptant, ils se trompent si facilement et si fréquemment, qu'on ne peut être trop défiant à leur égard en cette matière. Les Abipones également, pour se débarrasser des questions qu'on leur fait, montrent n'importe quel nombre de doigts ⁵⁷. »

Cette même phase de généralité verbale, précédant la réflexion rationnelle, dure plus longtemps dans l'humanité comme chez l'individu, lorsqu'il s'agit de passer du domaine mathématique au domaine physique. Du point de vue cartésien, comme le note justement M. Gilson ⁵⁸ « la physique aristotélicienne de la scolastique repose tout entière sur cette hypothèse que l'univers de l'enfant est l'univers réel. » De fait, en 1676, Mariotte trouve encore devant lui des « philosophes modernes » qui persistent à rechercher « la cause positive du froid », qui, par exemple, attribuent « au salpêtre le principe du froid » ; et il rédige, à leur intention, un petit *discours pour faire voir que le froid n'est qu'une privation ou une diminution de la chaleur* ⁵⁹ « En 1801 (écrit M. Bachelard ⁶⁰, un auteur estimé, sous le prétexte de préciser la nomenclature et, par conséquent, de classer des effets, propose de distinguer quatre ou cinq espèces de caloriques différents. Socquet désigne ces caloriques de la manière suivante : le calorique atmosphérique, — le calorique radiant, — le calorique de capacité, — le calorique de composition et le calorique de température. Chacun de ces fluides répond à un ordre de phénomènes particulier. » Inutile de souligner davantage que, si l'alchimie a définitivement cédé la place à la chimie, c'est seulement le jour où Lavoisier a remplacé le phlogistique, qui est l'hypostase d'un concept, l'absolu d'une réalité imaginaire, par la masse, qui est l'intelligence d'un rapport.

⁵⁶ *Historia de Aponibus equestri bellicosaque Paraquariæ natione*, Vienne, 1784, P. II, p. 174, apud Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*, 1910, p. 207.

⁵⁷ *Les Étapes de la Philosophie mathématique*, 1912, pp. 7 et 8.

⁵⁸ *La Formation du Système cartésien*, *Revue d'Histoire de la Philosophie*, avril-juin 1929, p. 143.

⁵⁹ *Œuvres de Mariotte*, Leyde, 1717, t. I, pp. 184 et 187.

⁶⁰ *Étude sur l'Évolution d'un problème de physique. La Propagation thermique dans les solides*, 1927, p. 18.

Si donc les doctrines inspirées de la logique aristotélicienne manquent le problème de la raison, c'est qu'elles se condamnent par avance à ne pratiquer que la déduction, et que, suivant la remarque profonde d'Émile Boutroux, « toute science purement déductive a un caractère abstrait et subjectif ⁶¹ ». D'autre part, il est vain d'imaginer qu'on se soustrait au préjugé de la déduction par l'antithèse banale de l'induction baconienne ; car précisément l'alternative n'existe pas, et ce qui devait retenir Bacon dans le plan de la mentalité « préscientifique », c'est, comme le dit excellemment M. Bréhier, qu'il « n'a jamais connu d'autre intellect que cet intellect abstrait et classificateur, qui vient d'Aristote par les Arabes et saint Thomas. Il ignore l'intellect que Descartes trouvait au travail dans l'invention mathématique ⁶². »

L'analyse nous paraît donc éclairer le double sens du rationalisme, *avant* et *après* le savoir rationnel, de la même façon, exactement, qu'elle dissipe l'équivoque inhérente à l'expérience, quand on la considère indifféremment, ou compte tenu ou abstraction faite, de la méthode expérimentale. Mais, ici et là, notre conclusion se heurte au même paradoxe. Comment pouvons-nous expliquer qu'une semblable démonstration soit encore utile à reprendre par une argumentation en règle, trois siècles après que la *Géométrie* cartésienne a décidément défini la discipline de vérité, aux antipodes d'Aristote et d'Euclide aussi bien que de Bacon ? Autrement dit, comment a-t-il pu se produire, du côté rationaliste, un cas Hegel aussi typique, pour ne pas dire aussi étrange, que le cas James du côté empirique — tous les deux, d'ailleurs, solidaires en un certain sens : fasciné par le prestige de l'hegelianisme dans les Universités américaines, James a été amené à n'envisager la raison que déviée à travers la scolastique des concepts, comme l'avaient fait, non seulement Bacon, mais Berkeley, en plein XVIII^e siècle, et Hume.

L'examen auquel nous nous sommes appliqué appellera donc une contre-partie, dont M. Parodi souligne la gravité, lorsqu'il met en doute, non pas seulement l'orientation idéaliste d'une entreprise résolument antihegelienne, mais sa portée proprement philosophique. Dans une note de *l'Enseignement public*, il exprime le regret que nous nous soyons « montré un peu injuste pour les grandes synthèses idéalistes, de Hegel à Hamelin, s'il

⁶¹ De la Contingence des Lois de la Nature, 3^e édit., p. 133,

⁶² *Op. cit.*, t. II, p. 25.

est vrai qu'on y retrouve présente et à l'œuvre notre propre conception de l'autonomie du jugement et de la liberté de la réflexion créatrice. Mais, ajoute-t-il, on ne saurait discuter les jugements de M. Brunschvicg sans discuter ses propres conclusions. Elles semblent annoncer la démission de la philosophie proprement dite qui, une fois qu'elle a découvert la liberté dans l'œuvre de la science positive et de la moralité concrète, ne semble guère, pour lui, pouvoir aller au delà ⁶³ ».

Injustice, d'une part, et abandon de poste, d'autre part, — deux griefs auxquels je ne puis demeurer insensible, sans que je me résigne, pourtant, à plaider coupable. En quoi serai-je « injuste » envers les compagnies du Nord ou de l'Est si je m'abstiens de voyager sur leurs réseaux quand je dois aller de Paris à Marseille ? La synthèse constructive, emprunt malheureux à la tradition réaliste, n'est que, par une fausse apparence, par un abus de mots, « au delà » de l'analyse réflexive, qui est le caractère original de l'idéalisme ; et c'est pourquoi, posant le problème de l'autonomie du jugement, je m'engage dans une direction de pensée qui nécessairement ira en sens contraire de la dialectique des concepts. J'assisterai donc, pour ma part, dans l'*Encyclopédie* de Hegel ou dans l'*Essai* d'Hamelin, au défilé des essences et des catégories, avec la même sincérité d'admiration qui me fait, par exemple, suivre, dans la *Tétralogie* de Wagner, la chevauchée des Walkyries ; mais je ne puis faire que l'idée de la vérité intrinsèque du spectacle, ou d'une simple vraisemblance, m'y vienne davantage à l'esprit. Le poste que M. Parodi semble me reprocher d'avoir déserté, je n'ai jamais songé à l'occuper, parce que, selon moi, la place de la « philosophie proprement dite » n'est pas dans les nuées où Aristophane projetait Socrate, transformé en sophiste malgré lui. Loin de s'égarer à poursuivre un savoir pur dont notre savoir positif serait un substitut terrestre ⁶⁴, c'est ici-bas qu'elle doit travailler afin de tracer effectivement la courbe de la durée humaine, s'astreignant à retenir, pour la composer, les seules œuvres qui, grâce à leur association intime avec des méthodes toujours plus précises de combinaison mathématique et de contrôle expérimental, ont témoigné d'une attache directe et solide à la réalité de la raison.

⁶³ Oct. 1927, p. 329.

⁶⁴ Cf. L'Orientation du Rationalisme, *Revue de Métaphysique*, 1920, p. 266.

Dans la mesure, donc, où la philosophie sera entendue, suivant sa compréhension, comme la marche de notre espèce à la vérité, l'ordre nous paraît objectivement irréversible entre les deux systèmes de référence : l'un où la raison est cette faculté, à nos yeux imaginaire, qui dresse sur le plan du discours la hiérarchie des concepts spécifiques ou génériques ; l'autre où la raison constitue, par un réseau progressif d'équations, l'armature de l'univers. Mais nous devons reconnaître qu'il n'en sera nullement de même, à considérer la philosophie dans son extension, selon la suite chronologique des écrits publiés par les hommes qui se sont proclamés philosophes et ont, à ce titre, exercé une influence sur leurs contemporains et sur leurs successeurs. Et c'est un fait que, dès la seconde moitié du XVII^e siècle, la solidarité du nominalisme et du rationalisme, qui marque l'avènement de la philosophie moderne, a été rompue par l'éclectisme de cerveaux fâcheusement bigarrés : dans l'esprit public, Arnauld triomphe de Malebranche et Leibniz de Spinoza. Dès lors, vont interférer les courants de révolution cartésienne et de restauration scolastique, et toutes les connexions se brouillent. De là un déplacement des centres d'intérêt, un va-et-vient, un amalgame, des valeurs philosophiques, qui projettent encore leur ombre sur la pensée de notre temps. De là une série nouvelle de problèmes qu'il peut y avoir profit à tâcher d'élucider dans le détail, par delà même les objections adressées à telle ou telle théorie particulière.

[*Table des matières*](#)

CHAPITRE III

DISCOURS ET VÉRITÉ*Deuxième partie*

Nous avons du mal à imaginer aujourd’hui quelle a été l’autorité de celui que son siècle appelait le *grand Arnauld*. Comme le remarque Sainte-Beuve, il était l’auteur d’une *Grammaire générale et raisonnée*, où Rollin reconnaissait « un profond jugement et un génie sublime ». Quelqu’un a dit de lui que personne n’était né avec un esprit plus philosophique ; et ce quelqu’un, c’est Voltaire⁶⁵. Le plus étonnant est qu’Arnauld, si acharné de la meilleure foi du monde à ne pas comprendre Malebranche, a fourni, une fois au moins dans sa vie, la preuve que le mot était exact. Pascal, lorsqu’il lut les *Nouveaux Essais de Géométrie*, rédigés par Arnauld selon l’inspiration de Descartes, afin de substituer l’ordre naturel de la mathématique au désordre et à la confusion d’Euclide, dut s’avouer vaincu ; et l’on dit qu’il condamna son propre ouvrage au feu⁶⁶. Ce n’est donc pas par un respect exagéré de la tradition qu’Arnauld a composé sa *Logique*. Elle représente, elle aussi, un progrès notable dans l’enseignement, conformément au but initial qui était simplement de débarrasser de tout appareil pédantesque et rébarbatif les règles du raisonnement syllogistique. Très judicieusement, Arnauld avait estimé qu’on pouvait en tirer bénéfice pour la culture de l’esprit sans faire cependant du formalisme logique l’instrument nécessaire et universel de la connaissance. Par là il a été amené à compléter l’exposé de la logique classique par différents chapitres qui traitent de la méthode et de la science ; et il y a donné l’hospitalité aux quatre Règles du *Discours*, à des

⁶⁵ Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 5^e édit., t. III, p. 535.

⁶⁶ Cf. *Œuvres de Blaise Pascal*, édition Hachette, t. IX, p. 233 et note.

fragments des *Regulæ* qui lui avaient été communiqués par Cler-selier, en même temps qu'aux *Réflexions sur l'esprit géométrique*, empruntées aux manuscrits de Pascal.

Mais c'est ici qu'il fallait choisir d'être ou professeur ou philosophe. S'il avait effectivement été philosophe, il aurait aperçu, ce que Malebranche devait mettre en lumière quelques années plus tard, que la vérité ne pouvait pas être recherchée à la fois dans les deux directions opposées, qu'avant tout il fallait prendre parti entre deux psychologies inverses de l'intelligence — celle qui avait été transmise par l'antiquité : modelée sur les articulations extérieures du langage, elle matérialise la pensée par un parallélisme imaginaire de ses fonctions avec ce qu'on pourrait appeler des *localisations philologiques* — celle des temps modernes, où, au contraire, l'acte constitutif de l'esprit sera le jugement, tel qu'il se manifeste dans la conscience du *Cogito* ou dans l'évidence d'une équation.

Or, non seulement Arnauld n'a pas compris la nécessité fondamentale d'opter, mais il a voulu s'acquitter de sa tâche pédagogique, faire que son ouvrage, rendu incurablement hétéroclite et inconsistant par le renoncement à se prononcer entre les contradictoires, se présentât néanmoins comme un modèle de raison et d'unité. Aussi l'a-t-il divisé en quatre parties. Les trois premières portent sur les termes de la proposition, sur les propositions, sur l'assemblage des trois propositions qui constituent le syllogisme, autrement dit, en postulant le passage direct du discours à la pensée, sur la conception, sur le jugement, sur le raisonnement. Reste la dernière partie, pour laquelle Arnauld doit alors imaginer comme une quatrième dimension de l'espace logique, un « au-delà » du raisonnement. Et, froidement, il écrira : « On appelle *raisonner* l'action de notre esprit par laquelle il forme un jugement de plusieurs autres... On appelle ici *ordonner* l'action de l'esprit par laquelle ayant sur un même sujet comme sur le corps humain diverses idées, divers jugements et divers raisonnements, il les dispose en la manière la plus propre pour faire connaître ce sujet. C'est ce qu'on appelle encore *méthode* ». L'architecture apparente de l'ouvrage signifiera donc que la méthode se superpose au syllogisme ; ce qui allait de soi dans la scolastique du discours, ce qui est devenu absurde par l'avènement de la science.

Cette difficulté, Arnauld ne pouvait pas ne pas la rencontrer, du moment qu'il faisait une place dans son exposé aux quatre Règles de Descartes, dont il avait eu bien soin de faire observer qu'elles étaient « générales pour toutes sortes de méthodes et non particulières pour la seule analyse », entendue dans le sens restreint de « l'analyse des géomètres ». Du point de vue des anciens, en effet, on employait, ou l'analyse pour la résolution des problèmes, ou la synthèse pour la démonstration des théorèmes, tandis que Descartes fait de l'analyse et de la synthèse les moments successifs d'une même méthode, qui ne sont pas plus interchangeables qu'ils ne sont séparables. La mise en équation du problème, à quoi s'attache le géomètre ou le physicien, c'est tout autre chose que le traitement des équations, qui regarde avant tout l'algébriste ou l'analyste. Les deux tâches sont, non pas, à proprement parler, inverses, mais complémentaires ; et il semble bien inutile d'aborder l'étude du *Discours de la Méthode*, si l'on ne commence par se défendre contre les pièges d'une terminologie qui, d'une part, va, dans l'histoire de la science, à contresens du cartésianisme, qui, d'autre part, est intrinsèquement incohérente, si l'on n'est pas capable de dégager par un effort sérieux de réflexion cette psychologie nouvelle de l'intelligence qui est commandés par l'avènement de la physique mathématique.

Or, cet effort dépassait la capacité philosophique d'Arnauld. Il ne se contente pas d'interpréter l'analyse mathématique de Descartes à travers l'analyse de la géométrie précartésienne ; mais, s'autorisant de certaines concessions de forme qu'on rencontre dans les écrits de Descartes, il fait de la déduction synthétique un procédé susceptible de se suffire à lui-même, en face de la résolution analytique. Il se trouve alors sur le terrain que son éducation scolastique lui a rendu familier, dans le plan d'un discours où les analogies spatiales suffisent à masquer l'insuffisance de la pensée. Tout aura l'air de s'expliquer par la distinction sur laquelle insistera le Chapitre II du livre IV entre les deux méthodes : *Méthode d'invention* et *Méthode d'exposition*. « Elles ne diffèrent que comme le chemin qu'on fait en montant d'une vallée en une montagne, de celui que l'on fait en descendant de la montagne dans la vallée, ou comme diffèrent les deux manières dont on se peut servir pour prouver qu'une personne est descendue de saint Louis, dont l'une est de montrer que cette personne a tel pour père qui était fils d'un tel et celui-là d'un autre, et ainsi jusqu'à saint Louis : et l'autre de commencer par saint

Louis et montrer qu'il a eu tels enfants, et ces enfants d'autres, en descendant jusqu'à la personne dont il s'agit. Et cet exemple est d'autant plus propre en cette rencontre qu'il est certain que, pour trouver une généalogie inconnue, il faut remonter du fils au père, au lieu que pour l'expliquer après l'avoir trouvée, la manière la plus ordinaire est de commencer par le tronc pour en faire voir les descendants ; qui est aussi ce qu'on fait d'ordinaire dans les sciences, où, après s'être servi de l'analyse pour trouver quelque vérité, on se sert de l'autre méthode pour expliquer ce qu'on a trouvé. »

L'absurdité du sens commun, son impuissance à pénétrer la signification radicale du problème de la connaissance et de la vérité, ressortent de cette comparaison destinée naturellement à faire fortune,

Tant ce que l'on conçoit *mal* s'énonce clairement, préformé qu'il est dans les cadres sociaux du langage. Et par là nous touchons au point essentiel qu'il s'agit maintenant de mettre en lumière.

S'il a fallu, pour atteindre la réalité de la nature, contredire aux apparences de la perception et constituer le monde des relations intellectuelles, c'est parce que la science consiste à tout autre chose qu'à retrouver la liaison manifeste entre des objets déjà donnés aux sens dans l'intervalle d'un paysage ou d'une généalogie, c'est qu'elle a eu d'abord à faire surgir du laboratoire du physicien et du cabinet du mathématicien le type simple de combinaison qui servira de principe à l'explication :

Ce qu'elle sait *le moins*, c'est son commencement.

Et encore est-il évident que la simplicité ne saurait avoir ici rien d'absolu, la raison scientifique se développe aux antipodes d'une imagination métaphysique qui rêve d'une vision élémentaire, alors que précisément l'homme n'aurait pas eu à créer la science si l'univers véritable était celui que la représentation se figure, non cet autre que la raison comprend.

En brisant cette relativité de la régression résolutoire et de la composition progressive qui est le secret de la méthode cartésienne, Arnauld a contribué puissamment à détruire le synchronisme de la philosophie et de la science sur quoi repose toute la civilisation spirituelle. « La logique scolastique était l'art de rai-

sonner ; la logique cartésienne fut l'art de penser ⁶⁷. » Faute d'avoir saisi cette opposition irréductible, la *Logique de Port-Royal*, qui s'annonçait comme un *Art de penser*, a été, en réalité, un art de raisonner, régression d'autant plus fatale au XVII^e siècle que cette incurable confusion de pensée, jointe à l'impitoyable lucidité d'expression qui définit le logicien de race et lui communique une aveugle sécurité, Arnauld eut l'occasion de la déployer dans la polémique, déplorablement victorieuse, qu'il poursuivit contre Malebranche au nom de Descartes comme au nom de saint Augustin ⁶⁸. Au fond, en restaurant le primat de la déduction logique, Arnauld se donnait sur son adversaire l'avantage de couper court à toutes les difficultés du rapport entre la raison et la foi ; il faisait disparaître le problème lui-même, puisqu'une raison déductive est déjà de l'ordre de la foi. « Le syllogisme (remarque encore Boutroux) a pour condition des principes pris pour accordés. Mais d'où peuvent venir ces principes, au regard d'un homme qui ne connaît d'autre méthode que la syllogistique, sinon d'une autorité qui s'impose arbitrairement ? Le syllogisme est ainsi la forme de la méthode d'autorité ⁶⁹. »

Le crédit de la *Logique de Port-Royal*, qui, pendant deux siècles, a pris figure d'ouvrage classique, a donné occasion à un phénomène secondaire, essentiel cependant pour l'interprétation de l'histoire, d'une perte de conscience philosophique, qui fait que le développement de la pensée humaine, comme la marche d'un bateau à voile, se compose de temps et de contre-temps, qu'il serait impossible, par conséquent, de le comprendre si l'on ne commençait par établir une double table de valeurs positives et négatives. Toutefois, une telle opération n'aura d'intérêt que dans la mesure où nous aurons fait la preuve de son objectivité, où nous aurons su nous procurer à nous-même la garantie que nous ne disséquons pas arbitrairement des œuvres livrées sans défense aux disputes de la postérité.

L'histoire sera donc ici l'arbitre ; c'est à elle qu'il appartient de fournir le témoignage intrinsèque qui arrache à tout soupçon

⁶⁷ E. Boutroux, *Science et Culture apud La Nature et l'Esprit*, 1926, p. 129.

⁶⁸ Cf. Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, 1924, pp. 161 et suiv.

⁶⁹ *Le bon Sens*, op. cit., p. 67.

d'exégèse tendancieuse la séparation des deux psychologies de l'intelligence, suivant Descartes et suivant Arnauld, qui nous autorise à la dire fondée dans les faits, au même titre que la séparation, réalisée par un Pasteur, entre l'acide tartrique et l'acide para-tartrique. Or, il suffit, à cet égard, que nous nous tournions vers le premier philosophe français qui, après Malebranche, a pleinement possédé la technique de sa profession. Condillac a rédigé pour l'Infant de Parme un *Cours d'études* qui devait rivaliser avec celui de Port-Royal et dont un volume est intitulé, non par hasard, *l'Art de penser*. En outre, dans les dernières années de sa vie, il a écrit pour les écoles palatinales de Pologne un traité élémentaire de *Logique* où il prend position à l'égard d'Arnauld précisément sur le point qui nous occupe. En vue de ce livre, auquel devait succéder la rédaction demeurée inachevée de *La langue des Calculs*, Condillac, comme l'a très justement noté M. Raymond Lenoir⁷⁰, a été amené « à revenir sur la mathématique, à confronter ses opinions avec les travaux contemporains, l'*Essai sur les Éléments d'Algèbre* de d'Alembert, les *Éléments d'Algèbre*, de Clairaut, les *Éléments* d'Euler et la *Théorie des Fonctions continues* de Lagrange ». Grâce à la réflexion sur ces ouvrages et à la comparaison de leurs méthodes, la doctrine de Condillac, qui s'était manifestée surtout par le double paradoxe d'une psychologie artificiellement simplifiée⁷¹ et d'une grammaire en quelque sorte de droit naturel, est reliée au progrès d'un savoir assuré de ses moyens de vérification. La pensée cartésienne réapparaît, dégagée, cette fois, de toute équivoque et de toute métaphysique.

« On suppose que le propre de la synthèse est de composer nos idées et que le propre de l'analyse est de les décomposer. Voilà pourquoi l'auteur de la *Logique* croit les faire connaître, lorsqu'il dit que l'une conduit de la vallée sur la montagne, et

⁷⁰ Condillac, 1924, p. 30.

⁷¹ Cf. Cournot, *Essai sur les Fondements de nos connaissances*, ch. XVII, § 256. Nouvelle Édition, 1912, p. 383. « Condillac revient sans cesse dans ses écrits sur l'analyse et la synthèse : prouver que la méthode analytique est la seule bonne, la seule fondée sur la nature, tel semble être l'unique but pour lequel ce philosophe ait pris la plume. Cependant, comme on l'a depuis longtemps remarqué, il se trouve que Condillac a fait, autant qu'un autre, usage de la synthèse, et qu'en particulier son traité des *Sensations*, où il essaie de refaire l'homme de toutes pièces, en donnant successivement à sa statue chacun des cinq sens, est un ouvrage éminemment synthétique. Nous ajouterons que les défauts de l'ouvrage tiennent précisément à l'emploi de la synthèse dans un sujet qui y répugne. »

l'autre de la montagne dans la vallée. Mais qu'on raisonne bien ou mal, il faut nécessairement que l'esprit monte et descende tour à tour ; ou, pour parler plus simplement, il lui est essentiel de composer, comme de décomposer, parce qu'une suite de raisonnements n'est et ne peut être qu'une suite de compositions et de décompositions. Il appartient donc à la synthèse de décomposer comme de composer et il appartient à l'analyse de composer comme de décomposer. Il serait absurde d'imaginer que ces deux choses s'excluent et qu'on pourrait raisonner en s'interdisant à son choix toute composition ou toute décomposition. En quoi donc diffèrent ces deux méthodes ? En ce que l'analyse commence toujours bien et que la synthèse commence toujours mal. » (II, VI, *Logique*.)

Cette page, qui parut un an avant la *Critique de la Raison pure*, touche le fond de notre problème. Les logiques d'Arnauld et de Condillac correspondent à deux époques successives, à deux interprétations contradictoires, de l'esprit humain. La fin du XVIII^e siècle a été l'âge d'or de la philosophie rationnelle, par le développement positif sous le signe de l'idéologie, on pourrait dire, sans exagération, par l'avènement, de la chimie avec Lavoisier, de la biologie avec Lamarck, de l'anthropologie avec Cabanis, de la politique avec Sieyès. Puis, brusquement, la terreur panique qui accompagne la contre-révolution bonapartiste entraîne le pays dans cette même régression vers le Moyen âge dont le romantisme anglais et allemand avait donné le signal. Il est toujours opportun de rappeler que Cuvier, né à Montbéliard, dont la principauté dépendait du Wurtemberg, avait reçu à Stuttgart une éducation scolastique. L'éclectisme, d'autre part, restitue une actualité inattendue à la querelle des universaux. Et le prestige de Victor Cousin sera si grand que ceux-là qui ont le plus violemment attaqué son autorité universitaire ont, sur la détermination des points cardinaux qui orientent leur perspective de l'histoire, commis les mêmes confusions que lui. Renouvier ne verra Kant, Taine n'apercevra Spinoza, qu'à travers la déformation, *fidéiste* ou *panthéiste*, dont Cousin est responsable. Et Comte, partant en guerre contre la métaphysique, désignera du même mot, comme faisaient les Grecs, le « poison » scolastique et le « remède » cartésien. « Descartes, Malebranche eussent été surpris qu'on les accusât d'expliquer les choses par des généralités abstraites, eux qui reprochaient précisément aux dialecticiens de l'École de partir de concepts et d'abstractions, et faisaient profession de ne raisonner que sur des choses concrètes

tes et singulières. C'est le métaphysicien de Molière, exposant que l'opium fait dormir parce qu'il y a en lui une vertu dormitive, qui se serait reconnu dans le portrait tracé par Comte ⁷². » Et, pour en revenir à Taine, n'est-il pas remarquable que, dans le livre même où il fait le procès de l'éclectisme au nom de l'idéologie, il prenne le contre-pied de Condillac ? Concluant son recueil de 1857 sur les *Philosophes français du XIX^e siècle* par une étude du problème de la méthode, il la divise en deux chapitres qui, non seulement traitent à part l'un de l'analyse, l'autre de la déduction, mais qui réclament, pour s'y incarner, deux cerveaux différents appartenant aux deux « amis assez âgés » que sont M. Pierre et M. Paul.

Le mauvais charme de l'éclectisme français a été rompu seulement par Lachelier et par Boutroux. Ils ont fait ressortir le prix d'une réflexion qui porte, tout à la fois, sur l'histoire humaine et sur la science positive, *mais en commençant par s'astreindre à les envisager directement dans leur vérité*. Cette rigueur et cette sagesse de discipline, il est curieux qu'on ait été tenté de les retourner contre nous. Tout récemment, un écrivain belge, M. Philippe Devaux, faisait connaître l'« impression pénible » que lui avait laissée « la pensée française actuelle », confinée dans une atmosphère « sensiblement en retard sur la pensée vivante contemporaine ». Et il entreprend de traduire les œuvres ou d'interpréter les systèmes de Russell, de Whitehead, d'Alexander, parce qu'il considère que c'est une « tâche morale » de contribuer « à réveiller en France la virtuosité d'assimilation et de compréhension natives en vue d'un renouvellement plus profond de l'esprit doctrinal ⁷³ ».

M. Devaux s'est, sans conteste, assuré l'avantage par les moins qu'il invoque et qui, à tous égards, auront notre sympathie autant que notre admiration. Peut-être, cependant, M. Devaux nous nationalise-t-il un peu trop, malgré lui et malgré nous, en transposant dans le cadre des frontières politiques un problème qui relève, non de l'espace, mais exclusivement du temps. Et, précisément, ce problème dont il parle comme s'il était déjà tout tranché, par simple prétérition, dans le sens d'un dogmatisme particulier, nous paraît, quant à nous, se formuler,

⁷² Émile Boutroux, Comte et la Métaphysique, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 27 novembre 1902, t. III, 1903, p. 7.

⁷³ *Le Système d'Alexander*, 1929, Préface, pp. 9-10.

en termes d'aujourd'hui, par l'opposition de ce qu'il appelle *l'esprit doctrinal* et de ce qui constitue à nos yeux *l'esprit philosophique*. Aussi bien, cette opposition décisive est le thème du très remarquable mémoire sur *l'Avenir de la Philosophie*, présenté à notre Congrès d'Oxford en septembre 1930, par M. Schlick, qu'assurément M. Devaux n'osera soupçonner de n'être pas au centre, soit de la pensée européenne, soit de la pensée contemporaine. Il y a plus, la tradition dont M. Schlick s'autorise est celle même de Leibniz et de Kant : il rappelle que Leibniz, dans le plan qu'il avait tracé pour l'Académie prussienne des Sciences, n'avait pas réservé de place pour la philosophie ; que, selon Kant, le but de l'enseignement est d'apprendre « non la philosophie, mais à philosopher ».

Autrement dit, le renouvellement de l'esprit doctrinal ne conduirait qu'à prolonger la vie précaire et inconsistante du vieil homme, tandis qu'il faut avoir le courage de le dépouiller. Or, nous avons eu l'occasion d'y insister en examinant la prétendue pérennité du thomisme, ce qui caractérise le temps présent, c'est la lumière qu'il a jetée sur la psychologie de ce « vieil homme » par la concordance si frappante des études touchant la mentalité des primitifs, des enfants, des malades. « Si les hommes *connaissent l'histoire*, faisons-nous observer en 1902, *l'histoire ne se recommencera pas*⁷⁴. » Et, certes, la confirmation qu'une telle remarque a pu recevoir des événements, dans l'ordre de la recherche spéculative comme dans l'ordre du comportement social, est toute négative. En concluons-nous qu'elle ait rien perdu pour cela ou de sa portée intrinsèque ou de son opportunité ? Jamais, pour « faire le point » et nous reconnaître à travers les apparences complexes, les mouvements contradictoires, de la civilisation, pour parvenir à l'actualité authentique du présent, il n'a été plus utile d'en appeler à l'intelligence authentique du passé.

La postérité de Leibniz s'est développée, à partir de la fin du XVII^e siècle, concurremment avec la postérité d'Arnauld et sous le signe d'un éclectisme autrement systématique et profond. Mais plus Leibniz semble réussir, sur le plan doxographique, à combiner dans un équilibre savant les formules de l'ancienne

⁷⁴ *Apud Nature et Liberté*, p. 120.

métaphysique et de la philosophie moderne, plus le scandale est grand pour qui ne s'arrête pas à l'apparence des mots, qui, par delà, discerne l'antagonisme radical, la divergence irréductible, entre les exigences intimes d'une pensée qui s'est tournée, tantôt *en avant* vers l'approfondissement de la spiritualité cartésienne, tantôt *en arrière* vers la réhabilitation de la scolastique traditionnelle.

La philosophie moderne est redevable à Leibniz d'avoir magistralement élucidé la connexion entre le progrès infini de la raison et la conscience de l'intériorité pure, qui était certes perpétuellement présente à la méditation de Spinoza, mais qui demeurerait voilée dans son expression par la double équivoque qu'entraînent l'usage de la terminologie substantialiste et la transposition d'un système entièrement analytique dans l'ordre de la géométrie vulgaire, par condescendance aux habitudes du XVII^e siècle. Parce qu'il a explicitement renoncé à la synthèse des anciens, Leibniz annexe à l'intelligence le domaine de la géométrie infinitésimale où Pascal avait cru rencontrer des paradoxes propres à confondre la sagesse des hommes et à l'incliner vers la foi. En même temps, il découvre dans l'analyse infinitésimale l'instrument propre de la physique. Si l'induction baconienne demeurerait encore sur le terrain de la mentalité primitive, c'est qu'elle ne pratiquait que la *méthode des différences* : elle attendait la causalité d'un simple procédé de filtrage entre antécédents qui sont supposés nous être déjà tous donnés par une grâce de la nature. La barrière entre l'*homo faber* et l'*homo sapiens* n'a été franchie définitivement que grâce à la *méthode différentielle*. Les phénomènes de la nature s'expliquent, non par l'*isolement*, mais par l'*intégration* des facteurs antécédents. Et le processus d'intégration réclame une attention à l'esprit par quoi la liaison, déjà impliquée dans le *Cogito*, entre l'analyse mathématique et la réflexion sur soi, se déploiera en toute son ampleur et en toute sa fécondité.

L'espace et le temps, qui avaient été jusque-là imaginés comme des contenants absolus, des cadres posés en soi, auxquels devait se référer la réalité des choses, sont compris en tant que rapports d'ordre : ils s'établissent à l'intérieur de la pensée pour exprimer, dans l'unité d'une perspective rationnelle, la multiplicité des points de vue qui rendait changeante, fugitive et presque insaisissable, la succession des apparences perceptives. En s'élevant de la représentation sensible, qui émane du

centre de sa subjectivité à la coordination des différents centres de perception par un système de correspondance harmonique, la monade humaine prend conscience qu'elle porte en soi les principes de la sagesse et de la religion comme de la mathématique et de la physique. « La *place d'autrui* est le vrai point de perspective en politique aussi bien qu'en morale ⁷⁵. » Au terme, il devient littéralement vrai que l'âme « seule fait tout son monde et se suffit avec Dieu » ; ce « qui la met absolument à couvert de toutes les choses extérieures », suivant le mot de sainte Thérèse : « L'âme doit souvent penser comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde ⁷⁶ ». Tel est le Leibniz qu'un historien comme M. Jean Baruzi nous fait comprendre et nous fait aimer, à mesure qu'il le révèle par un nouveau et riche dépouillement des manuscrits de Hanovre, un Leibniz dont la vie intérieure semble s'achever dans la mystique du silence et dont l'inspiration se caractériserait pour nous, dans toute sa profondeur, par cette déclaration de M. Bergson : « La tâche du philosophe, telle que nous l'entendons, ressemble beaucoup à celle du mathématicien qui détermine une fonction en partant de la différentielle ⁷⁷ ».

Mais ici M. Bergson ajoute immédiatement : « La démarche extrême de la recherche philosophique est un véritable travail d'intégration ». Et cela n'est plus vrai de Leibniz qui, lui, se serait cru rejeté en pleine mer s'il n'avait pas été capable d'aller « au delà » de son *idéalisme monadique*. Il lui fallait le *réalisme de la monadologie*, qui subordonne le progrès intérieur de l'être au système éternel des choses, renversant de fond en comble l'ordre des valeurs spirituelles. La monade, entièrement autonome en tant qu'activité *intégrante*, sera désormais *intégrée* dans l'architecture et dans la législation d'un univers où demandes et réponses, succès et revers, paroles et silences, ne peuvent plus être jamais que les reflets, que les « échos » ⁷⁸ d'une volonté transcendante qui, pour manifester la gloire de celui qu'avec saint Augustin Leibniz nomme le *Magnus Artifex*, a préordonné le cours du temps, imposant du dehors à tout être particulier l'immutabilité d'une vocation et d'une destinée. La place que chacun de nous occupe, le rôle qu'il récitera, sont strictement liés à cette exigence d'harmonie préétablie d'où résulte que,

⁷⁵ *Apud Jean Baruzi, Leibniz, 1909, p. 363.*

⁷⁶ *Discours de Métaphysique, XXXII. Cf. Baruzi, op. cit., pp. 120 et 326.*

⁷⁷ *Matière et Mémoire, p. 204.*

⁷⁸ *Cf. Lettre à Arnould, du 30 avril 1687, Édit, Gerhardt, t. II, 1879, p. 95.*

dans le théâtre de l'univers, toutes les places et tous les rôles sont remplis sans lacune et sans double emploi. Dès l'instant de la création, les jeux sont faits, rien ne va plus.

Et ainsi s'explique qu'en abordant de différents biais l'œuvre leibnizienne, comme nous avons l'occasion de le faire, on doit enregistrer le même spectacle : les victoires qu'il a obtenues à partir de Descartes, Leibniz va les retourner lui-même contre leur intention première, pour préparer l'apothéose des spéculations le plus justement discréditées. Dans la loi conservative de l'univers, il substitue l'intégrale $\frac{1}{2} mv^2$ à l'équation cartésienne mv ; par là il supprime la part d'indétermination que Descartes laissait dans le mécanisme universel ; mais, à ce moment aussi, abusant du mot de *force* qui désigne cette intégrale dans le langage vulgaire, Leibniz prétendra y appuyer la restauration du dynamisme préphysique où les changements dans l'univers inorganique étaient censés devenir intelligibles lorsqu'on introduisait dans leur intérieur la virtualité de formes substantielles, « analogiques » aux âmes. Et, pareillement, la découverte de l'analyse infinitésimale qui éclaircit définitivement l'énigme séculaire des soi-disant irrationnelles, en faisant surgir le continu du devenir qui est constitutif de la raison, Leibniz ne l'invoquera plus que pour élargir les cadres de la logique traditionnelle, fondée sur le primat de la préposition prédicative. La conquête de l'infini par l'intelligence semble, en effet, permettre de transporter à tous les êtres de la création ce qui était, dans l'imagination de saint Thomas, le privilège des anges : l'individu est une espèce⁷⁹ ; l'*haeccité* rentrera au même titre que la *quiddité* dans la sphère de la raison par la vertu du principe que Leibniz érige en définition de la vérité : *prædicatum inest subjecto*⁸⁰.

Seulement cette apparence d'homogénéité dans le système est-elle due à autre chose qu'à des façons équivoques de parler, qu'à des artifices assez grossiers de langage ? Il est aisé de dire que toutes les propositions sont également susceptibles de démonstration rationnelle : propositions nécessaires qui se ramènent par un nombre fini d'opérations à des identités, propositions contingentes dont la résolution doit se poursuivre à l'infini.

⁷⁹ Cf. *Lettre (pour Arnauld) au Landgrave de Hessen-Rheinfels*, éd. cit., II, 131.

⁸⁰ *Lettre à Arnauld*, du 14 juillet 1686, éd. cit., II, 56.

Mais, quand on ne se contente pas du dire, quand on passe au faire, toutes les difficultés dont on s'était débarrassé en parole vont reparaître dans la réalité. Les jugements contingents se manifesteront irréductibles aux jugements nécessaires, non seulement *en fait*, parce que l'infini qu'ils enveloppent est humainement inépuisable, mais, *en droit*, parce qu'entre les essences et les existences interviennent les décrets libres de Dieu, liés, dans le fond même de la psychologie que Leibniz lui prête, à la dualité de l'entendement et de la volonté.

L'éclectisme, s'il suffit sans doute pour l'édification d'un système théologique sur le plan du discours, n'apporte jamais à la philosophie véritable que des apparences de satisfaction. Dans une hypothèse de finalité, les conditions requises par Leibniz pour affirmer la liberté des créatures, *spontanéité* ou *contingence*, ne peuvent plus être que des thèmes de développements dérisoires. Comme le disait Boutroux dans son *Cours*, de 1887-1888, sur la philosophie de Leibniz, « la liberté n'est pas établie par Leibniz. Sa philosophie est un système qui veut concilier le déterminisme avec la liberté dans la perfection divine ; et c'est dans la région mystérieuse de l'entendement divin et de la volonté divine, dans une sphère supérieure à l'entendement, que s'opère cette conciliation ⁸¹. » La *Théodicée* s'achève par un mythe païen où la sagesse de Pallas est invoquée pour transformer le crime de Tarquin en faute heureuse ; et rien assurément ne peut mieux souligner le renversement de rythme, le reflux de pensée, par quoi la carrière de Leibniz s'achève à contre-sens de cet idéalisme monadique qui avait paru d'abord le conduire sur la voie où s'engage la recherche anxieuse des mystiques et que Spinoza venait de parcourir jusqu'à la pleine lumière de la vie unitive.

En un sens, donc, le problème historique de Leibniz est analogue à celui d'Auguste Comte : les conquêtes positives qui, pour nous, se détachent des opinions systématiques de leurs auteurs, parce qu'elles constituent l'originalité durable de leur œuvre, n'étaient cependant pour eux que des moyens au service d'un idéal qui lui préexistait et qui lui survit, de telle sorte qu'une critique affranchie des préjugés d'École devra retourner l'ordre des

⁸¹ La Philosophie allemande au XIX^e siècle, 1929, ch. XIX, p. 215.

valeurs tel que Leibniz et que Comte l'avaient envisagé eux-mêmes. Seulement, par suite des circonstances extérieures, cette différence s'est produite : les œuvres de Comte ont été immédiatement livrées au public et les conséquences de la dualité entre les moyens et les fins se sont aussitôt déclarées au dehors, tandis qu'après plus de deux siècles l'exploration des manuscrits leibniziens n'est pas encore terminée.

On se rend compte ainsi du phénomène étrange qui marquera la transition du XVII^e siècle au XVIII^e. De l'homme qui, dès son arrivée à Paris, avait rivalisé de génie avec Descartes et Pascal, qui avait eu l'intelligence vivante de Malebranche et de Spinoza, qui, en consacrant ses grands ouvrages polémiques à Locke et à Bayle, avait témoigné au moins comme l'avait touché la conscience que l'être raisonnable et moral prenait enfin de soi et qui lui faisait écarter le fantôme d'une raison transcendante et imaginaire, rien ne devait être retenu par ces *Monadologistes* au milieu desquels Kant a grandi et contre lesquels il devra lutter péniblement pour rouvrir à la philosophie la voie de la réflexion idéaliste. Ç'a été le destin tragique de l'Allemagne qu'elle n'a connu la révolution cartésienne que par la restauration de la scolastique leibnizienne, comme, plus tard, il lui est arrivé de ne connaître la révolution française que par la réaction despotique de Napoléon. Jusque sur le terrain de la mathématique Descartes a été sacrifié à Euclide. Wolff présente « l'algèbre des modernes » comme une simple généralisation de « la géométrie des anciens », elle-même déclarée parfaite sous la forme où les *Éléments* l'avaient exposée. Il a même soin de rappeler une conversation avec Leibniz où il avait passé en revue les différentes tentatives pour améliorer l'ordre euclidien et notamment celle d'Arnauld ; « Leibniz donnait la palme à Euclide contre ses réformateurs ⁸² ».

La chose aurait peu d'importance si Wolff n'avait officiellement été, pour ses compatriotes, professeur de mathématiques au même titre que de philosophie ; le préjugé de son enseignement devait se trouver, chez Kant, fortifié par cette circonstance que Newton a exposé sous forme synthétique les calculs qui soutiennent son système du monde. D'où résulte le fait que Kant a compris admirablement qu'il n'y avait de scientifique dans notre connaissance de la nature que ce qui était mathématique, mais

⁸² *Elementa matheseos universæ*, V, 3, § 8. Édit. de 1752, p. 27.

qu'il n'a guère soupçonné ce qu'était cette mathématique elle-même. Il lui arrivera sans doute de prononcer le nom de Descartes, en lui attribuant un idéalisme qu'il traite, avec une égale fantaisie, tantôt de *problématique* et tantôt de *sceptique*, ou encore en le supposant coupable de ce qu'il appelle l'argument ontologique ; mais on dirait alors qu'il joue avec un cerveau vidé de sa substance spirituelle comme Hamlet avec le crâne du pauvre Yorick. La considération des nombres négatifs qui se fait jour en 1763, le paradoxe des objets symétriques qui éclate en 1768, borneront encore l'horizon de l'*Esthétique transcendantale*.

Cela suffit au génie de Kant pour s'affranchir du préjugé leibnizo-wolffien, pour dégager le caractère extra-logique de l'espace et du temps ; cela ne lui donne pas le moyen de mettre à profit sa victoire, de constituer sur la base de la science moderne une doctrine de l'intelligence lucide et cohérente, tout à fait loyale avec elle-même, comme celle du *Tractatus de Intellectus Emendatione* ou de la *Recherche de la Vérité*. Dès son titre, la *Critique de la Raison pure* est, pour Kant comme elle le demeurera pour ses successeurs et ses interprètes, quelque chose d'incertain et d'ambigu, à mi-chemin de l'option fondamentale qui aurait dû être pourtant le premier devoir de son auteur : ou penser, suivant la formule des *Prolégomènes*, c'est exactement juger, et la raison pure consiste uniquement dans l'*Analytique* de la vérité ; ou la pensée, par delà le jugement, cherchera son accomplissement dans le raisonnement, dans le *Schluss*, et alors, concluant du primat de l'« usage logique » à l'« usage pur », Kant se condamne à la catastrophe ; la *raison pure* s'identifie avec la *Dialectique* de l'illusion. Son œuvre, qui contenait en elle-même tout ce qu'il fallait pour en finir décidément avec le dogmatisme logique, aboutira chez, les post-kantiens à en perpétuer la tradition.

Paradoxe et scandale s'éclairent, encore une fois, par référence à l'opposition des structures mentales. Dans une admirable étude sur *La Loi d'évolution propre des Mathématiques*⁸³, M. Gino Loria écrit des algébristes qui ont constitué une théorie des équations indépendante de l'application à la géométrie : « Ils créèrent ainsi le langage mathématique ; on peut dire de celui-ci que les anciens avaient fourni les *substantifs* tandis que les modernes y ajoutèrent les *verbes* ; ce qui était rigide et fixe acquit,

⁸³ *Scientia*, mai 1927, § 10, trad. franç., p. 132.

par suite, une mobilité illimitée ; l'arithmétique de statique devint dynamique ». Du même coup s'établit, dans l'histoire et par la science, la ligne de partage entre deux philosophies de l'intelligence. « L'École mettait au premier rang les *notions* ou les termes dont elle demandait d'ailleurs l'origine et la formation à une abstraction généralisatrice parfaitement stérile, et elle en dérivait alors une théorie du jugement et du raisonnement qui a fait les preuves historiques de son insignifiance. Descartes a fait le contraire : au premier rang, ce qu'il met, c'est le *jugement*, c'est l'opération qui, posé un premier terme, d'ailleurs par lui-même absolument stérile, lui donne un complément et une fécondité par la relation, qui est l'âme du jugement ⁸⁴. » Qu'une semblable idée de l'intelligence humaine inspire le mouvement de la pensée leibnizienne dans ce qu'elle a de vivant et de cohérent, Hannequin sera d'ailleurs le premier à le reconnaître. D'une part, « la différentielle, élément en général des choses, est une relation fondamentale, un rapport, un absolu, un indivisible ». D'autre part, si « le passage à l'infini est justifié » c'est par une « opération dont la démarche est à chaque pas posée par l'esprit... cette opération s'appelle progression, et Descartes en faisait le type même de la démarche mathématique ⁸⁵ ». De même, enfin, dans une étude sur les *Principes de l'Entendement purs* ⁸⁶, qui est un modèle de précision et de profondeur, Hannequin avait montré comment la justification transcendantale des deux premières *Analogies de l'Expérience*, transportant du plan ontologique sur le plan de la relation intellectuelle les notions de substance et de cause, va au-devant des principes de la thermodynamique, tels qu'ils se sont constitués au cours du XIX^e siècle et fonde prophétiquement leur égale et parfaite rationalité : par leur corrélation elles expriment les normes d'*invariance* et de *variation* qui définissent les exigences connexes et solidaires de l'univers scientifique.

Voici donc le fait décisif. Prise à son point d'arrivée dans l'*Analytique transcendantale*, la pensée kantienne est sortie de l'impasse où elle avait paru un instant enfermée par la médita-

⁸⁴ Hannequin, *La Méthode de Descartes*, apud *Études d'Histoire des Sciences et de la Philosophie*, 1908, t. I, p. 227.

⁸⁵ *La Théorie de la Connaissance chez Leibniz*, *Revue Philosophique*, nov. 1925, pp. 351-354.

⁸⁶ *Revue de Métaphysique*, 1904, pp. 415 et suiv., et apud *Études*, pp. 269 et suiv.

tion simultanée de Wolff et de Hume. La découverte des jugements synthétiques *a priori* qui sont caractéristiques de la mathématique et de la physique rationnelle prouve que le problème n'aura plus à se poser désormais dans le cadre de la proposition prédicative où se tenait la logique d'Aristote et pour laquelle Leibniz avait abandonné Descartes. 12 n'est sûrement pas le prédicat de $5 + 7$. D'autre part, le jugement logique qui correspond à la catégorie de substance, loin d'être le canon universel de l'affirmation comme dans l'*Organon*, occupe seulement une place définie, la septième, dans le tableau des douze types logiques d'affirmation. Ce n'est pas tout encore : cette même catégorie se présentait chez Aristote avec le privilège d'être ce à quoi toutes les autres catégories se rapportaient ; chez Kant, elle est comprise dans l'ordre de la relation, et elle ne trouve d'application effective que précisée par le rapport de masse, c'est-à-dire qu'il ne subsiste désormais plus rien de l'imagination réaliste dans l'intelligence de la substantialité. Un dernier trait achèvera le tableau de la révolution critique : c'est que cette intelligence de la substantialité ne fait que déterminer un cadre formel, qui requiert, pour une interprétation rationnelle du changement, le rapport complémentaire de causalité, lié au flux objectif, au cours irréversible, du temps.

La victoire du jugement de relation sur le jugement prédicatif est complète. Kant la consacre en opposant au *réalisme logique*, incapable de donner à l'homme le contact du réel, faisant inévitablement le jeu de l'*idéalisme empirique*, un *idéalisme transcendantal* qui, en tant que tel, s'accompagne d'un *réalisme empirique*. Du même coup, la signification du concept est complètement transformée. Au point de départ, et selon la lettre même de l'exposition kantienne, le concept est, conformément à la psychologie traditionnelle des facultés, ce qui s'exprime par le, terme, une partie du jugement ; et de cet usage scolastique est inséparable la distinction des jugements analytiques et des jugements synthétiques où l'on prend pour référence la compréhension supposée du sujet pris en soi, ayant à décider ensuite si le prédicat entre ou non dans cette compréhension. Or, ce que Kant appellera concept dans l'*Analytique transcendantale*, « le concept pur de l'entendement », n'a que le nom de commun avec le concept de l'ancienne logique. Il n'est nullement une partie du jugement, susceptible d'être définie à part du tout où elle entre, mais, bien au contraire, la raison d'être, l'unité interne de

la relation qui fonde le jugement considéré dans sa totalité, en tant qu'acte essentiel de l'esprit.

Dissiper la confusion des deux sens du concept, c'est ruiner à sa base l'« idole vermoulue » de la métaphysique. L'absurdité de la *chose en soi*, non pas seulement comme *existence effectivement atteinte*, mais comme *concept éventuel*, comme *possibilité logique*, ressort de la solution rationnellement correcte, rigoureusement critique, qui est donnée des *deux premières antinomies de la cosmologie rationnelle*, sans que Kant ait eu, il est vrai, la sagesse ou le courage de l'étendre aux deux autres. Le monde « intelligible », ce monde de substances matérielles et de causes intemporelles, où les rêves des métaphysiciens selon Wolff s'accordent avec les extravagances des visionnaires selon Swedenborg, est quelque chose qui demeure au-dessous du seuil de l'intelligence : « Aucune proposition synthétique n'est possible à son égard, qu'elle soit affirmative ou négative ⁸⁷ ». Ou, comme le dit encore Kant, il n'y a aucun fond à faire sur le *dogma*, c'est-à-dire sur le jugement où la synthèse *a priori* s'opère directement par concepts ; toute la vérité se concentre dans le *mathe-ma* où la synthèse s'opère par construction, de concepts, en connexion avec les formes de la sensibilité ⁸⁸.

Par là se trouve démasqué le sophisme fondamental de ce que Kant appelle l'argument ontologique. Il importe seulement de remarquer que ce qui est visé par Kant et ruiné en effet, ce n'est nullement l'intuition de présence qui atteste à Descartes, dans l'intimité du *Cogito*, l'infini de la pensée divine ; c'est la prétendue déduction logique dont Descartes lui-même, après Gaunilon et après saint Thomas, avait, dans les *Réponses aux premières Objections*, dénoncé le caractère verbal, mais qui avait été remise à la mode dans l'école leibnizo-wolffienne. Le jugement ontologique, tel que Kant le considère, se présente comme une *proposition prédicative* où la seule position du concept du sujet impliquerait la nécessité de l'existence de l'attribut, cet attribut étant l'être lui-même. Et justement dans ce postulat que le jugement est exclusivement du type prédicatif se dissimulait le vice radical du réalisme logique. Le raisonnement dialectique s'exerce sur une base imaginaire parce que, selon la formule classique de Kant, « *être*, en toute évidence, n'est pas

⁸⁷ *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, 1869, II, 53.

⁸⁸ *Ibid.*, II, 307 et 308.

un prédicat réel ». Autrement dit, si saint Anselme a triomphé de l'insensé qui a « déclaré dans son cœur que Dieu n'est pas », c'est que la parole est aussi insensée qui prétend ou nier ou affirmer l'existence de Dieu, là où précisément la proposition est simplement une façon de parler, dépourvue de racine intellectuelle. L'être nécessaire, s'il n'est pas réel, n'est même pas possible. Il ne se prête pas à l'alternative du *oui* ou du *non*. L'inexistence du prédicat entraîne dans son néant le jugement tout entier, à commencer par le concept qui jouait le rôle du sujet. « Le concept de la réalité suprême, écrira Kant, est une pure création fictive (*blosse Erdichtung*) par laquelle nous rassemblons et réalisons dans un idéal, comme dans un être particulier, la diversité de nos idées, sans même avoir le droit d'admettre la possibilité d'une pareille hypothèse ⁸⁹. »

La moralité de la *Critique de la Raison pure*, qui aurait pu apporter au XIX^e siècle le salut et la paix, qui lui aurait épargné les aventures fastidieuses et stériles de retour à la dialectique, c'est de nous avoir fait définitivement comprendre qu'un problème ne subsiste pas, *fût-ce à titre problématique*, une fois mise en lumière l'impossibilité, non pas de telle ou telle solution particulière, mais de sa position même.

Seulement (et c'est ici, sans doute, que se manifestent le plus clairement les conséquences de ce phénomène que nous cherchons à décrire, d'une sorte d'*amnésie historique*, d'une *perte de conscience philosophique*), pour que Kant fût capable de se convertir à sa propre philosophie, il aurait fallu qu'il eût lui-même procédé à l'inventaire des richesses qu'elle était susceptible de mettre à sa disposition pour remplacer ce qu'il avait détruit. Or, il a reculé devant l'opération, par respect d'enfant à l'égard d'Aristote, alors que, vraisemblablement, s'il avait eu le moindre commerce avec le rationalisme classique, il y aurait puisé assez de force pour faire déboucher franchement l'*Analytique transcendantale* dans une psychologie de l'intelligence comme celle que sous-entendait la hiérarchie des synthèses dans la première édition de la *Critique de la Raison pure*. « Il y a trois sources subjectives de la connaissance, d'où dérive la possibilité d'une expérience en général et de la connaissance de ces ob-

⁸⁹ Trad. citée, II, 175.

jets : *sens, imagination, aperception*⁹⁰ ». Mais ce n'est qu'une lueur fugitive à laquelle il n'osera pas lui-même se fier.

Dans une page curieuse des *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*⁹¹, Kant a décrit la « situation critique » où sa philosophie s'est mise par la réduction de l'impératif moral à l'abstraction de sa forme pure : *il faut qu'elle trouve une position ferme sans avoir, ni dans le ciel ni sur la terre, de point d'attache ni de point d'appui*. Sa philosophie théorique n'a pas eu moins à souffrir du préjugé qui lui faisait interposer une espèce d'impératif logique entré ses découvertes d'ordre épistémologique et les conséquences qu'elle comportait pour l'interprétation de l'intelligence. Il a fait justice de la « métaphysique éternelle » ; il est demeuré dupe de cette logique éternelle par laquelle grammairiens et métaphysiciens s'éblouissaient mutuellement. Et, pourtant, comme l'a écrit jadis Sayce, « si Aristote avait été Mexicain, son système de logique aurait pris une forme tout à fait différente⁹² ». Fasciné donc par l'apparence d'*a priori* qu'a revêtu le système de l'*Organon*, Kant se fait un devoir de le soustraire à l'examen de la critique, en le préservant de tout contact avec l'impureté de l'expérience psychologique ; et, par là, il se condamne à demeurer sans défense contre le choc en retour qui, finalement, compromettra tout l'équilibre de son œuvre.

De même qu'abordant la *Dialectique de la Raison pratique*, Kant semble oublier brusquement tout le progrès de pensée qui est lié tant à sa propre découverte de l'autonomie qu'à son idéal chrétien de sainteté, qu'il ne se posera le problème du *souverain bien* qu'à travers l'antinomie de la *sagesse* stoïcienne et de la *prudence* épicurienne, de même on le voit s'abandonner au jeu de l'analogie pour briser l'intelligence en deux facultés hétérogènes, pour superposer le mirage d'une *Raison dialectique* à la *Raison analytique* dont il avait montré pourtant qu'elle épuisait la capacité de l'homme à comprendre effectivement et à vérifier. « L'entendement fait pour la raison précisément ce que la sensibilité fait pour l'entendement. L'œuvre de la raison est de constituer systématiquement l'unité de tous les actes empiriques pos-

⁹⁰ Trad. citée, II, 425.

⁹¹ Trad. Delbos, p. 145.

⁹² *Introduction to the Science of Language*, Londres, 1880, t. II, p. 328, cité par Benno Erdmann, *Logik*, 2^e édit., 1907, t. I, p. 49.

sibles de l'entendement, comme celle de l'entendement est de relier par des concepts et de soumettre à des lois empiriques la diversité des phénomènes⁹³ ». Sur un tel usage de l'analogie, M. Daudin a écrit, dans une note d'une justesse frappante : « Il est, croyons-nous, difficile d'exagérer l'importance du rôle que ce schème de la proportion, si insignifiant qu'il nous paraisse, a joué dans l'interprétation de l'expérience qu'ont acceptée et développée les grandes philosophies conceptualistes de l'antiquité : rôle comparable, semble-t-il, à celui de l'idée de loi dans les philosophies modernes⁹⁴ ». Moyennant ce schème de proportion, et l'« intérêt pratique » débordant l'intérêt spéculatif, la « maîtresse d'erreur », la « folle du logis », que Kant a su dénoncer sous le nom de *Vernunft überhaupt*, recouvrera l'espoir de survivre, dans l'ombre de la foi, à l'étalage effronté de ses sophismes, de ses paralogismes et de ses antinomies. La comparaison de l'homme avec son image dans la glace avait d'abord fourni à Kant l'occasion de rompre, par le paradoxe des objets symétriques, le charme de son éducation wolffienne. Voici qu'elle sert de prétexte pour relever de son néant le *dogma* sans *mathema*, pour conférer à la raison dialectique le mode assurément le plus singulier qu'il puisse y avoir d'exister, ou de ne pas exister : celle d'un point virtuel, à laquelle Kant lui-même appliquera l'expression révélatrice de *foyer imaginaire*⁹⁵ et d'où il suppose-
ra que puissent émaner, pour une danse de revenants, les spectres d'une ontologie inévitablement et irrémédiablement fallacieuse : *psychologie rationnelle, cosmologie rationnelle, théologie rationnelle*.

Nous n'avons pas à redire ici de quel fond d'imprégnation, inconsciente par Luther, consciente par Rousseau, surgit le désaveu de l'inspiration critique. Ce qui est important pour l'objet de notre étude, c'est qu'il vérifie à la lettre et dans toute sa profondeur l'aphorisme de Goethe : « La pensée humaine a une propriété bizarre ; là où il y a un problème sans solution, elle se forge une image fantastique (*ein Phantasiebild hinfabelt*), et il lui devient ensuite impossible de s'en délivrer, alors même que le

⁹³ Trad. citée, II, 247.

⁹⁴ Les Méthodes de la Classification et l'idée de série. en botanique et en zoologie de Linné à Lamarck (1740-1790), 1926, p. 86, n. 1.

⁹⁵ Trad. citée, II, 230.

problème est résolu, que la vérité a été mise au jour ⁹⁶ ». Et, en effet, dans cette nostalgie, d'une dialectique illusoire, d'une raison, à nettement parler, déraisonnable, après l'effort le plus laborieux et, à certains égards, le plus heureux pour préciser les conditions d'une pensée raisonnable et vraie, nous trouvons la clé, non seulement de la carrière de Kant, mais aussi de son influence. L'œuvre qui aurait dû orienter vers la sagesse la philosophie du XIX^e siècle, l'a mise à la « devine » et littéralement affolée. Faudra-t-il, désormais, pour demeurer digne d'avoir lu et compris la *Critique*, éliminer définitivement le concept vide d'une chose en soi, et, d'un point de vue strictement spiritualiste, chercher dans la spontanéité radicale de la conscience ce qui fonde l'unité de la raison spéculative qui crée la science de l'univers, et de la raison pratique qui crée la communion des hommes ? Ou, comme Fichte lui-même, remaniant sans cesse son exposition de la *Doctrine de la Science*, en donnera l'exemple, doit-on finir par se rallier au contre-sens de Jacobi sur la subjectivité du sujet pur : le *Verbe* ne sera plus que le second moment de la dialectique, suspendu à la transcendance de l'*Être du non savoir* ; et l'idéalisme critique apparaîtra ainsi (comme y a insisté M. Guérout dans l'excellent ouvrage par lequel il a pu ajouter à la connaissance de Fichte, même après les travaux de M. Xavier Léon ⁹⁷) sur la voie de retour, qui conduit à cette perfection de système que le triomphe de l'école hegelienne érigea en marque d'idéalisme absolu et où M. Parodi regrette que nous n'ayons pas su reconnaître l'achèvement d'une philosophie proprement rationnelle.

Mais, pour nous, la question de savoir s'il y a lieu d'accepter la formule de l'identité entre la raison et la réalité n'est nullement une question première ; avant tout, il importera de décider si ce n'est pas prendre la raison à rebours que de réduire ce qui est *rationnel* à ce qui est *conceptuel*, s'il n'y a pas contradiction dans les termes à parler encore au XX^e siècle d'une philosophie qui serait à la fois, selon les expressions d'Hamelin, toute rationnelle et toute notionnelle ⁹⁸. Et, sur ce point capital, l'histoire, entendue comme méthode, non pas seulement de description

⁹⁶ *Sentences en prose*, 932. Édit. Hempel, 1870, t. XIX, p. 201.

⁹⁷ *L'Évolution et la Structure de la doctrine de la Science chez Fichte*, 2 vol., Strasbourg, 1930.

⁹⁸ *Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*, Édit. Darbon, 1925, p. 312,

géographique, mais d'explication géologique, apporte les éléments d'une réponse décisive

Rien n'apparaît éloigné du formalisme logique comme la *Phénoménologie de l'Esprit*, et rien, assurément, n'est propre à souligner l'irréremédiable vanité du réalisme scolastique comme la démarche initiale de la *Logique*, celle qui s'attache au concept de l'être pris dans sa crudité ontologique, et met en évidence son identité fondamentale avec le concept qui lui est en apparence contradictoire, le concept du néant. Le concept de l'être pur est inadéquat à l'être lui-même, parce que l'être est, en réalité, non pas cet absolu dérisoire que le concept voudra exprimer et qui équivaut à l'abstraction du néant : il est le *devenir*. Or, à ce moment, Hegel ne s'est-il pas trahi lui-même par son parti-pris dialectique ? De même que le thomisme se présentait comme une philosophie de l'être, alors qu'il est nettement le contraire : une philosophie du concept de l'être, que la prétention au réalisme intellectuel s'y résout, pour une critique perspicace et courageuse, dans la puérilité d'un réalisme nominal, de même il est aisé de voir ce qui a manqué à l'hegelianisme pour être une philosophie du devenir. Puisque l'être, en tant que concept, c'est le néant, tout à la fois, de l'être et du concept, on tourne systématiquement le dos à l'intelligence du devenir, lorsqu'on prétend en faire à son tour un concept, et que l'on se met en peine d'y découvrir des contradictions nouvelles par quoi, de degré en degré, de synthèse en synthèse, en serait conduit au syllogisme d'ensemble qui englobera l'*universalité* de la logique, la *particularité* de la nature, l'*individualité* de l'esprit.

Quel que soit l'effort du génie hegelien, chez qui la faculté d'abstraction est encore dépassée par le don de représentation concrète et d'imagination verbale⁹⁹ il n'a pas pu faire que la raison, et, par suite, la philosophie, soit effectivement intéressée au déploiement sans limite et sans frein de cette rhétorique infaillible. Le plus grand danger, n'est-ce pas de laisser croire que, par la simple juxtaposition de formules abstraites, on aurait chance d'atteindre quelque chose qui serait au delà de la connaissance positive, et qu'on persisterait, en souvenir de la tradition scolastique, à dénommer *essence* ? Est-ce que le météorologiste se flatterait de posséder effectivement l'essence du vent et de la pluie, s'il disait que celle-ci est la synthèse du délú-

⁹⁹ Lucien Herr, Article sur Hegel, La Grande Encyclopédie, t. X, p. 999,A et B.

ge et de la sécheresse, ou celui-là de la tempête et du calme ? En fait, lorsque nous avons démontré que la méthode rationnelle n'est ni la déduction d'Aristote ni l'induction de Bacon, il nous reste tout à connaître d'elle, de même que le problème d'une politique de progrès est tout entier à résoudre, après que le chef d'un gouvernement a répété la formule sacramentelle : *ni réaction ni révolution*.

Jusqu'à quel point Hegel a-t-il pu être dupe lui-même de son jeu dialectique ? En tout cas, pour l'historien, il est évident que le revêtement logique demeure à la surface de son œuvre et de son inspiration. La scolastique n'est jamais sa fin à elle-même. La machinerie grandiose, à l'apparence de nécessité rigoureuse, et dont les origines immédiates se trouvent dans les symétries factices de Kant, dans l'invention constructrice de Fichte, recouvre une simple tentative de théologien pour « rationaliser le dogme ¹⁰⁰ ». Derrière, il y a le drame de la *conscience malheureuse* qui cherche à s'apaiser, en transcendant à la fois son ciel et son enfer, sous l'obsession de ce qui était l'intuition fondamentale, le cauchemar perpétuel, d'un Jacob Bœhme. C'est ce point qu'ont fort opportunément précisé les travaux complémentaires, en ce qui concerne l'origine des spéculations hegelienues, de M. Koyré ¹⁰¹ et de M. Jean Wahl ¹⁰². Le romantisme allemand est préfiguré dans la méditation de Bœhme « sur l'identité entre le Dieu courroucé et le Dieu d'amour : l'amour qui unit ne peut exister que par la victoire sur la haine ; la lumière par la chaleur, qui détruit la matière et l'absorbe ; l'or pur, par la calcination des éléments impurs ; plusieurs images pour exprimer le même schème dont la formule abstraite est : le *oui* suppose le *non* ¹⁰³ ».

Lorsque Hegel s'empare de ce schème, comme l'avait déjà fait Schelling, mais pour en tirer l'ordonnance régulière d'un système, peut-on croire que la raison, sérieusement parlant, ait réussi à intégrer cette même contradiction où elle avait si longtemps dénoncé le péché contre l'esprit ? Ou bien l'artifice de la dialectique hegelienne n'est-il qu'une de ces ruses politiques,

¹⁰⁰ Jean Wahl, *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*, 1929, p. 9.

¹⁰¹ *La Philosophie de Jacob Bœhme*, 1929, p. 506.

¹⁰² *Op. cit.*, p. 137, n. 1, et 219, n. 1.

¹⁰³ Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, II, 232.

semblables aux variations des mystiques et des pragmatistes sur le concept d'expérience, et qui ne font, pourrait-on dire, qu'apparenter Machiavel à Gribouille ? L'aveu d'impuissance ne se devine-t-il pas à travers la déclaration de victoire ? N'est-ce pas l'irrationalisme radical de Schopenhauer, le pessimisme métaphysique, qui est, en fin de compte, la seule interprétation raisonnable d'une soi-disant Théodicée où l'on fait appel, aux vertus occultes de la négation et du mal pour fonder spéculativement, pour justifier moralement, l'avènement des valeurs affirmatives et bonnes ?

Quoique M. Parodi ait été amené assez naturellement à défendre à la fois contre nous la cause de l'une et de l'autre, l'Essai d'Hamelin ne tombe sûrement pas sous le coup des objections qui peuvent être adressées à la *Logique* hégélienne. L'enthousiasme, nous n'osons pas écrire la mégalomanie, romantique qui situe exactement Hegel, dans l'histoire, entre Schelling et Schopenhauer, est étrangère à l'Essai. Hamelin ne connaît pas cette prétendue raison qui, se proclamant transcendante à l'entendement, n'utilise que pour des fins extraphilosophiques l'instrument de la dialectique conceptuelle. Par delà l'universel concret qu'il soupçonne d'être, à le regarder de près, « déjà trop creux ¹⁰⁴ », il s'agira pour lui d'atteindre « le concret vraiment concret et l'être par soi », — en outre, d'introduire « avec la contingence et la liberté mises à leur place, d'ailleurs, et limitées, quelque chose de personnel et de moral », — de substituer, enfin, « à la contradiction, la corrélation » (p. 40).

En ce qui concerne ce point capital de méthode, une page du cours sur le Système d'Aristote est très frappante : « Les contraires n'agissent pas l'un sur l'autre ; ces pures limites se remplacent l'une l'autre ; il faut quelque chose où elles se remplacent. Bien entendu, c'est en vain qu'on voudrait convaincre Aristote que le rapport des deux termes suffit par lui-même à constituer le sujet demandé. Cette conception idéaliste est étrangère à sa pensée et il donne à sa matière l'existence d'une chose en soi. Néanmoins, comme cette réalisation de la matière est pleine de difficultés, Aristote, en analysant aussi profondément qu'il l'a fait le problème du changement, et en montrant avec raison que ce phénomène implique une communauté entre

¹⁰⁴ *Edit. citée*, pp. 38-39.

les deux extrêmes, Aristote pourrait bien avoir travaillé au profit de l'idéalisme¹⁰⁵. »

Il faut donc mettre hors de cause les « intentions essentielles » de l'*Essai* que M. Parodi, dans les réflexions dont il a bien voulu faire suivre son exposé de la philosophie d'Hamelin, me reproche d'avoir méconnues. La question n'a jamais été que de savoir dans quelle mesure ces « intentions essentielles » apparaissent, je ne dirais pas tout à fait réalisées, mais réalisables. Et la question a une portée générale. L'entreprise idéaliste a-t-elle quelque chance d'aboutir si elle commet d'abord l'imprudence de conserver les cadres d'une métaphysique accordée sur une physique imaginaire qui était, en toute évidence, une transposition abstraite des cosmogonies primitives, où l'on croyait expliquer les choses en inventant un couple de déterminations contraires, projetées dans l'absolu : *sec* et *humide*, *chaud* et *froid*, *haut* et *bas* ? N'est-ce pas dresser devant l'aspiration à la liberté un obstacle qui demeurera invincible que de renouer la tradition d'une doctrine « à l'esprit indéfectiblement hiérarchique¹⁰⁶ » ? Tout ce qu'on pourra dire de la liberté d'après l'*Essai* d'Hamelin, c'est qu'elle « prend place à son ordre et à son rang, comme élément nécessaire, mais subordonné, d'un système qui reste dans son ensemble rationnel essentiellement, et gouverné par la nécessité intime de l'intelligibilité.¹⁰⁷ Or, pour nous, l'alternative est inéluctable : qui dit *idéalisme* a le droit de dire *intelligence* et *liberté* ; mais qui dit *intelligible* et *nécessaire*, se condamne à dire *réalisme*. Et, de fait, chez Hamelin comme chez Aristote et chez Hegel, l'immanence d'un progrès qui s'annonçait d'abord comme rationnel finit par un appel, obscur dans son expression, et comme incertain de lui-même, au réalisme de la transcendance. « Chaque conscience est centre, sans doute, mais seulement à son propre point de vue » ; et, si l'on peut parler d'une « conscience de l'univers, qui est nécessairement et inséparablement attachée à chaque conscience », ce « n'est pas la vraie et primordiale conscience, celle qui est, en réalité, le centre et la base

¹⁰⁵ 1920, p. 309.

¹⁰⁶ Hamelin, *Le Système d'Aristote*, p. 313. Cf. Darbon, *La Méthode synthétique dans l'« Essai » d'O. Hamelin*, *Revue de Métaphysique*, janvier-mars 1929, p. 47.

¹⁰⁷ Parodi, *Du Positivisme à l'Idéalisme : II. Philosophies d'hier et d'aujourd'hui*, 1930, p. 192,

de tout ¹⁰⁸ ». Dès lors, il devient inévitable que la liberté, déjà compromise ou tout au moins voilée par son « au delà », risque d'être dénaturée par son « en deçà ». Elle devait soutenir l'édifice ; elle n'en est qu'une simple pièce. Au lieu d'apparaître *constructrice*, elle est *construite* ; et le jeu de construction qui est destiné à l'engendrer est soumis aux règles de ce même mécanisme qui avait présidé, dans la *Logique*, à l'avènement du devenir, qui, dans l'*Essai*, rend compte du nombre ou du temps, de la causalité ou de la finalité. « La liberté n'est ni nécessité pure ni contingence pure : elle est la synthèse de la nécessité et de la contingence. Pour développer le sens exact de cette vérité, nous n'avons qu'à partir de cette autre vérité qui n'est que la traduction de la première : l'action libre est la même chose que l'action motivée » (p. 415), à moins, pourtant, qu'il ne faille, bien plutôt, dire l'inverse : c'est la première qui traduit la seconde en la transposant dans le langage d'une dialectique inutilement abstraite.

Ce qui nous paraît important ici, c'est de choisir entre deux attitudes d'esprit, qu'Hamelin ne paraît pas avoir distinguées, dont nous ne voudrions pas que la confusion servit d'argument contre nous : *construction synthétique* et *réflexion médiatrice*. Réfléchir sur l'acte libre, sur sa relation aux motifs que l'être raisonnable s'en donne à lui-même pour en préciser le caractère devant sa propre conscience, c'est s'apercevoir qu'il n'a rien de commun, soit avec l'indéterminisme radical de la contingence, entendue au sens métaphysique, soit avec le fatalisme d'une nécessité brute. Or, si la liberté n'est ni l'une ni l'autre, pourquoi conclure qu'elle devient l'une et l'autre ? C'est sûrement fausser la liberté que de prétendre la construire à titre de synthèse de cela même qu'elle exclut ; et c'est aussi fausser les termes avec lesquels on la compose et dont on s'oblige à tendre l'idée à l'extrême dans l'intérêt d'une construction systématique. Il suffit, pour s'en convaincre, que l'on regarde, non plus du côté de Hegel et de l'esprit de système, mais du côté d'Émile Boutroux et de l'esprit de finesse : les « éléments de représentation » que l'*Essai* invoque pour préparer la synthèse de la liberté ne sont nullement ou la contingence ou la nécessité sous la forme concrète où elles se dégagent pour une pensée attentive au développement de l'intelligence humaine, mais ces concepts abstraits et illusoireaux auxquels, par le malheur des temps, Renouvier

¹⁰⁸ *Essai*, p. 494,

d'une part, Taine de l'autre, avaient suspendu le sort de leurs spéculations.

Ce qui a fait de la thèse de Boutroux un événement historique, c'est que la contingence, au lieu d'y être considérée comme une rupture radicale dans le tissu des phénomènes, s'y insinue par les « variations infiniment petites », par les « transitions continues », dont Boutroux avait acquis le sentiment à l'école de Leibniz et de Cournot et pour lesquelles le néo-criticisme éprouvait une sorte d'horreur malade. Bien comprise, la thèse de la contingence ne nuit en aucune façon au déterminisme de la science : « C'est l'erreur de la philosophie contemporaine, écrira plus tard Boutroux, d'avoir confondu nécessité et déterminisme ¹⁰⁹ ». Les mêmes idées que les philosophes éprouvent le besoin d'opposer afin de construire leurs systèmes s'assouplissent au contact de la réalité, se rapprochent dans l'esprit des savants qui, eux, construisent l'univers ; et en cela elles se révèlent, non pas comme les éléments ou les facteurs, mais bien comme les produits, de la liberté.

Liés, l'un au primat de la construction synthétique, l'autre au primat de la réflexion analytique, il y a donc bien deux types différents de rationalisme. « Mais, demande à ce propos M. Le Senne, faut-il choisir entre eux ? Quiconque, s'est entraîné à l'opposition des contraires, s'y refusera ¹¹⁰. » Or, pour notre part, c'est à cet entraînement même que nous commencerions par nous refuser. Nous croyons impossible d'expliquer, sauf par référence aux traditions « manichéennes » des plus anciennes théologies, de quel droit on fait de l'opposition la matière favorite, le véhicule préféré de l'intelligence ; nous n'accepterons donc pas qu'on aille sacrifier aux nécessités soi-disant supérieures de la « synthèse des opposés » ce qui constitue la vie intérieure des relations en tant que telles.

Sans doute, pour citer, encore une fois, M. Le Senne, Hamelin ne rejetterait pas, à proprement parler, « la géométrie de Riemann et de Lobatschewski. Il lui suffit d'observer que l'espace euclidien est le plus simple. Que l'espace concret comme le temps concret comportent une hétérogénéité qui permet de leur

¹⁰⁹ De l'Idée de Loi naturelle dans la Science et la Philosophie contemporaines, nouv. édit., 1925, ch. X, p. 102.

¹¹⁰ Introduction à la Philosophie, 1925, p. 153.

appliquer des théories physiques plus complexes, peu importe à une pensée qui est avant tout soucieuse de suivre la hiérarchie des notions » (*ibid.*, p. 154). À notre pensée, il importera essentiellement. Le progrès le plus significatif peut-être qu'ait accompli la philosophie contemporaine, c'est d'avoir découvert la source « féconde » d'illusions qui se cachait sous l'idéal simpliste de la simplicité. Henri Poincaré ne s'en était détaché qu'à demi. Pourtant, c'est au privilège factice de l'espace euclidien qu'était liée la crise des antinomies kantienne, qui elle-même a donné, par contre-coup, lieu à l'absurde « loi du nombre ». Alors devons-nous réellement maîtriser de ne pas choisir ?

Dire que la première forme du rapport intellectuel consiste dans le nombre, tel que l'arithmétique élémentaire l'envisage, cela signifie, aux yeux d'Hamelin, que le nombre est, en un sens, l'opposé de la relation, qui appelle, à son tour, un nouvel opposé : il ne considérera donc le nombre que pour le dépasser au profit de quelque chose qui lui succédera dans la hiérarchie des concepts. Mais, de notre point de vue, comprendre le temps, l'espace, la causalité, ce n'est nullement tenter d'atteindre un au-delà du mathématique, c'est, bien au contraire, constituer un réseau de relations analytiques grâce à quoi la connexion des phénomènes dans le monde devient de plus en plus objective et véritable, et en comparaison de quoi toute construction de concepts, comme dans l'ère préscientifique, apparaît inévitablement abstraite et subjective. De Pythagore et d'Archimède à Cantor et à M. Levi-Civita, nous inscrivons à l'actif du rationalisme et de l'idéalisme toutes les victoires que l'intelligence humaine a remportées sur les impératifs d'interdiction, sur les pseudo-irrationnels que, depuis Zénon d'Élée jusqu'à Renouvier, l'imagination réaliste s'est opposés à elle-même. Victoires de la raison où il faudra célébrer aussi les victoires d'une liberté qui, loin d'attendre qu'elle soit appelée à son rang pour travailler dans la science et se donner un univers, est présente et agissante dès la première forme de mise en relation, s'ouvrant un horizon qu'aucune exigence d'ordre préétabli, de hiérarchie conceptuelle, ne viendra fixer ou restreindre par avance.

Dès lors, entre l'intelligence du rapport causal, telle que nous en sommes redevables au progrès de l'analyse mathématique, et le déploiement de la liberté spirituelle, il n'y a pas d'intermédiaire à insérer. En particulier, il n'y a plus de place pour une finalité tirée hors de son domaine d'origine qui est la

conscience claire et distincte du vouloir humain, érigée en catégorie universelle par un processus d'extrapolation qui, depuis Descartes ou, en tout cas, depuis Kant, a été dénoncé comme l'illusion fondamentale du réalisme. L'acceptation ou l'exclusion du principe de finalité rend donc irréductible l'alternative des deux rationalismes que M. Le Senne espère concilier : « Il est aisé de soutenir, écrit-il, que Hamelin se contenterait de répondre à M. Brunschvicg que l'épistémologie et la critique des sciences sont une chose et que la recherche des principes de la pensée en est une autre » (*op. cit.*, p. 154). Mais, pour que nous eussions pu, à notre tour, nous contenter de la réponse, nous aurions eu à prendre sur nous d'admettre que la recherche des principes de la pensée dût jamais être soustraite à la méthode humble, précise et sûre, par laquelle l'enquête épistémologique s'est astreinte à suivre les voies qui nous ont frayé l'accès de la vérité. Ou la synthèse exclut l'analyse et se condamne à demeurer entièrement arbitraire — ou elle la dissimule, et dans quelle intention ? Est-il permis d'introduire la finalité sans être entraîné vers ce qui en apparaît comme l'exigence immédiate, vers ce renversement d'ordre auquel Aristote avait, de façon expresse, lié le sort de sa métaphysique ? Et, quoique nul écrivain ne se soit mis davantage en garde contre la tentation du *salto mortale* qui voue le réalisme à la catastrophe, est-il tout à fait certain, au fond, qu'Hamelin ait abjuré le vieux rêve, que sa phénoménologie, comme il arrivera dans l'école allemande contemporaine, ne se double pas d'une secrète ambition d'ontologie ? M. Parodi nous inclinerait dans ce sens : « Il faut avouer que pas plus la logique que la psychologie ne sauraient admettre une synthèse comme légitime et solide si elle n'est la contre-partie d'une analyse... Seulement, ce qui est premier dans l'ordre de l'être est le dernier dans l'ordre de la connaissance, et c'est l'ordre de l'être qu'Hamelin, lorsqu'il commence à écrire, croit être parvenu à reconstituer ¹¹¹ »

La suggestion se confirme, ou le soupçon se précise, avec la façon tout à fait inattendue dont Hamelin opère le passage du mouvement à la causalité, par voie purement qualitative, en gardant sa foi aux concepts qui relèvent soit de l'*altération* soit de la *spécification*. N'est-ce pas le témoignage que le primat revient décidément à la vision de l'univers que le réalisme de l'antiquité avait léguée au Moyen âge et dont l'autorité de Cuvier

¹¹¹ *Op. cit.*, pp. 194-195.

renouvellera un moment le prestige ? À vrai dire, Hamelin a bien aperçu ce qu'il y avait de décevant dans la manière flottante et ambiguë dont Cuvier mettait effectivement en œuvre les principes et les méthodes qu'il avait proclamés dans des « formules d'apparat ¹¹² ». Il a eu, très net, le sentiment du désaccord « qui s'avère », pour reprendre encore une expression de M. Daudin, « entre sa pratique scientifique et sa théorie de la Science ¹¹³ ». Il est d'autant plus significatif qu'Hamelin ait cru pouvoir maintenir l'idéal d'une « véritable construction *a priori* ¹¹⁴ », où se reflète un parti pris de méthode antérieur à l'éveil de la conscience scientifique chez les naturalistes. « La formule d'un certain ordre, qu'on croit être une réalité, fournit en même temps l'explication de cette réalité, indépendamment de toute enquête sur les antécédents. Façon de penser plus profonde et plus persistante encore que les conceptions explicites par lesquelles elle s'exprime... et qui ne cédera la place, dans le travail biologique, qu'à partir de Darwin ¹¹⁵. »

Mais nous posons à nouveau la question : Que peut gagner la philosophie, dans la mesure où elle prend la vérité pour arbitre, au schème d'une science idéale qu'on imagine au delà et au-dessus du savoir positif, alors qu'elle nous ramène effectivement en deçà et au-dessous ? « La science véritable n'est pas un système de compartiments, construit une fois pour toutes, où doivent venir se ranger, de gré ou de force, tous les objets qui se rencontrent dans la nature. La science est l'esprit humain lui-même, s'efforçant de comprendre les choses, et, pour y parvenir dans la mesure du possible, se travaillant, s'assouplissant, s'élargissant, se diversifiant, de manière à dépasser dans sa vi-

¹¹² Daudin, Les Classe zoologiques et l'idée de série animale en France à l'époque de Lamarck et de Cuvier (1790-1830), t. II, 1926, p. 68.

¹¹³ *Ibid.*, II, 63. Cf. II, 109, note 2. M. Daudin cite cette page écrite par Cuvier en 1828 (*Histoire des Poissons*, t. I, p. 569) : « Nos méthodes systématiques n'envisagent que les rapports les plus prochains ; elles ne veulent placer un être qu'entre deux autres, et elles se trouvent sans cesse en défaut : la véritable méthode voit chaque être au milieu de tous les autres ; elle montre toutes les irradiations par lesquelles il s'enchaîne plus ou moins étroitement dans cette immense vision qui constitue la nature organisée,... » Et M. Daudin fait remarquer que de Blainville signalait « ce passage comme un aveu décisif de la banqueroute à laquelle aboutit le travail de la classification chez Cuvier ».

¹¹⁴ *Essai*, p. 216.

¹¹⁵ Daudin, Les Méthodes de la Classification, p. 176.

sion les aspects superficiels et uniformes des êtres pour pénétrer, en quelque mesure, leur individualité ¹¹⁶. »

Nous avons essayé de remonter à la source du malentendu qui s'est élevé entre M. Parodi et nous et qui met en cause toute la signification de l'idéalisme ; nous avons été ainsi amené à suivre, dans le cours de son histoire, le mouvement de réaction qui s'est développé depuis la *Logique* d'Arnauld jusqu'à l'*Essai* d'Hamelin contre la critique nominaliste dont le XVII^e siècle avait su faire la première condition d'une philosophie rationnelle. Mais la démonstration que nous venons de tenter appelle un complément d'examen. La pensée spéculative, comme la réalité morale, « a deux anses » pour une double prise. Or, à considérer dans l'histoire ce courant d'intelligence réelle qui, selon nous du moins, s'oppose à la tradition du réalisme logique, n'y relève-t-on pas la même ambition de synthèse déterminante qui nous a paru désavouée, mais à tort peut-être, par un idéalisme du jugement ? Les « grands idéalistes » que furent Platon, Descartes ou Kant ont été « en même temps des métaphysiciens constructifs ; ils montraient l'esprit imposant à la pluralité confuse des apparences l'ordre des archétypes, des idées claires et distinctes, des catégories nécessaires ; ils concevaient la raison comme ayant ses exigences et ses lois ; et ils la montraient se retrouvant plus ou moins dans les choses en vertu d'une analogie profonde, et au vrai d'une consubstantialité intime ». Et M. Parodi ajoute : « Telle semblait être la vertu propre et comme la raison d'être de l'idéalisme que d'éclaircir la connaissance à elle-même, et de la garantir en même temps, en découvrant l'identité dernière et la mutuelle équivalence de la pensée et de la nature, du sujet et de l'objet ¹¹⁷ ».

Le problème que nous avons à trancher réapparaît ainsi avec une nouvelle forme. *Grands idéalistes*, Platon, Descartes, Kant, l'étaient assurément ; en même temps ils furent des *métaphysiciens constructifs*. Seulement, demanderons-nous, ont-ils été *ceci* au même titre que *cela* ? N'ont-ils pas été, au contraire, *ceci* malgré *cela* ? Chez eux, l'effort de construction proprement métaphysique ne s'explique-t-il pas très simplement par le fait qu'ils n'avaient par, encore à leur disposition les ressources dont le progrès ultérieur de la science nous a permis de comprendre

¹¹⁶ Boutroux, *Science et Culture*, apud *La Nature et l'Esprit*, p. 140.

¹¹⁷ *Op. cit.*, pp. 231-232.

qu'elles étaient nécessaires au succès de leur propre philosophie ?

La remarque date déjà de loin : si Platon a imaginé, au delà de la mathématique elle-même, un monde intelligible où les Idées subsisteraient dans leur pureté dialectique et leur rigidité immuable, c'est qu'il ne lui avait pas été donné de dégager le caractère constitutif de la pensée mathématique tel que devait le révéler la théorie cartésienne des équations. Dès lors, quand il procède à la construction géométrique du monde dans le *Timée*, cette construction devra lui apparaître dégradée dans le plan de la mythologie. Ce qu'expriment les mythes de Platon, M. Robin l'indique dans la *Notice* qui précède son édition et traduction de *Phédon*¹¹⁸, ce sont « des extensions de l'explication rationnelle l'histoire probable de ce qui n'est pas mais devient ». Définition qui ne peut manquer de retrancher de la sphère de l'être tout ce qui est engagé dans le devenir, à commencer, Louis Couturat y avait heureusement insisté, par l'âme, avec l'espérance, évidemment décevante, d'immortalité temporelle. Le probable, ici, n'est pas ce qui a quelque chance d'être jamais vrai ; c'est ce qui ressemble à la vérité, mais qui, ne faisant que lui ressembler, ne la rejoindra jamais, comme un décor de théâtre n'est pas plus près d'être la chose elle-même parce que se perfectionnent nos procédés de trompe-l'œil.

Le réalisme des Idées condamnait Platon philosophe à se laisser démentir par Platon mythologue, sur le terrain précisément de la synthèse. L'instrument d'une construction qui aurait valeur positive de vérité, Descartes l'a fourni par l'analyse qui consacre la victoire de l'intelligence humaine, la transparence de la nature à l'esprit, en sous-tendant au faisceau des relations spatiales le système des équations algébriques. La physique mathématique, telle que nous la comprenons aujourd'hui, est fondée sur le primat de l'analyse, conduisant à cet usage déconcertant du calcul des probabilités qui avec Boltzmann résout l'antinomie factice de l'énergie et de l'entropie, comme avec la mécanique ondulatoire il nous a fait sortir de l'impasse où semblait engagée la physique contemporaine. « Au début du développement de la Science moderne, Descartes disait qu'il fallait s'efforcer d'expliquer les phénomènes naturels *par figures et par mouvements*. Les relations d'incertitude d'Heisenberg expriment précisément qu'une telle

¹¹⁸ *Les Belles-Lettres*, 1926, p. XLVI.

description est impossible parce qu'on ne peut jamais, dans un phénomène dynamique, connaître à la fois avec exactitude la figure et le mouvement ¹¹⁹. »

À la clarté de cette évolution triomphale, il est facile de se rendre compte que ce qu'on relèvera de construction purement métaphysique dans la physique de Descartes tient précisément à cela qu'il n'a pas su appliquer pour son propre compte cette réduction de l'espace à des relations de pure intellectualité qui apparaît, dans le *Discours*, comme la démarche, non seulement initiale, mais décisive et parfaitement éclairante, de sa méthode. Sa cosmologie promettait d'être cartésienne ; elle a été tout au plus euclidienne. Non seulement il n'y a pas de calcul dans les *Principes de la Philosophie* ; mais l'espace, qui devait être simplement le lieu des idées, y devient l'idole du réalisme, immédiatement érigé en substance étendue ; ce qui laissera Descartes doublement désemparé, qu'il s'agisse de mettre le temps en connexion avec l'espace pour douer la matière de mouvement, de faire correspondre à l'enchaînement des mouvements universels la succession des apparences sensibles. L'inadéquation de la synthèse métaphysique à l'analyse mathématique se traduira dans les deux cas par un recours à Dieu, mais à un Dieu variant de psychologie à travers les *Méditations*, tantôt Dieu des idées claires et distinctes, appelé à garantir la vérité du réalisme spatial, tantôt, au contraire, Dieu d'une théologie finaliste et pragmatiste où les nécessités de la vie justifieraient les tentations d'erreur qui sont inhérentes à l'univers de la perception sensible.

De cette antinomie dans la nature divine et que faisait apparaître, irrémédiable, du point de vue précisément de la physique mathématique, la controverse célèbre de Clarke et de Leibniz, la révolution critique est destinée à nous délivrer, en transportant de Dieu à l'homme le centre de coordination qui fait du monde une expérience une et solidaire. Elle aboutit à cette justification de la *Seconde Analogie de l'expérience* où est mise en relief, comme nous l'avons rappelé, l'impossibilité de déduire la causalité de son concept. Il n'est pas vrai, pourtant, que Kant soit demeuré fidèle à son propre génie. L'irréductibilité du temps causal au cadre *a priori* d'une pensée statique disparaît dans les *Pre-*

¹¹⁹ Louis de Broglie, Sur les équations et les conceptions générales de la mécanique ondulatoire, *Bulletin de la société Mathématique de France*, 1930, p. 28.

miers Principes métaphysiques de la Science de la Nature, pour ne plus faire place qu'à l'énoncé du principe d'inertie comme négation de tout hylozoïsme. Et il suffit de souligner l'étrange violence qui est faite au temps dans *l'Esthétique transcendantale* où Kant le dépouille de sa continuité radicale afin de mieux l'adapter aux exigences du nombre, tandis que la symétrie des deux formes « subjectives » de l'intuition lui servira d'argument dans la *Dialectique* pour dissocier le *moi* d'avec lui-même, en refusant d'approfondir le *Ich Denke* et en maintenant, sous le couvert d'une foi rationnelle, l'idée transcendantale d'une substance psychique qui servirait de support au vieux rêve d'immortalité.

Cette équivoque perpétuelle dans la représentation du temps, dont Kant a joué, afin tantôt de s'ouvrir et tantôt de se fermer la voie de la réflexion critique, la théorie de la relativité y a mis fin. Einstein a libéré la théorie physique du préjugé du temps mathématique, comme M. Bergson en avait libéré la psychologie. Il a ouvert la voie au progrès de vérité qui allait résoudre définitivement, sur le plan de la science positive, les antinomies du fini et de l'infini, du continu et du discontinu, également insolubles sur le plan du discours dialectique.

Nous disons *science positive*, et non pas *positivisme*. Si nous pénétrons à l'intérieur de la physique contemporaine et que nous nous informons de sa structure, au lieu de la transporter arbitrairement dans les cadres préétablis d'un langage qui n'était pas fait pour elle, rien ne nous apparaîtra plus éloigné du positivisme qu'une physique qui ne s'arrête nullement au « fait général » dont la formule de la loi newtonienne était le type, qui exploite les ressources paradoxales de la géométrie non-euclidienne ou du calcul différentiel absolu afin d'écrire, en quelque sorte sous la dictée de l'expérience, le système des équations cosmiques, qui porte un défi direct à Auguste Comte en demandant à l'emploi le plus hardi des probabilités le moyen de descendre jusqu'à une profondeur vertigineuse dans le secret des actions et des réactions élémentaires.

Sans doute, l'espoir de refaire le chemin en sens inverse, de retourner de la microphysique à la macrophysique en reconstruisant synthétiquement le complexe à partir du simple, se trouve compromis sinon abandonné, puisque ce simple se dérobe aux prises de l'imagination représentative. Mais il faut bien comprendre, comme M. Sommerfeld le faisait observer tout récemment,

que « l'incertitude ne concerne pas les faits expérimentalement déterminables. Ces faits peuvent être traités exactement en tenant compte des conditions expérimentales. L'incertitude ne concerne que les images idéelles (*Gedankenbilder*) dont nous faisons suivre les faits physiques. Ces images peuvent perdre de leur netteté et de leur expressivité ; mais si la tâche de la physique est de résumer statistiquement dans l'expérience un grand nombre de faits isolés, elle ne peut tirer que des avantages de la nouvelle tournure prise par les choses et elle peut se passer de la représentation élémentaire ¹²⁰. » Déjà, d'ailleurs, dans les théories de la relativité, pour peu qu'on y ait apporté un regard neuf, la refonte corrélatrice des conditions de mesure spatiale et temporelle devait interdire toute tentative de déduction logique à partir de concepts *a priori*, puisque, dans l'usage scientifique de l'espace et du temps, rien ne subsiste plus de la simplicité ou de l'universalité qui étaient pour l'intuition réaliste leurs premiers attributs naturels.

La victoire sur le positivisme, remportée dans la génération qui a suivi Mach et Poincaré, c'est, à nos yeux, la victoire de l'idéalisme si on a pris la double précaution de ne pas le confondre, soit avec le réalisme des images tel qu'il se manifestait dans la tradition de l'empirisme anglo-saxon, soit avec le réalisme des concepts tel qu'il inspire la dialectique hegelienne. Par delà les équivoques séculaires de terminologie qui obscurcissent nos controverses, tout repose, en fin de compte, sur l'antagonisme irrémédiable entre le dogmatisme de la synthèse et le progrès de l'analyse. D'où cette conséquence : la destinée d'une métaphysique synthétique se joue du premier coup sur le choix du point de départ, tandis que la réflexion analytique, demeurant à l'intérieur du savoir positif, ne se soucie à aucun moment de renverser l'ordre de la pensée, se donne le droit et le moyen de se réformer et de se rectifier sans cesse. Ne pourrai-je donc, pour trancher le débat, alléguer cette remarque de Cournot, si admirablement appropriée à l'état de la physique contemporaine ? « Quand la synthèse est impossible, parce qu'on n'arrive jamais aux véritables éléments, à proprement parler, l'analyse l'est aussi ; mais il y a cette différence essentielle, que le procédé analytique ou anatomique tend à l'atténuation indéfinie des erreurs, à une connaissance de l'objet de plus en plus distincte

¹²⁰ Sur la représentation (*Anschaulichkeit*) dans la Physique moderne *Scientia*, août 1930, trad. française, p. 46.

et vraie ; tandis que le procédé synthétique, ou la reconstruction du tout avec des parties qui ne sont pas les éléments véritables, tend à l'accumulation des erreurs ¹²¹ ». Sur quoi se greffe un aveu de modestie qui ne devrait pas coûter plus au philosophe qu'au savant : « L'homme en toute matière en est et sans doute en sera toujours à la période de la recherche ¹²² ».

Autrement dit, si les doctrines dérivées du platonisme peuvent ainsi se succéder sans se détruire, si elles se confirment en se répondant, c'est que l'idéalisme de l'analyse a un rythme original de durée et progression. On peut imaginer un idéalisme qui serait simplement l'envers du réalisme ; c'est ce que fait, par exemple, M. Jankélévitch, lorsqu'il parle, assez drôlement, d'un « idéalisme universitaire » qui « *absorbe* l'objet », par antithèse au « nouveau réalisme qui le laisserait dans l'univers des choses connaissables ¹²³ ». Ce nouveau réalisme pose, écrit-il plus loin, « que la perception est l'objet lui-même dans l'esprit, qu'il n'y a pas médiation mais bien plutôt *magie*, si l'on appelle magique, au sens propre du mot, l'influence qu'un être exerce sur un autre par le seul fait de sa présence, sans aucun contact, sans aucune opération transitive » (p. 217). Armé de ce pouvoir magique, le nouveau réalisme se fera un jeu d'accabler « notre intelligence mécanicienne qui ne comprend bien que ce qu'elle touche » (*ibid.*). Mais, une fois de plus, on est obligé de demander si tout ce jeu d'antithèses n'est pas un peu facile et fragile. Deux choses nous apparaissent incontestables. Depuis Galilée, et depuis Descartes, la tâche que s'est donnée la physique mathématique a été précisément de conquérir, à l'intérieur de l'expérience humaine, cette réalité d'un univers continu et solidaire, entièrement concret, qui est bien l'idéal de la perception selon le réalisme, mais qui lui échappe inévitablement dans ses données immédiates. Et si la science est devenue capable d'opérer le passage du fait au droit en remplissant, laborieusement sans doute mais à coup sûr, l'*entre-deux*, il est devenu évident avec la période contemporaine que c'est à la condition de rompre le maléfice mécanicien. « Le temps est passé où tout physicien pense qu'il comprend les fondements de l'univers physique comme

¹²¹ *Essai sur les Fondements de nos connaissances*, nouv. édit., 1912, ch. XVII, § 257, p. 385.

¹²² Boutroux, *Du Rapport de la philosophie aux Sciences*, apud *La Nature et l'Esprit*, p. 169.

¹²³ *Bergson*, 1931, p. 137.

nous pensions les comprendre au XIX^e siècle. *Les conceptions mécaniques puériles du XIX^e siècle sont maintenant grotesquement inadéquates*¹²⁴. » Et comment M. Jankélévitch ne s'est-il pas aperçu que ce règne du mécanisme, si proche de nous chronologiquement, déjà si éloigné par l'esprit, était lié au prestige du modèle newtonien où survivait la vertu magique (scolastique et barbare, disaient Huygens et Leibniz) de l'action à distance ?

Pour revenir encore une fois du réalisme à la réalité, si l'intelligence nous a libérés du préjugé mécaniste, c'est que la vérité des relations analytiques est indépendante de l'intuition sensible comme de la représentation spatiale. Aux deux extrémités du monde les « concepts classiques » sont en déroute, et il ne semble pas qu'il s'agisse d'une éclipse momentanée. « L'espoir à été souvent exprimé que la théorie des *quanta* serait, par ses prolongements ultérieurs, susceptible d'être ramenée aux concepts classiques. Mais déjà un coup d'œil superficiel sur le développement de la physique dans ces trente dernières années montre qu'on aurait plutôt à prévoir des restrictions plus profondes à l'univers des concepts classiques. Après les transformations du monde auquel nous étions habitués dans l'espace-temps, transformations qu'exige la théorie de la relativité et qui sont caractérisées par la constante c , après les relations d'indétermination dans la théorie quantique, symbolisée par la constante de Planck h , devront intervenir d'autres restrictions liées aux constantes universelles e , μ , M (masse des protons), sans qu'il nous soit possible d'entrevoir encore la nature de ces restrictions¹²⁵. » Et M. de Sitter fait exactement écho à M. Heisenberg, dans une étude où il expose les beaux travaux de M. G. Lemaître, de Louvain, sur la *constante cosmologique* d'Einstein, λ . L'univers serait, non pas en *équilibre statique* avec lui-même, mais en *expansion*. Or, « l'expansion dépend exclusivement du λ . Certains se déclareront sans doute peu satisfaits de ce que nous ne sommes pas capables d'expliquer le mécanisme par lequel le λ contraint l'univers à l'expansion. Mais voilà ! il nous est impossible d'aller au delà des équations mathématiques et, jusqu'ici, nous ne sommes pas parvenus à découvrir la moindre

¹²⁴ Millikan, *Conceptions physiques qui ont changé dans notre génération*, *Scientia*, avril 1927, trad. franç., p. 115.

¹²⁵ Heisenberg, *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*, Leipzig, 1930, p. 77.

connexion entre ce λ troublant et d'autres constantes fondamentales de la physique. Après tout, l'invention des mécanismes est passée de mode depuis un quart de siècle, et le comportement de λ n'est ni plus étrange ni plus mystérieux que celui de la constante de gravitation k ou de la constante du quantum h ou de la lumière c ¹²⁶. » À quoi nous ajouterons : pas plus étrange ni plus mystérieux que, dans l'évolution de la mathématique, le rôle de la constante e mis en évidence par Jean Bernoulli et Euler au cours de leurs travaux pour la réduction des exponentielles imaginaires aux *sinus* et aux *cosinus* des arcs réels. « Aucun exemple qui manifeste mieux l'objectivité véritable de la pensée mathématique, évoquant davantage l'idée d'un fait de nature lié à une forme spécifique d'expérience¹²⁷. »

Le trait dominant de la pensée du XX^e siècle, c'est donc que la théorie idéaliste de l'intelligence s'y achève, en parfait équilibre, par la liaison constante, intime, de l'activité spirituelle et de la réaction expérimentale, sans s'égarer à poursuivre ce qui a été la double chimère du réalisme, le sujet en soi, l'objet en soi. La métaphysique des principes n'a pas survécu à la ruine de la « physique des principes ». Ce qu'on appelle encore de ce nom, lorsqu'on parle du *principe de la constance de la vitesse de la lumière* ou du *principe d'indétermination*, n'a plus rien de commun avec les axiomes auxquels la génération précédente avait suspendu la chaîne du savoir scientifique et qui flottaient eux-mêmes dans le vide, entre l'illusion de l'évidence et l'arbitraire de la convention ; ce sont en réalité des *faits limites*¹²⁸ auxquels le savant se heurte, dont il n'a pas à dire le *pourquoi* ; ce sont ces *chocs* imprévisibles et irréductibles qu'on ne saurait tenter d'ériger en déterminations positives sans transporter dans l'idéalisme les faux problèmes du réalisme. Pour nous, loin d'y voir, comme on nous en a prêté la pensée, le moindre aveu ou de l'impuissance de la raison humaine ou de l'irrationalité radicale de l'univers, nous en tirons la preuve que le monde, s'il ne s'offre pas à nous de lui-même dans les apparences de la per-

¹²⁶ L'Univers en expansion, *Scientia*, janvier 1931, trad. franç., p. 9.

¹²⁷ Les Étapes de la Philosophie mathématique, 1912, p. 546.

¹²⁸ Cf. Le Déterminisme et la Causalité dans la Physique contemporaine, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 1^{er} mars 1930, t. XXX, p. 54.

ception, n'est pas cependant construit arbitrairement par la science, que c'est bien lui qui, par le truchement d'un langage mathématique de plus en plus souple et raffiné, vient porter devant elle témoignage de soi. La prévision exacte des éclipses, par exemple, « convainc les plus inattentifs que le savoir humain n'est pas une fantaisie subjective liée à la faculté d'une espèce animale ou aux habitudes d'une société donnée, qu'il y a entre les hommes et les choses une connexion profonde et comme une communauté de nature ¹²⁹ ».

Y aurait-il, à refuser d'en dire davantage, quelque « défaut de courage » ? Devant la question qui nous est posée, au cours d'une série d'études le plus profondément sympathiques et le plus nettement impartiales sur l'ensemble de ce que nous avons écrits, ¹³⁰ nous invoquons le bénéfice du théorème spinoziste : *Hominis liberi virtus æque magna cernitur in declinandis quam in superandis periculis* ¹³¹. Si nous laissons donc le réalisme se précipiter à l'assaut des positions imaginaires où il se flatte de saisir « l'identité dernière et la naturelle équivalence, de la pensée et de la nature, du sujet et de l'objet », c'est que l'idéalisme est, à nos yeux, inséparable de l'autonomie du jugement, qu'il se renierait, par conséquent, en acceptant de mettre sur un même plan de représentation, comme s'ils étaient destinés à se confondre par l'achèvement de la dialectique, l'idée et l'*idéal*, plus exactement encore ce qui affirme et ce qu'on affirme. Un magistrat est capable de prononcer un verdict équitable sur des criminels en appréciant exactement et même sympathiquement les motifs de leurs actes ; cela n'implique pas l'alternative ou qu'il les rende innocents comme lui ou qu'il devienne coupable comme eux. Le sage s'explique à lui-même les raisonnements du fou ; il n'y participe pas pour son propre compte. D'une façon générale, l'absurde a sa raison pour la raison sans qu'elle cherche à y contempler sa propre image, comme si les choses ne pouvaient être normalement coordonnées qu'à la condition d'être transformées dans leur caractère intrinsèque et par suite altérées, d'apparaître, du fait qu'elles sont connues et comprises, rationnelles en soi. À mesure que la science y pénètre plus profondément, il devient, au contraire, plus évident que ni la matière ni la vie ne recouvrent un secret qui les élève au-dessus de

¹²⁹ Nature et Liberté, p. 149.

¹³⁰ Cleto Carbonara, Léon Brunschvicg, Naples, 1931, p. 57.

¹³¹ Eth., IV, LXIX.

leur ordre. C'est en les prenant pour ce qu'elles sont que l'esprit acquiert le sentiment de ce qu'il est.

Une philosophie de l'esprit se spécifiera donc en tant qu'elle exclut les métaphysiques de la matière et de la vie. Aussi, quand nous avons dit qu'il n'y avait rien au delà de la liberté spirituelle, nous avons l'impression d'exprimer un truisme plutôt qu'un paradoxe, Si la formule paraît prêter à l'équivoque, entraîner une menace, comme écrit M. Parodi, de *désordre* ou d'*arbitraire* (*op. cit.*, p. 232), n'est-ce pas qu'on la transporte, malgré soi, dans un plan qui n'est pas le bien, que l'on songe à une création d'être, là où il ne saurait s'agir que d'une création de connaissance. L'indéterminisme théologique franchit la barrière du temps en remontant des événements de l'univers, quels qu'ils soient, au mystère d'une volonté en elle-même inaccessible, c'est-à-dire qu'il se rend, par la position même de son problème, incapable de jamais saisir ce qui donnerait à sa propre thèse la moindre chance d'être plus vraie que la thèse opposée. Le Dieu qu'on s'est imaginé honorer en le projetant dans une sphère transcendante à l'opération rationnelle du discernement demeure, par définition même identique au contraire de Dieu¹³². Qui ne voit que le processus de pensée par lequel nous sommes entrés en possession de la liberté humaine est orienté en sens inverse ? Il suit, pas à pas, dans le plan de l'immanence, le cours effectif du temps, pour relever, à chacune des étapes décisives de la science et de la philosophie, l'invention de génie grâce à laquelle notre espèce est successivement sortie des impasses où elle paraissait engagée, en faisant jaillir de nouvelles solutions, grosses à leur tour de nouveaux problèmes.

Zénon d'Élée ne laissait pas prévoir Archimède ou Leibniz, pas plus que Newton et Riemann ne laissaient prévoir Einstein. Et on ne peut s'abstenir de rappeler à nouveau l'exemple saisissant de la mécanique ondulatoire. En janvier 1927, *Scientia* publiait un article de M. Chwolson sur *La lutte étrange entre deux théories de la lumière* : « Il est absolument clair qu'il est impossible aux deux théories de subsister simultanément l'une à côté de l'autre ; car, dans leur essence intime, elles sont aussi différentes que possible : la lumière est un mouvement ondulatoire qui

¹³² Cf. Lalande, *Revue Philosophique*, 1922, p. 350 : « Si la liberté absolue et l'organisme absolu ont l'air de tout expliquer, c'est en vertu de ce pouvoir logique, aujourd'hui bien connu, des jugements faux et des concepts contradictoires, dont peut se déduire n'importe quoi. »

se propage, ou un flux de *quanta* discret ¹³³ ». Pourtant, il est toujours vrai qu'il ne faut jurer de rien. Dès, 1924, la thèse de M. Louis de Broglie, passant par-dessus cette exigence de clarté absolue, triomphait de cette impossibilité qui, du point de vue de l'essence intime, semblait devoir être éternelle ¹³⁴. Elle a substitué la conjonction à la disjonction ; et la nature, heureusement consultée par MM. Davisson et Germer, lui a donné son assentiment.

Indépendance et *imprévisibilité* ne signifient donc, à aucun moment ni à aucun degré, *désordre* ou *arbitraire*. Dire que la raison surgit à travers l'histoire, ce n'est nullement la faire naître de l'histoire comme si le cadre pouvait tenir lieu du tableau. Et, en ce sens, il est tout à fait exact, comme l'a remarqué M. René Berthelot, que nous rencontrons le problème hegelien ¹³⁵. Nous croyons seulement qu'il est impossible de l'aborder utilement si l'on ne commence par substituer au fantôme de la raison dialectique la réalité d'une raison directement aperçue dans la continuité de son mouvement.

La première règle sera de prendre la vérité là où effectivement elle est, n'importe de qui elle vient. Si la médecine, grâce aux méthodes pastoriennes, s'est rapprochée de son but qui est d'être salubre, elle aurait mauvaise grâce à se plaindre que Pasteur ne fût pas médecin d'origine. Pas davantage nous n'apercevons en quoi la profession de métaphysicien donnerait « le droit et le pouvoir d'aller sur le plan du savoir positif au delà de la science même ¹³⁶ », en pratiquant la méthode traditionnelle, c'est-à-dire, comme l'explique lumineusement Émile Boutroux, « en posant d'abord la définition des rapports que l'on tient pour intelligibles, et en cherchant ensuite si la philosophie et les sciences admettent entre elles de semblables rapports. Mais, répond Boutroux, un type de rapport ainsi posé *a priori* n'est qu'une construction de l'esprit, et la réalité n'a nullement le devoir de s'y emprisonner ¹³⁷ ». Nous avouons même que, pour l'intelligence exacte des choses comme pour le gouvernement

¹³³ Traduction française, p. 21.

¹³⁴ Voir la réplique de M. Louis de Broglie, dans *Scientia*, septembre 1927, pp. 128 et suiv.

¹³⁵ *Revue de Métaphysique*, janvier-mars 1930, p. 192.

¹³⁶ Parodi, *op. cit.*, p. 228.

¹³⁷ La Nature et l'Esprit, p. 169.

juste des hommes, il nous semble y avoir un beaucoup plus grand danger d'arbitraire dans la volonté de l'ordre à tout prix, que dans la menace du désordre. Aussi serions-nous tout prêt à reconnaître que, « si les résultats de l'expérience sont, à chaque instant de son progrès, plus ou moins incohérents ou incoordonnés, le philosophe doit renoncer à l'espérance de leur imposer une direction ou une unité supérieure » (*ibid.*). On manque à la sagesse quand on outrepassé la vérité. Mais cela signifie-t-il que nous ayons eu sérieusement à nous placer dans l'hypothèse qu'imagine M. Parodi à notre propos ?

Telle que nous l'avons comprise et retracée, l'histoire de la pensée humaine n'a jamais donné prétexte, dans notre esprit, au moindre soupçon d'incoordination, à la moindre inquiétude d'incohérence. Le problème qu'elle pose, comme y a fortement insisté M. Piaget au cours de l'analyse qu'il a bien voulu consacrer à *l'Expérience humaine et la Causalité physique*, c'est celui de *l'orthogenèse*¹³⁸. Or, ce problème se résout d'une façon directe et positive dès lors qu'on a prévenu toute interférence entre le réalisme déductif, qui veut que l'avenir soit tout donné « par avance », cristallisé dans la formule d'un principe, et l'idéalisme réflexif pour qui la spontanéité d'une fonction, effectivement à l'œuvre dans la suite des temps, s'éclaire au terme de son accomplissement. Autrement dit, *l'a priori* ne se devine pas ; il se découvre.

À cet égard, l'étude des « fonctions mentales dans les sociétés inférieures », faite en particulier sur le terrain du nombre par M. Lévy-Bruhl, nous offrait un exemple privilégié. Tels qu'ils se manifestent à la conscience immédiate du « primitif », les nombres sont des « condensateurs de pouvoirs magiques » ; ils ont une vertu de causalité surnaturelle ; et, par là, on pourra expliquer la survivance du courant mystique qui relie l'occultisme et la théosophie de quelques-uns de nos contemporains aux croyances des sociétés inférieures. Mais, derrière ce qui affleure à la conscience, ayant pris corps dans les formes du langage et du culte, les ethnographes font connaître aussi la pratique de combinaisons et de supputations, compliquées tout à la fois et rudimentaires, pourtant précises et sûres en elles-mêmes. Dans

¹³⁸ *Journal de Psychologie*, 15 juin 1924, p. 602.

ces pratiques, les opérations fondamentales se détachent en un relief que nos systèmes de numération régulière tendent à effacer de telle sorte que nos enfants apprennent l'arithmétique comme l'orthographe, et risquent de ne voir ici et là (comme il est arrivé, d'ailleurs, à des penseurs notables du siècle dernier) que l'effet de règles également conventionnelles. En fait, le procédé qui est à l'œuvre dans les démarches spontanées des sociétés inférieures, c'est cette correspondance terme à terme, c'est l'acte de relation pure, qu'au sommet même de l'analyse moderne le génie d'un Cantor devait découvrir comme le fondement de la mathématique prise dans toute l'ampleur et dans toute la fécondité de son développement.

Les deux extrémités de la chaîne se relie donc effectivement pour une solution du problème de l'orthogénèse qui substitue à l'invariance idéale, et faussement idéale, d'un schème conceptuel l'invariance d'une fonction concrète, d'une pensée réelle.

Aussi, quand M. Jean de la Harpe, dans des remarques d'une extrême bienveillance à notre égard, exprime le regret de ne trouver chez nous qu'un « écho voilé et hésitant »¹³⁹ de ce qui serait pour lui le rationalisme véritable, peut-être le malentendu vient-il de ce qu'au fond c'est lui qui hésite à prendre parti. A ses yeux, en effet, « l'échec du panlogisme n'exige pas qu'on renonce à déterminer les racines logiques du nombre » (p. 121). Pour nous, au contraire, le propre d'une doctrine vraie, c'est de faire évanouir les faux problèmes. Il ne peut plus y avoir de « racine logique du nombre » dans une psychologie de l'intelligence fondée sur le primat du jugement, parce qu'il est devenu impossible d'y réduire le nombre ou le concept à une expression unilinéaire, parce que l'un et l'autre impliquent une opération qui consiste à mettre en rapport, soit *ordination* et *sériation*, soit *compréhension* et *extension*. En ce sens, déjà Dufumier indiquait comment, pour lever les difficultés inhérentes aux théories traditionnelles, « il suffit de se libérer des métaphores que notre logique tient d'une métaphysique périmée et auxquelles elle est restée asservie : il suffit de rendre à la construction mathématique l'esprit qui l'anime. Ce n'est pas la notion, mais l'opération, qui est le

¹³⁹ L'Idée de la Raison dans les Sciences et la Philosophie contemporaine, Neuchâtel, 1930, p. 85,

véritable objet de la généralisation mathématique ¹⁴⁰ ». Et, sans doute, l'intérêt de l'entreprise métamathématique subsistera, mais limité, comme l'a vu admirablement M. Brouwer ¹⁴¹, au plan « ethnographique » du langage où il y a place, non plus du tout pour « les racines » du nombre, mais simplement pour ses modes d'expression. Et il est inutile de rappeler que la même moralité ressort de l'évolution de la logistique, depuis que M. Russell s'est converti aux critiques qui lui ont été présentées jadis de son réalisme analytique. « Rien n'est déterminé *a priori* dans la psychologie de la pensée logique, et M. Russell lui-même (écrit l'un des plus sûrs interprètes de sa pensée) penche vers le nominalisme psychologique le plus radical ¹⁴². »

Aujourd'hui, si on fait encore allusion au crédit de la logistique et à son rêve d'ontologie ¹⁴³, c'est surtout du côté des irrationalistes, à titre d'argument rétrospectif contre un certain intellectualisme dont ils persistent à instruire le procès posthume, l'intellectualisme sans intelligence. En détachant la forme du discours de son fond de vérité, la logistique laissait la déduction mathématique se dégrader dans l'automatisme d'un comportement aveugle. Comme le dit M. Wittgenstein, dans une de ses formules à l'emporte-pièce qui touchent à chaque instant le fond du problème, « Je ne sais rien sur le temps quand je sais seulement ceci : *il pleut ou il ne pleut pas* ¹⁴⁴ ». Mais il est curieux de remarquer que le discours, ainsi cultivé pour soi seul, participe au caractère de l'instinct. M. Jankélévitch suggère lui-même le rapprochement avec beaucoup de finesse. « L'instinct, si je puis dire, n'a parfois tort *que parce qu'il a trop raison*, de même que beaucoup de déments pèchent non point du tout par défaut de logique, mais parce que leur logique est ridiculement logique, parce que leurs raisonnements sont trop opiniâtres : ils se trompent à force d'avoir inexorablement raison. Ce n'est pas l'adresse qui manqué aux instincts : ils sont précis et sûrs comme les acrobaties périlleuses d'un somnambule. Mais survienne le moindre obstacle, ils resteront muets parce qu'ils ne sont faits pour résoudre qu'une seule espèce de problème. L'instinct est

¹⁴⁰ La Généralisation mathématique, *Revue de Métaphysique*, 1911, p. 72.

¹⁴¹ *Apud* Wavre, Logique formelle et Logique empiriste, *Revue de Métaphysique*, 1926, pp. 70-71.

¹⁴² Nicod, *Revue de Métaphysique*, 1922, p. 80, note 1.

¹⁴³ Jankélévitch, *Bergson*, p. 226.

¹⁴⁴ *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.461. Londres, 1922, pp. 98-99.

prophétique, mais non prévoyant. L'intelligence est prévoyante. » (*op. cit.*, p. 222.) D'où il nous paraît difficile de ne pas tirer, au moins pour notre propre compte, cette conclusion que l'intelligence nous élève au plan spirituel, tandis que le langage, à mesure qu'il se sépare de la pensée pour s'abandonner à la tyrannie des formes logiques, devient une sorte de fonction organique, et rejoint le plan vital.

L'enquête sur la constitution du monde physique conduit à des résultats qui ne paraîtront pas moins clairs ni moins décisifs, à la condition, pourtant, que l'on ne se donne pas le change sur l'objet même et sur le sens de la recherche. « L'histoire du concept de causalité physique nous le montre évoluant et se transformant, au point que le philosophe qui le retrace semble même renoncer à y dégager et à y définir un noyau intellectuel fixe ¹⁴⁵. » Au fond, nous n'avons même pas eu à faire acte de renoncement, car nous n'avons jamais poursuivi, à travers la causalité, ce noyau fixe, ce résidu conceptuel qui, pour nous, n'aurait pu être que le décalque de la chose en soi, que l'idole verbale du réalisme. Dans l'âge « théologico-militaire » où le prestige des métaphysiciens apparaissait encore lié à l'art de la « dispute », il était assurément naturel de commencer par la pétition de ce qu'on appelait le principe de causalité, afin d'agiter éternellement la question, évidemment insoluble, de décider si on le ferait consister dans l'identification ou dans la distinction spécifique de la cause et de l'effet. Mais, pour autant que nous aimons la paix dans la vérité, nous substituerons au réalisme de la déduction l'idéalisme de la réflexion. Nous attendrons de l'histoire, non plus qu'elle nous révèle, *au point de départ*, l'invariance d'un schème abstrait, formulé pour lui-même dès le début des temps, mais qu'elle nous dévoile, *au point d'arrivée*, l'invariance d'une fonction qui s'exerçait spontanément, qui était en acte dans le développement de la connaissance. Autrement dit, nous avons affaire ici au même phénomène de *prise de conscience*, avec la même conséquence de décalage dans le temps, que M. Claparède a si admirablement dégagé sur le terrain psychologique et dont M. Piaget a tiré, un excellent parti dans ses propres travaux ¹⁴⁶. Et, par une exceptionnelle bonne fortune, la pensée contemporaine rencontre, dans les théories de M. Einstein, le même éclaircissement fondamental dont elle était

¹⁴⁵ Parodi, *op. cit.*, p. 228

¹⁴⁶ Cf. *Le Progrès de la Conscience*, t. I, p. XVIII et note.

redevable à la théorie de Cantor pour l'analyse de l'intelligence mathématique. Le jour, et le jour seulement, où la géométrie s'est trouvée impliquée dans le processus d'organisation intellectuelle qui a constitué la connaissance de la nature, il est devenu évident que la découverte de la structure de l'espace, inséparable de son peuplement, demandait un effort infiniment plus subtil que les abstractions kantienne de la *forme* et de la *matière*, du *sujet* et de l'*objet*. La révolution de Copernic ne s'est pas réduite à faire tourner les choses autour du *moi* ; ce qu'elle a exigé en réalité du *moi*, c'est qu'il se soit détaché du centre de perspective auquel naturellement il était enchaîné, pour établir dans l'universalité de l'esprit d'autres centres d'où l'objet pût être construit, et pour faire entrer les différentes perspectives optiques dans un même système de mouvements astronomiques. En allant au bout de cette direction de pensée, la relativité d'Einstein a restitué au monde ses dimensions, dont il semblait que la relativité de Kant et de Laplace l'avait dépouillé. La vérité de l'univers est la récompense d'un effort de désintéressement qui marque dans l'homme lui-même comme un nouvel usage du cerveau, libéré des fins utilitaires où le maintenait l'instinct vital, passant du plan biologique au plan spirituel.

Nous étions ainsi renvoyé à Socrate, si bien que nous pouvions faire commencer l'étude du *Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale* là où précisément nous avait ramené l'enquête sur la causalité physique. Encore conviendra-t-il d'ajouter, hors des limites de cette étude et en référence aux travaux si originaux et si riches de M. Davy sur la *Foi jurée* (1922), de M. Mauss sur le *Don*, forme archaïque de l'échange¹⁴⁷, que les découvertes de l'ethnographie contemporaine nous permettent de déceler, à travers les coutumes en apparence les plus déconcertantes des sociétés inférieures, l'exigence latente de cette même fonction de réciprocité à laquelle notre civilisation doit le redressement de l'image sensible de l'univers.

Dans les dernières pages d'un livre admirable, Sir James Jeans rappelle, en formules saisissantes, le contraste entre les attitudes mentales du savant de la deuxième moitié du XIX^e siècle et du savant du XX^e siècle. Le premier « estimait qu'il était indispensable d'expliquer la lumière comme un mouvement on-

¹⁴⁷ Année sociologique, 1923-1924.

dulatoire de l'éther, et il essayait de reproduire ce mouvement au moyen de gélatine et de gyroscopes ». Le second, « heureusement, a renoncé à ces tentatives et se déclare satisfait s'il parvient à établir une formule mathématique indiquant à l'avance ce que fera la lumière dans des conditions déterminées ». Et Sir James Jeans conclut : « Ceci n'implique nullement un abaissement du niveau scientifique ¹⁴⁸ » — non plus, devons-nous ajouter, du niveau philosophique ou même religieux. Ici et là, le devoir est avant tout de ne pas sacrifier la norme de l'« objectivation » véritable au mirage d'une objectivité préconçue. C'est pourquoi il n'y a pas, à nos yeux, d'entreprise plus vaine que de chercher à dépasser, ou même à corriger, l'histoire pour la plier au préjugé d'une raison intemporelle, d'une finalité intelligible, qui la supprimerait sous prétexte de la transcender « par avance ». L'expérience humaine, telle quelle, témoigne d'une liberté qui se déploie, ordonnée, cohérente, convergente, dans un monde « fertile en obstacles » si l'on veut bien reconnaître, d'une part, que ces obstacles ne sont pas des obstacles imaginaires, nés du simple jeu d'une dialectique interne ; que, d'autre part, les instruments de la victoire, l'homme les a forgés lui-même : il ne les a pas reçus d'ailleurs et d'en haut comme s'ils pouvaient être prévus et préformés dans un plan d'ensemble qui, sous prétexte d'englober la causalité de l'esprit au même titre que la causalité de la matière et la causalité de la vie, ne ferait que la dégrader à leur niveau.

De l'espérance qui est liée au progrès de cet effort indéfiniment renouvelé par la science, destiné à se perpétuer dans la durée de l'espèce, Pascal a éprouvé le sentiment, dès les premières expériences qui ont fait de la physique une discipline assurée de soi ; son génie a donné à ce sentiment son expression définitive. Mais il lui appartenait aussi de discerner, dans cette certitude tournée tout entière vers l'avenir humain, une menace directe pour la représentation du monde et de la vie qui était suspendue au privilège de la tradition juive, au moment historique de l'incarnation chrétienne. « L'*espérance*, a écrit Leibniz, est une foi en le *futur* comme la *foi* est, pour ainsi dire, une espérance en le *passé*. Car croire, c'est espérer que le passé tel qu'on le rapporte, est vrai ¹⁴⁹. » Deux mouvements de pensée orientés en sens inverse du temps. La même nécessité d'opter

¹⁴⁸ *L'Univers*, trad. Gros, 1930, p. 275.

¹⁴⁹ Traduit *apud* Baruzi, *Leibniz*, p. 368.

revient. Pascal l'avait compris, en appliquant son principe de *renversement du pour au contre*, en laissant contredire l'ordre de la vérité, où Archimède « éclate aux esprits », par l'ordre de la charité qui est proprement surnaturel. Du même coup, il a, sur le terrain religieux, précisé les termes exacts dans lesquels, depuis trois siècles, entre théologiens et philosophes, se débat ce problème du sens de la conversion que nous avons abordé par ses bases spéculatives.

[Table des matières](#)

CHAPITRE IV

TRANSCENDANCE ET RELIGION

Première partie

Dans les pages intitulées *Histoire de la Raison pure*, qui terminent la *Critique de la Raison pure*, Kant écrit : « Bien qu'il semble naturel que les choses n'aient pu se produire autrement, c'est un fait assez remarquable que l'humanité, dans l'enfance de la philosophie, ait commencé par où maintenant nous finirions plutôt, c'est-à-dire par aborder la connaissance de Dieu, l'espérance, voire la constitution, d'un autre monde ».

L'ordre normal des questions se rétablit par le progrès de l'analyse. Ainsi M. Jörgen Jörgensen conclut-il son admirable *Traité de Logique formelle* en énumérant les « problèmes spéciaux » qui apparaissent à la base ou à l'intérieur de l'édifice logico-mathématique et qui n'ont pas encore reçu leur solution. Et il ajoute : « Tant que ces problèmes n'auront pas été résolus d'une manière sobre et exacte, il est tout à fait futile de discuter les problèmes *généraux*, tels que la nature et les rapports de la logique et des mathématiques, la relation de la logique à la grammaire, à la psychologie, etc. ¹⁵⁰. » Il y aurait eu égale futilité à nous déclarer, en général, ou empiriste, ou rationaliste, avant d'avoir tiré au clair les difficultés d'ordre spécial, liées, selon nous, à la confusion entre la raison de sens commun — abstraction conceptuelle d'Aristote et de Taine — et la raison de bon sens — relation analytique de Descartes et d'Einstein — aussi différentes l'une de l'autre que peuvent l'être l'expérience illusoire, l'intuition subjective, de Roger Bacon et de William James et

¹⁵⁰ A Treatise of formal Logic, its evolution and main branches, with its relations to Mathematics and Philosophy, Copenhague et Londres, 1931, t. III, p. 298.

l'expérience bien fondée, la connexion expérimentale, de Galilée et de Claude Bernard.

Nous avons essayé de montrer comment du cours même de notre civilisation résultait en évidence la nécessité de ce discernement radical touchant le sens profond de la raison, comment aussi le bénéfique ne pouvait manquer d'en être remis en cause par la tradition du langage qui ne cesse de nous ramener à un stade « préscientifique » de notre passé. Ce n'est pas seulement dans l'espèce, c'est chez l'individu, que la conquête de l'être spirituel est précédée par une phase préjudicielle, « précritique », où la pensée, sans aucun retour sur soi qui lui donnerait le moyen de se défendre contre la pression de l'instinct vital et du conformisme sociologique, est abandonnée, ainsi que nous en a témoigné l'exemple du dogmatisme scolastique, à la double tyrannie des apparences sensibles et des formes verbales.

Si notre premier devoir, en matière de religion, est de ne pas nous donner le change à nous-même sur le caractère de la spiritualité véritable, il conviendra donc que nous prenions pour base de notre réflexion cet anachronisme des âges intellectuels, dissimulé sous le synchronisme apparent des âges historiques. L'égocentrisme initial s'accompagne, comme le remarque M. Jean Piaget, d'une complète inconscience. Non seulement « l'enfant considère spontanément son point de vue comme absolu et comme général ¹⁵¹ » ; mais nous voyons tous les jours des théologiens graves appliquer à un écrivain les qualificatifs de *croyant* ou d'*incroyant* dans cette même acception d'absolu où, à huit ans, les sujets de M. Piaget, péripatéticiens sans le savoir, emploient les mots de *léger* et de *lourd*, comme si un prédicat pouvait exprimer autre chose qu'une relation, comme si leur propre crédulité pouvait s'ériger immédiatement en critère objectif des valeurs et leur donnait droit à décider, selon leur fantaisie, du sentiment religieux et de la destinée spirituelle d'autrui, en s'attribuant les bénéfices contradictoires d'une élection particulière et d'une vérité universelle.

Il semble bien que nous nous heurtions ici à un stade de mentalité archaïque, exactement celui d'où a surgi jadis un débat comme la querelle des antipodes. Et dès lors nous devons

¹⁵¹ Logique génétique et Sociologie, *Revue Philosophique*, mars-avril 1928, p. 195.

nous demander ce qui arriverait à l'adepte d'un culte déterminé s'il entreprenait un voyage de circumnavigation autour des religions terrestres. Il pourrait encore se servir de sa montre, à la condition pourtant qu'il la remît sans cesse à l'heure sur le soleil. De l'autre côté de la Méditerranée on entend parler d'*infidèles* et de *fidèles*, de *schismatiques* et d'*orthodoxes* ; seulement la distribution des rôles est inverse comme inverse apparaît, une fois franchie la ligne de l'Équateur, la relation des mois et des saisons. L'application du vocabulaire aura donc changé, mais non le vocabulaire lui-même, qui se rapporte à un même niveau d'évolution psychique. Quand ils cherchaient à s'exterminer parce qu'ils niaient leurs antipodes religieux, Croisés et Mahométans, plus tard Catholiques et Protestants, comme à l'heure actuelle, si on les laissait faire, Hindous et Musulmans, se sont révélés voués à un même Dieu, *le Dieu des guerres de religion*.

Ainsi se précise le point où apparaissent aux prises, depuis les siècles, théologiens et philosophes : *Le Dieu des guerres de religion peut-il être le Dieu de la religion ?* Pas plus que des sacrifices, joyeusement consentis, héroïquement offerts, dans l'exaltation de la foi, nous n'avons à détourner les yeux des souffrances violemment imposées par ce que cette même exaltation a impliqué, en contre-partie, de fureurs sanglantes, de crimes soi-disant charitables. Et là-dessus va-t-on bâtir une théorie de la Providence divine ?

Pour nous, s'il importe au salut des hommes qu'ils sortent définitivement du Moyen âge aussi bien en Occident qu'en Orient, ce n'est pas seulement dans l'intérêt spéculatif de la vérité, c'est encore pour rompre l'association d'idées qui lie le « fait religieux » à l'exclusion, sinon à la haine, de tout ce qui ne consent pas à s'enfermer dans les limites d'un groupement social. Aussi vastes qu'apparaissent les communautés correspondant à l'étendue d'un Empire ou à la durée d'une Église, la communion est au delà.

Pour poser le problème de la conversion dans ses termes exacts, nous devons commencer par comprendre comment, après le pressentiment éphémère de Platon (et presque toujours, d'ailleurs, exploité à contre-sens de son inspiration authentique), un même élan de spiritualité devait provoquer l'effort de la phi-

losophie pour arracher la science physique au préjugé du dynamisme, la conscience religieuse à l'obsession du surnaturel.

Descartes trace d'une main ferme la ligne de partage des valeurs lorsqu'il rejette de son horizon intellectuel les « mauvaises doctrines » dont le crédit avait rejailli du Moyen âge sur la Renaissance : « Je pensais déjà connaître assez ce qu'elles valaient, pour n'être plus sujet à être trompé ni par les promesses d'un alchimiste, ni par les prédictions d'un astrologue, ni par les artifices ou la vanterie d'aucun de ceux qui font profession de savoir plus qu'ils ne savent ¹⁵². » Mais ceux-là ne sont-ils pas encore nos contemporains ? Dans un compte rendu critique d'un livre de M. Divoire intitulé : *Pourquoi je crois à l'occultisme*, M. Stanislas Fumet faisait cette remarque que « l'occultisme serait un domaine indéfini qui pourrait aller, en descendant, de notre *Tu es vere Deus absconditus* au *Mettez-moi cent sous dans la main et je vous dirai son prénom* de la voyante extra-lucide qui opère dans la rue des Rosiers ¹⁵³ ». Et sans doute les deux exemples ne sont rapprochés que pour un effet de contraste : l'un est aussi vénérable que l'autre légitimement méprisé. Mais la distance, si elle ne s'efface pas, diminuera singulièrement du point de vue proprement rationaliste où toute croyance irrationnelle ou supra-rationnelle, toute prétention au surnaturel et au supra-humain, est susceptible de se résoudre par la considération de son origine historique et humaine. En ce sens l'entreprise cartésienne s'achève avec Spinoza, faisant de l'exégèse critique de la Bible dans le *Tractatus theologico-politicus* une introduction au spiritualisme de l'*Éthique*. Le temps religieux sera désormais dissocié, en un double mouvement de pensée, orienté soit vers l'imagination d'un passé primitif, soit vers le progrès de la conscience réfléchie. Et de quelque façon que nous nous tournions pour notre propre compte, il est nécessaire, avant tout, que, de part et d'autre, les directions réciproques soient définies avec exactitude. Notre ennemi commun, c'est l'*écléctisme*, qui, sous prétexte de perpétuer l'indivision, nous condamnerait à une incohérence également paralysante pour tous.

¹⁵² *Discours de la Méthode*, Part. I, Édit. Gilson, 1925, p. 9 ; notes, pp. 120 et 141. Cf. *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, 1922, p. 177.

¹⁵³ *La Vie intellectuelle*, février 1929, p. 365.

L'obligation primordiale de ne pas laisser se perdre dans le brouillard les systèmes fondamentaux de référence m'a conduit à souligner les antagonismes d'idées par des formules dont j'avais par avance excusé la netteté iconoclaste aux dernières lignes de *l'Introduction du Progrès de la Conscience*. Aussi, sans être insensible, loin de là, au reproche discret de M. Nabert, qui se demande pourquoi, ayant déjà « cause gagnée par la façon dont je m'étais posé à moi-même le problème », j'ai « jugé, nécessaire de forcer en quelque sorte toutes les lignes de défense ¹⁵⁴ » je n'aurais pas eu à revenir de nouveau sur ce point si M. Gabriel Marcel n'avait, au cours d'un article intitulé : *Carence de la Spiritualité*, relevé dans ce même ouvrage « certaines concessions inacceptables au langage courant ». À l'en croire, je « recueille un terme comme celui de Dieu en lui donnant une signification parfaitement incompatible avec l'usage courant et réel de ce mot ¹⁵⁵ ».

L'observation ne semble cependant pas aussi péremptoire que M. Marcel le présume. Elle suppose qu'appliqué à l'idée de Dieu l'usage *courant* du mot coïncide avec l'usage *réel* ; ce qui est précisément la question. Le consentement universel sur lequel Cicéron et le premier Lamennais ont jadis fondé leur système d'apologétique, le conformisme sociologique appuyé au *Dictionnaire de l'usage* tel que l'Académie française le rédige, sont ici hors de jeu. Si je suis en face d'un bloc de marbre et que je demande au praticien d'en faire une table ou une cuvette, il suffit assurément que je lui parle la langue de tout le monde pour qu'il exécute mon intention. Seulement, au risque de froisser le matérialisme populaire dont M. Marcel s'est institué contre moi le défenseur, je ne puis pas lui concéder qu'il en soit de même ici, que Dieu apparaisse aux hommes comme leur apparaît une table ou une cuvette. *Non seulement la modalité des preuves qu'on s'efforcera d'établir en faveur de son existence, mais leur légitimité, sont dans la dépendance de l'idée, plus ou moins pure et intellectuelle, plus ou moins véritable, qu'on a de lui.*

Nous ajouterons que nous avons déjà rencontré le problème en traitant de la causalité, que Durkheim se refusait à détacher de la représentation primitive de la force telle qu'elle inspirait

¹⁵⁴ *Revue de Métaphysique*, avril-juin 1928, p. 271.

¹⁵⁵ *Nouvelle Revue Française*, mars 1929, p. 378.

encore la métaphysique spencerienne ¹⁵⁶, comme si la notion n'en avait pas été redressée et spiritualisée par le progrès du rationalisme scientifique. Et nous avons eu l'occasion de citer ¹⁵⁷ le passage singulièrement profond et précieux de la seconde édition d'*Identité et Réalité* (pp. 309-310) où M. Émile Meyerson, si indulgent d'ordinaire pour l'instinct réaliste, démasque les ruses enfantines par lesquelles on se donne l'air de maintenir l'image d'une chose derrière un mot qui ne peut avoir de signification que mathématique. « L'énergie n'est en réalité qu'une intégrale... Les manuels de physique contiennent en réalité deux définitions discordantes de l'énergie, une première qui est verbale, intelligible, apte à établir notre conviction, mais erronée, et une seconde qui est mathématique, exacte, mais dépourvue d'expression verbale. Le professeur donne d'abord la première, prévoyant, avec une psychologie inconsciente mais sûre, que l'étudiant, dans ses travaux, ne fera réellement usage que de la seconde. »

S'il veut bien se donner la peine de méditer ce passage, M. Marcel en sera récompensé par la joie de dissiper le *quiproquo* dont procédait sa remarque. Terme pour terme, qu'il s'agisse de l'énergie ou qu'il s'agisse de Dieu, *usage courant* et *usage réel* sont aux antipodes : ici la matérialité de l'image incluse dans la tradition d'un vocabulaire ; là, l'exactitude réfléchie, entièrement spirituelle, de l'idée. Et si, d'un point de vue technique, pour les « travaux » de laboratoire, il est sans grand inconvénient que l'apprenti physicien continue à parler un langage incorrect, le risque devient mortel lorsque, passant de la science positive à la spéculation métaphysique, on s'appuie sur un système de représentations « verbales », délibérément « erronées », pour tenter de se frayer une voie d'accès vers l'absolu. « Rien n'engendre le mépris de la vérité comme la découverte du pouvoir dialectique des mots ¹⁵⁸. »

Je ne contesterai donc pas à M. Marcel les précautions à prendre pour le choix du vocabulaire. En fait, je n'ai pas prononcé le mot de Dieu dans le chapitre sur la *Vie religieuse* de

¹⁵⁶ Cf. *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, 1922, pp. 106-107.

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 361. Cf. *La Philosophie d'Émile Meyerson*, *Revue de Métaphysique*, 1926, p. 47.

¹⁵⁸ Lalande, *Le Langage philosophique et l'Unité de la philosophie*, *Revue de Métaphysique*, 1898, p. 579.

l'Introduction à la Vie de l'Esprit : exposant sous une forme directe les résultats de l'étude analytique de la *Modalité du Jugement*, j'avais à cœur d'éviter que l'unité radicale de l'être spirituel parût interférer, même tacitement, avec les personnifications, plastiques ou psychologiques, qui ferment au vulgaire l'intelligence de la divinité. Dans le *Progrès de la Conscience* je suivais une autre méthode, et j'ai travaillé autrement à m'acquitter d'un même devoir. Dès la première page, je me suis expressément rapporté, pour le partage des valeurs religieuses dans la civilisation occidentale, au V^e siècle avant le christianisme ; j'y ai fait intervenir le livre du *Pape* pour témoigner comme se discernent, dans l'œuvre platonicienne, d'un côté la réflexion du philosophe qui dessine avec netteté déjà les traits caractéristiques d'un spiritualisme pur, et, d'un autre côté, la tradition mythologique où Joseph de Maistre retrouvait le résidu d'un héritage oriental et dont son romantisme s'inspire, afin de seconder la poussée d'impérialisme mystique qui dominera la sociologie du XIX^e siècle et qui aboutit à la proclamation de l'infailibilité pontificale. M. Jules Cambon ne rappelait-il pas récemment, le mot que Pie IX prononçait en toute naïveté : *L'Église, c'est moi*¹⁵⁹ ?

Ce n'est pas tout ; et, dans le cours de l'ouvrage, j'ai fait de mon mieux pour n'employer aucun terme, pour n'invoquer aucune liaison d'idées, sans les accompagner de l'indice historique qui en précise rigoureusement la signification. Ce scrupule donne tout son *poids* au *Progrès de la Conscience* ; et, que M. Marcel en soit convaincu, j'entends l'expression dans son sens littéral. Mais il impliquait aussi, dans ma pensée, un appel à la bonne volonté du lecteur, pour qu'il s'affranchisse de tout parti pris de vocabulaire, de tout conformisme dogmatique, qu'il se rende capable de comprendre le développement de la fonction religieuse dans la même attitude d'observateur désintéressé à laquelle il se prête sans peine quand il s'agit de suivre les étapes du progrès humain dans, le domaine mathématique ou physique.

Seulement, de cette réponse surgit une nouvelle question. N'y a-t-il pas, à déterminer ainsi le problème par l'assimilation du sacré au profane, un préjugé de doctrine, d'autant plus insupportable qu'il se donne l'apparence faussement innocente de commencer par écarter toute doctrine et tout préjugé ? La religion ne se distingue-t-elle pas de la science précisément par

¹⁵⁹ Préface aux *Souvenirs de la princesse Antoine Radziwill*, 1931, p. IX.

l'impossibilité qu'elle se détache absolument de sa tradition ? En 1887, dans une période d'éclectisme renanien où il semblait qu'à la dissolution des Églises constituées dût succéder un état vague de croyance informulée, de *religiosité*, comme on disait, Guyau intitulait *L'Irréligion de l'Avenir* un ouvrage qui était directement apparenté à la pensée de Renan. Tout en admettant que « l'irréligion de l'avenir pourra garder du sentiment religieux ce qu'il avait de plus pur, nous rejetons (écrivait-il) la *religion de l'avenir*, comme nous rejeterions l'*alchimie de l'avenir* ou l'*astrologie de l'avenir* ¹⁶⁰ ». Et, dans son étude sur *Guyau* ¹⁶¹, M. Paul Archambault souligne heureusement la portée de cette attitude. « Une religion sans mythes, sans dogmes et sans rites n'est qu'une métaphysique. Rejetant ces trois choses qu'il estime caduques, Guyau a jugé plus franc de présenter sa pensée comme irréligieuse, et de ne pas imiter ces philosophes qui, en nous parlant de *religion de l'avenir*, veulent se donner l'air de conserver ce qu'en réalité ils détruisent. » En cela Guyau se conforme à l'attitude de sens commun que Voltaire avait exprimée lorsqu'il remarquait, au mot ATHÉE du *Dictionnaire philosophique* : « Le théisme doit encore s'appeler moins une religion qu'un système de philosophie ¹⁶² ». Dans l'ordre profane les fonctions spirituelles comportent un souci de vérification toujours plus subtile et précise qui entraîne lui-même une idée de la vérité toujours plus fine et en quelque sorte plus vraie, tandis que l'avenir des cultes est déjà fixé par leur passé ; la conversion religieuse, au rebours de la conversion scientifique, s'opérera, non pas en avant, mais en arrière.

Cependant, et de quelque point de vue qu'on se place, il ne nous paraît pas assuré qu'il soit tellement avantageux de prendre au pied de la lettre Voltaire ou Guyau, et de réserver le nom de religion pour l'image composite qui viendrait à se former du souvenir des diverses communautés historiques par la fusion de leurs mythes, de leurs dogmes et de leurs rites. Il reste que les définitions de mot sont libres ; et, d'autant que les termes de *λόγος* et de *νόμος* sont interchangeable, il aurait pu très bien arriver que l'on eût pris l'habitude d'appeler *astronomie* la vision superstitieuse du monde céleste et *astrologie* la connaissance exacte de ses mouvements. Une seule chose importera donc à la

¹⁶⁰ Introduction, p. XIV

¹⁶¹ 1911, p. 40.

¹⁶² Édit. Beuchot, t. XXVII, 1829, p. 164.

solution du problème religieux, c'est que les deux démarches antagonistes ne cessent à aucun moment d'être nettement distinguées : d'un côté, le réalisme de la transcendance qui naît d'une imagination en *hauteur* ; de l'autre, l'idéalisme de l'immanence qui procède d'une réflexion en *profondeur*. Et ainsi, dans l'ordre de la religion comme dans l'ordre de la science, la tâche du philosophe sera de développer ce « quelque chose de positif » que M. Bergson découvre à travers la « pauvreté nécessaire de notre perception, et qui annonce déjà l'esprit : c'est, au sens étymologique du mot, le *discernement*¹⁶³ ».

Sur ce point, le processus de l'analyse rencontre une résistance dont M. Jacques Chevalier a excellemment défini la nature dans une page de son étude sur le *Retour de la pensée moderne au réalisme chrétien* : « Alors que l'idéaliste s'enferme dans sa pensée, le réaliste ne prend son point d'appui dans les faits qu'afin de les dépasser et de remonter, par eux, aux causes qui les dominent et qui les expliquent. L'*immanence*, à ses yeux, n'exclut nullement la *transcendance*, comme l'affirme l'idéaliste : elle l'appelle, au contraire, de la même manière que l'effet implique sa cause, sans se confondre avec elle. Nous ne sommes pas ici dans l'ordre des choses spatiales, où le dedans exclut le dehors et le dessus ; nous sommes dans l'ordre de l'esprit où toutes les réalités se joignent pourvu qu'on les suive jusqu'au bout. Nous n'avons donc pas à choisir, comme on l'a dit¹⁶⁴, entre une immanence totale, spirituelle, et une ontologie transcendante, abstraite. L'Être universel, Dieu, est à la fois hors et dans nous, a dit Pascal. Bien plus, c'est parce que Dieu est infiniment au-dessus de nous qu'il peut nous être plus présent à nous-même que nous-même : *tu, vita animarum, vita animæ meæ, interior intimo meo et superior summo meo*¹⁶⁵. C'est parce qu'il est « un en tous lieux » qu'il peut être « tout entier en chaque endroit » ; c'est parce qu'il est infiniment distant de moi et infiniment supérieur à moi qu'il peut être en moi, sans qu'il me chasse de moi-

¹⁶³ Matière et Mémoire, 1896, p. 26.

¹⁶⁴ « Voir les articles de L. Brunschvicg parus dans la *Revue de Paris* du 1^{er} janvier au 1^{er} février 1927 (en particulier le dernier) et, en sens contraire, mon *Bergson*, Paris, Plon, 1926. » [Note de M. Chevalier.]

¹⁶⁵ « Saint Augustin, *Confessions*, III, 6. Cf. Pascal, *Pensées*, 465, 485, 231. » [Note de M. Chevalier.]

même, sans qu'il m'absorbe en lui, sans que je cesse d'être moi-même ¹⁶⁶ ».

Nous avouons, cependant, que nous ne sommes pas persuadé tout au contraire, l'exigence du *discernement* nous apparaîtra plus impérieuse et incorruptible à mesure que nous pénétrerons plus avant dans la vie de l'esprit. Dès lors, et pour autant qu'il est réfractaire par définition au préjugé d'autorité, le philosophe ne manquera pas de mettre en doute que la formule où saint Augustin juxtapose brusquement, pour ne pas dire brutalement, l'*illumination* du Dieu intérieur et l'*extrinsécisme* du Dieu transcendant corresponde à une pensée véritable. Ne trahirait-elle pas plutôt le théologien qui subit la contrainte d'une orthodoxie ou, plus simplement encore, l'homme de lettres qui cède à son tempérament, et s'éblouit d'un effet de style ?

Encore ici, qu'on nous permette d'invoquer ce que M. Pierre Janet, à une séance récente de la *Société française de Philosophie*, appelait la *concordance des psychologies contemporaines* ¹⁶⁷. M. Piaget a étudié de très près le « phénomène de la juxtaposition » dans ses rapports avec « l'égoïsme infantin. La pensée égoïste est nécessairement syncrétique... Le syncrétisme est l'expression de cette assimilation perpétuelle de toutes choses à des schémas subjectifs et à des schémas globaux parce qu'inadaptés ¹⁶⁸ ». De ce fond d'égoïsme radical procèdent les audaces du langage destinées à couvrir les complaisances du sentiment. Et c'est ce qui nous rend suspecte, dans la postérité augustinienne, cette « synthèse des contraires », *complexus oppositorum*, qui, de Jacob Böhme à Hegel, s'est présentée comme le *leitmotiv* de la philosophie allemande et que nos voisins d'outre-Rhin ne renoncent pas encore à utiliser dans leur conduite politique. Aussi bien lorsqu'on met en relief, comme le fait M. Chevalier, les postulats ontologiques du dogmatisme, il devient évident que l'on conserve, que l'on consacre, *hauteur* et *profondeur*, *dehors* et *dedans*, en ce qu'ils ont d'irréductible et d'inassimilable. « On aura beau nous faire parler de réalités ; nous voyons trop clairement qu'on n'a plus affaire qu'à des métaphores qui, suivies chacune *jusqu'au bout*,

¹⁶⁶ Apud *La Renaissance religieuse*, 1928, p. 169.

¹⁶⁷ Séance du 17 mai 1928, *Bulletin de juillet-septembre 1928*, p. 139.

¹⁶⁸ *Le Jugement et le Raisonnement chez l'enfant*. Neuchâtel-Paris, 1924, pp. 301-302.

non seulement accentuent leur origine spatiale, mais apparaissent encore davantage incohérentes les unes par rapport aux autres. On croit s'être élevé par la raison dans l'ordre de l'esprit ; on est simplement dupe d'une imagination qui nous a transporté dans un lieu magique doué de propriétés surnaturelles comme l'hyper-espace des spirites, comme le ciel des mythologies primitives, où tout ce qui est divers et contradictoire ici bas s'attirerait et miraculeusement se rejoindrait ¹⁶⁹. »

Pour aller enfin au fond de la question, nous ne devons pas négliger l'indication complémentaire que M. Chevalier nous a donnée dans la note où il nous renvoie à son *Bergson*. Je suppose qu'il y fait allusion au dernier chapitre de l'ouvrage, lequel a pour objet, sinon de « dépasser » le bergsonisme, du moins de le « prolonger » (p. 245), « quittant le philosophe pour tâcher d'aller plus loin » (p. 248). Terminologie cependant ambiguë. *Plus loin* ne saurait s'entendre par simple prétérition, dissimulant un parti-pris d'orientation préalable, non pas sans doute à travers l'espace où les situations, à la rigueur, pourraient sembler réversibles, mais à travers le temps. En fait, chaque moment de notre existence scientifique, morale, religieuse, est caractérisé par le même conflit, dont nous nous efforçons ici de préciser les termes, entre l'inertie fatale, le poids mort, du passé, le progrès interne, la continuité victorieuse, de l'esprit. Et le point vital est alors de décider si c'est, en effet, « prolonger », si ce n'est pas, tout au contraire, *renverser*, Le sens de *l'Évolution créatrice* que de remonter jusqu'à un récit comme celui de la Genèse qui reproduit, nous le savons, le schéma des plus anciennes cosmogonies orientales.

M. Chevalier tranche le débat dans une sorte de confession qui occupe le centre du chapitre. Un personnage y intervient qui dit de « *celui par qui seul la création s'explique : Je ne l'ai pas nommé avant de le connaître comme font ceux qui, bien heureux sans doute, répètent avec confiance, avec amour, un nom qu'ils ont appris sur les genoux de leur mère* » (*op. cit.*, p. 245). Or, s'exprimer ainsi c'est, inévitablement, se poser à soi-même la question : Est-ce que l'accord présumé de la théologie du berceau avec l'effort viril de la philosophie ne serait pas quelque

¹⁶⁹ Dieu et la Pensée contemporaine, Bulletin de l'Union des Libres-Penseurs et des Libres-Croyants pour la culture morale, deuxième série, IV, 1, 1929, p. 9.

chose de miraculeux encore ou tout au moins d'exorbitant ? Le moindre mouvement de charité véritable, le premier éveil de compréhension réciproque, ne m'oblige-t-il pas à reconnaître qu'un Dieu devra se trouver pour écouter, pour exaucer les prières que, dans toutes les langues de l'histoire et du monde, les mères ont appris à leurs enfants, un Dieu soumis lui-même à la malédiction dont avait été frappée l'entreprise de la tour de Babel ? M. Chevalier raille agréablement, et c'est son droit, les « quarante et une définitions du totémisme que nous propose le sociologue » (*op. cit.*, 283) ; il suscite et il légitime la curiosité, qui ne serait pas moins indiscreète, d'énumérer les définitions que le théologien met en avant, non seulement pour les religions en général, mais pour le christianisme en particulier et pour le catholicisme à travers les « variations » dogmatiques de ses Conciles et de ses Papes, à travers l'extraordinaire diversité de ses *comportements* depuis l'ascétisme ingénu du *Poverello* jusqu'au protocole fastueux des cérémonies romaines. Il est trop sûr, à invoquer ces traditions hétéroclites, qu'« aujourd'hui le christianisme est devenu vraiment la religion dont on peut faire ce qu'on veut ¹⁷⁰ ».

Enfin, si la pire séduction est celle qui se revêt de la plus candide innocence, si le démon, comme le remarque Kant ¹⁷¹, emprunte la forme d'un ange de lumière, n'est-il pas à prévoir que l'Esprit malin prendrait à son service la douceur du sourire maternel, qu'il s'armerait du sentiment le plus profondément enraciné dans le cœur des hommes, pour y insinuer le poison d'une « superbe diabolique », de telle sorte que chacun d'eux érige le hasard de sa naissance en un privilège d'élection, qu'il prenne sur lui de refuser le commerce du divin à quiconque est venu au monde dans une autre ère, d'une autre race, sous un autre climat ? « Je ne sais (écrivait Leibniz au Landgrave de Hesse-Rheinfels) pourquoi nous prenons tant de plaisir à croire les gens damnés ¹⁷². » Quand une telle parole a été prononcée, comment l'oublier ? Comment se contenter d'un Dieu que les hommes divisent et qui divise les hommes ?

¹⁷⁰ C.-A. Bernoulli, *Le Réforme de Luther*, *Revue de Métaphysique*, 1928, p. 543.

¹⁷¹ *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. Tremesaygues, 1913, p. 103.

¹⁷² *Apud* Jean Baruzi, *Leibniz*, 1909, p. 264.

« On aboutit à des situations contradictoires, en voulant ajuster sur un même plan ce qui relève de plans différents, » faisait observer M. Édouard Claparède en conclusion d'une étude où il remontait à la source des attitudes fondamentales dans l'observation psychologique ¹⁷³. C'est de quoi Pascal nous a donné claire conscience sur le terrain religieux, et c'est par là qu'il demeure si attachant et si actuel. Nous ne nous étonnons pas que, dans un commentaire des *Pensées*, M. Édouard Le Roy fasse valoir que « la distance infinie du savant au philosophe se retrouve, infiniment plus infinie encore, du philosophe au chrétien ¹⁷⁴ ». Mais, en revanche, qu'à un philosophe qui ne voudrait être que philosophe, il ne soit pas interdit de pratiquer une humilité sincère dans l'ordre propre de sa condition et de son devoir, sans prétendre même à survoler le savant. Tous deux se considéreront plutôt sur un même plan d'humanité, astreints à une même norme de discernement patient et scrupuleux, en garde également contre les tentations de la synthèse et du compromis. Trop évidemment il ne suffit pas qu'un écrivain réunisse dans une phrase unique et appuie d'une signature identique deux thèses hétérogènes pour que le « phénomène de la juxtaposition » les rende tout à coup compatibles. *Le Dieu d'en haut, le Dieu de l'ordre surnaturel, est un Dieu ; le Dieu du dedans, le Dieu de la présence spirituelle, en est un autre*. La transcendance cosmique d'un être auquel on fait appel pour expliquer l'origine radicale de la matière et de la vie ne souffre pas d'entrer dans un même système de pensée avec une réalité dont le caractère tout intime empêche qu'on aille lui attribuer la causalité physique, par suite la responsabilité morale, de l'univers animé ou inanimé.

À nos yeux donc, le syncrétisme théologique qui nous est opposé ne serait qu'un point de départ. Nous devons pénétrer à l'intérieur du christianisme afin d'y suivre, chacun pour leur compte, les courants divers qui y ont mêlé leurs eaux. L'histoire est ici chez elle, et elle nous offre ces mêmes ressources que nous avons mises à profit dans la partie proprement spéculative de notre étude.

¹⁷³ Point de vue du psychologue et point de vue du sujet, *Archives de Psychologie*, Genève, avril 1931, p. 24.

¹⁷⁴ *Apud* Giraud, *Œuvres choisies de Pascal*, 1931, p. 653, n. 3.

Nous sommes à nouveau en face du thomisme, qui exprime aujourd'hui la métaphysique de l'orthodoxie, et là encore il nous sera aisé de garantir l'impartialité de notre examen par le choix du meilleur interprète. M. Gilson a mis en lumière excellente la portée fondamentale, chez saint Thomas d'Aquin, de la doctrine des anges. C'est sur elle qu'il comptait pour faire rentrer la vision surnaturelle de l'univers et de la vie dans les cadres de la raison — entendue, il est vrai, à la manière d'Aristote. « Saint Thomas (dit M. Gilson), en distribuant les hiérarchies angéliques selon l'obscurcissement progressif de l'illumination intellectuelle, confère une structure organique toute nouvelle au monde des intelligences séparées, et le principe interne qui le régit est celui-là même que le système thomiste place à l'origine de l'ordre universel. Du même coup le monde angélique se trouve occuper dans la création une situation telle qu'il devient impossible d'en négliger la considération sans que l'univers cesse d'être intelligible. Entre la pure actualité de Dieu et la connaissance rationnelle fondée sur le sensible qui caractérise l'homme, les anges introduisent une infinité de degrés intermédiaires, au long desquels se dégradent parallèlement une intellection de moins en moins simple et un être dont l'actualité se fait de moins en moins pure. Sans doute la multitude innombrable des anges, créatures finies, ne réussit pas à combler l'intervalle qui sépare Dieu de la création. Mais s'il y a toujours discontinuité dans la possession de l'être, il y a désormais continuité d'ordre : *Ordo rerum talis esse invenitur ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media*. Par les anges, intelligences naturellement pleines d'essences intelligibles, la connaissance descend progressivement de Dieu, source de toute lumière, aux hommes que nous voyons quêter et recueillir l'intelligible multiplié dans le sensible, jusqu'à ce que son rayon vienne enfin s'emprisonner dans la matière sous forme de finalité ¹⁷⁵.

Or, cette existence des créatures angéliques, sur laquelle semble ainsi reposer l'économie de l'ensemble des choses, nous chercherions en vain de quel critère expérimental ou intellectuel, saint Thomas la fait relever. Chez lui, les anges existent simplement parce qu'on en parle, suivant cette croyance, dont Pascal ferait remarquer au P. Noël le caractère enfantin, qu'on ne peut

¹⁷⁵ *Le Thomisme*, 3^e édit., 1927, p. 165.

parler que de ce qui existe ¹⁷⁶. Sous une apparence grave de théologie et de métaphysique, la doctrine se réduit à un exercice de littérature, à un « thème d'imitation ». Du moins interprétons-nous dans ce sens le témoignage de M. Gilson, lorsqu'il écrit : « Trois sources ont alimenté cette partie du système thomiste. Premièrement, des théories astronomiques sur certaines substances spirituelles considérées comme causes du mouvement des sphères et des astres. En second lieu, des spéculations métaphysiques sur les esprits purs considérés comme degrés de l'être et, pour ainsi dire, comme marquant un certain nombre d'étapes dans l'exode par lequel nous voyons le multiple sortir de l'Un. Enfin, des représentations d'origine biblique sur les anges et les démons ¹⁷⁷. »

Ce qui est curieux, et qui ajoute à notre embarras, c'est que, dans cette triple hérédité où la tradition semble se fermer sur elle-même par le poids de son propre préjugé, il n'entre rien qui porte la marque spécifique du christianisme.

Des théories astronomiques qui sont la première base de la construction thomiste, M. Gilson dit qu'elles « trouvent leur origine dans Aristote qui, sur ce point, subit lui-même l'influence de Platon » (*ibid.*). Encore le Platon auquel il est fait ici allusion n'est-il nullement le dialecticien de la *République*, raillant la crédulité matérialiste du vulgaire qui se figure élever sa pensée en portant ses regards vers le haut. Aristote n'emprunte à son maître que l'envers de la philosophie platonicienne, la mythologie du *Timée* que le réalisme de son imagination transpose en métaphysique. Et Aristote lui-même, saint Thomas ne l'a guère connu qu'à travers « ses commentateurs orientaux. Les uns, comme Alfarabi, Avicenne et Algazel, placent le principe premier du mouvement astronomique dans des âmes véritables, alors que d'autres situent le principe de ce mouvement soit dans une âme dépouillée de toute fonction sensible et réduite à sa portion intellectuelle (Maïmonide), soit dans une pure et simple intelligence (Averroës). Cette dernière attitude est celle qu'adoptèrent, en

¹⁷⁶ *Vide supra, Revue de Métaphysique*, 1931, p. 51. Cf. Piaget, *Le Réalisme normal chez l'enfant, Revue philosophique*, avril-juin 1925, et particulièrement p. 215, cette observation communiquée par le Dr Naville : « *Papa, est-ce que Dieu existe ?* demande une petite fille. Le papa répond qu'il n'en est pas très sûr. À quoi la petite fille riposte : *Il faut bien qu'il existe puisqu'il a un nom.* »

¹⁷⁷ *Le Thomisme*, édit. citée, p. 151,

opposition avec Avicenne, tous les grands philosophes scolastiques. Ils ne considéreront pas les corps célestes comme étant à eux-mêmes la cause de leur propre mouvement, ce qui est le cas des éléments. Ils ne considéreront pas non plus les sphères comme mues immédiatement par Dieu, mais ils placeront à l'origine du mouvement astronomique des Intelligences pures créées par Dieu ¹⁷⁸ ».

Pour la seconde source de la doctrine, le souvenir de Platon dissimule également un sous-produit de dégénérescence. C'est parce qu'ils ont pris à leur compte le contre-sens d'Aristote sur le *monde intelligible* qu'il est arrivé aux Néo-platoniciens d'en réaliser la métaphore et d'en léguer l'*utopie* au Moyen âge. « Les spéculations métaphysiques sur les degrés hiérarchiques de l'être, dont il y a lieu de tenir ici le plus grand compte, trouvent leur origine dans la doctrine néo-platonicienne de l'émanation. On trouve déjà chez Plotin, outre les quatre degrés qui caractérisent l'exode des choses hors de l'Un, une différenciation ébauchée à l'intérieur du premier degré lui-même, l'Intelligence. Les idées de Platon y prennent une subsistance propre et une sorte d'individualité ; elles se disposent même selon une certaine subordination hiérarchique, analogue à celle qui range les espèces sous les genres et les disciplines particulières sous la science prise dans sa totalité. On voit cette organisation se compléter chez les successeurs et disciples de Plotin : Porphyre, Jamblique et surtout Proclus. C'est à ce dernier philosophe qu'on doit la mise au point définitive de la doctrine des Intelligences : leur absolue incorporéité et simplicité, leur subsistance au-dessus du temps, la nature de la connaissance, etc. » (*op. cit.*, p. 152).

Enfin les représentations qui nous montrent les créatures surnaturelles en lutte les unes avec les autres, si elles sont pour saint Thomas d'origine biblique, ne peuvent pas néanmoins être considérées comme d'invention juive ; elles se rattachent au fond commun, radicalement « manichéen », des théogonies archaïques.

Ces éléments « historiques, multiples et de provenance diverse », saint Thomas les amalgame dans une synthèse qui serait, pour citer encore M. Gilson, « cohérente et, à bien des égards, originale » (*op. cit.*, p. 153). Nous voulons bien ; mais qu'on

¹⁷⁸ Gilson, *op. cit.*, p. 151.

nous explique ce que peut donc signifier l'originalité en pareille matière. Tiendrait-on un autre langage en traitant des *Iphigénies* de Racine ou de Goëthe dans leur rapport aux *Iphigénies* d'Euripide ? Et n'est-il pas manifeste qu'on fait ici de la spéculation thomiste sur les anges et les démons un simple genre littéraire qui flotte entre la vision imaginaire d'un Swedenborg et le rêve délibéré d'un Wells, sans jamais franchir le seuil de la réflexion philosophique, pour autant que cette réflexion s'éveille avec l'inquiétude scrupuleuse, la recherche méthodique, des conditions qui, de quelque point de vue qu'on se place, peuvent rendre vrai, ou tout au moins vraisemblable, un jugement d'existence ?

Par ses sources profanes comme par son orientation métaphysique, *la théologie des intermédiaires*, à laquelle Descartes devait opposer ironiquement et victorieusement l'hypothèse de son *malin génie*, doit être regardée, dans l'évolution du christianisme, comme un accident dû à un concours de circonstances externes. Avec *le dogme christologique*, « expression, comme dit M. Henri Delacroix ¹⁷⁹, de ce que Jésus représentait pour la conscience chrétienne », la relation de l'homme à la divinité apparaît transformée du tout au tout. Au lieu de demeurer subordonné aux degrés superposés de la hiérarchie céleste, il pourra espérer d'être intérieurement uni à son principe.

Sur ce nouveau terrain, l'histoire comparée des religions qui a la froideur objective, la force contraignante, de l'histoire comparée des langues, éclaire les stades préliminaires du travail par lequel « le Christ de la théologie et de la dogmatique s'est dégagé peu à peu du souvenir exaltant de Jésus ¹⁸⁰ ».

Dans l'éloge de M. Franz Cumont, reçu docteur *honoris causa* de l'Université de Paris, M. Delacroix en a présenté un raccourci saisissant. « Isis et Osiris, Adonis, Attis et Cybèle, Mithra, Dionysos, Tammouz, dieux venus après d'autres dieux, représentent une épuration et une sublimation des vieilles religions. De rite purement magique, le sacrifice d'Osiris est devenu sacrifice volontaire et rénovation de l'homme : un moyen d'échapper à la mort est devenu l'identification avec un Dieu sauveur, rédempteur et justicier, sacrifié pour les hommes et qui les rachète par

¹⁷⁹ La Religion et la Foi, 1932, p. 432.

¹⁸⁰ Delacroix, *op. cit.*, p. 432.

ses souffrances. De l'exaltation tumultueuse, de l'extatisme violent qu'accompagnait la renaissance de la végétation s'est dégagée une aspiration ardente, ascétique et sensuelle, vers des forces à la fois plus cosmiques et plus humaines ; les dieux qui meurent et qui renaissent sont des dieux de salut qui sauvent leurs fidèles en les identifiant avec eux. Leur histoire est l'histoire de la nature et celle de l'âme. Nature, Éthique, Mysticité joignent leurs thèmes pour l'hymne final de résurrection et de rédemption. Ces religions se meuvent dans la même sphère intellectuelle et morale que le christianisme. L'esprit religieux et mystique de l'orient s'était peu à peu imposé à la société entière et il avait préparé tous les peuples à se réunir dans le sein d'une Église universelle ¹⁸¹. »

Du dogme christologique il faudra donc dire qu'il s'alimente, lui aussi, à des sources « historiques, multiples et de provenance diverse ». La personne appelée à occuper le second rang de la Trinité divine, c'est un *Dieu fils de Dieu*, dont la naissance miraculeuse rentre entièrement dans le cadre des *Métamorphoses* telles qu'Ovide les a célébrées à l'époque de Jésus, comme il est à sa mort l'objet d'une exaltation qui coïncide exactement avec cette *Apothéose* des héros légendaires, qu'au premier siècle de notre ère les Césars romains exploitaient à leur bénéfice. Mais le trait essentiel à marquer ici, c'est que la christologie ne se résout pas complètement, comme il arrive à la théologie des intermédiaires, dans les thèmes de la mythologie préchrétienne. À côté de la biologie surnaturelle et de l'histoire transfigurée, il y intervient un élément d'ordre proprement philosophique, la spiritualité du Verbe en tant que raison pure, lumière intérieure, opposée à l'individualité organique du *moi*. On sait avec quelle netteté cette opposition apparaît dans un fragment qui nous a été conservé d'Héraclite. « Pour reconnaître l'unité du tout, *ce n'est pas moi, c'est le Logos qu'il est sage d'écouter* : οκ μολλ το λόγου κούσαντας ... σοφόν στι (fr. 50). » Seulement, pour saint Paul, la Raison a un nom propre ; le *Logos* des philosophes grecs est identifié au *Messie* dont les Juifs ont reçu la promesse ; d'où le passage par simple substitution, de la formule héraclitéenne au texte classique de l'*Épître aux Galates* (II, 20) : *Ce n'est pas moi qui vis, mais le Christ en moi*.

¹⁸¹ Revue internationale de l'Enseignement supérieur, 1930, p. 216.

Parallèlement au syncrétisme thomiste où la médiation des substances angéliques soutient l'édifice commun de la nature et de la surnature, se développe un syncrétisme augustinien fondé sur la médiation du Verbe incarné sous forme humaine. Or, les destinées de ces deux syncrétismes seront dissemblables comme le sont leurs principes mêmes. Lorsque la conscience de la spiritualité véritable se précise avec le retour à la vérité de la science, il apparaît, à Pascal aussi bien qu'à Malebranche, que la théologie scolastique est incapable de survivre à la ruine de son infrastructure péripatéticienne. L'augustinisme revient au premier plan. Mais il est inévitable que l'amalgame s'en dissolve par une commune exigence d'idées claires et distinctes.

L'événement décisif du XVII^e siècle, c'est que saint Augustin y est invoqué, avec une égale ardeur et une égale bonne foi du côté qu'on appellera *janséniste* et du côté rationaliste. D'où un conflit qui se révélera aussi stérile à l'intérieur de l'Église catholique et aussi ruineux qu'avaient pu l'être, pour l'ensemble de la chrétienté d'Occident, les guerres du siècle précédent... « Ceux mêmes (dit Malebranche de saint Augustin) qui ont entre eux des sentiments tout contraires, ont coutume de s'appuyer sur l'autorité de ce grand homme, à cause des divers sens que fournissent ses expressions, qui ne sont pas toujours assez exactes pour accorder des personnes qui ont peut-être plus envie de disputer que de s'accorder ¹⁸². » Mais, derrière les querelles de mots, il y a le fond des idées. Or il est impossible que le Verbe incréé, *Verbe-raison*, qui, par définition, est absolument éternel, c'est-à-dire radicalement *inincarnable*, se laisse confondre avec sa figure humaine et son expression momentanée, avec le *Verbe-histoire*, par qui, en un certain endroit de la terre et dans un certain moment du temps s'est opérée la transition du Dieu de la Bible juive au Dieu de l'Évangile chrétien. Les deux interprétations du Verbe impliquent deux notions contradictoires de la vérité, qui n'ont pu être reliées l'une à l'autre que par une sorte de violence littérale et précaire.

Ainsi la querelle d'Arnauld et de Malebranche demeure-t-elle, sur le plan de l'Église, sans terme et sans issue. Pour la dénouer, il fallait que le *Logos* hellénique fût définitivement affranchi de

¹⁸² Quatorzième Éclaircissement sur le troisième chapitre du Cinquième Livre de la Recherche de la Vérité, Édit. de Genoude et de Lourdoueix, t I, 1837, p. 347, col. B.

toute relation à un indice local ou temporel, traduisant uniquement l'immanence qui est constitutive de l'esprit. Avec Spinoza, on peut donc dire que la philosophie n'a fait que rentrer en possession de son bien propre. Et par là même il termine, il consacre, le mouvement que le christianisme a inauguré en se greffant sur le judaïsme comme le bouddhisme lui avait donné l'exemple de se greffer sur le brahmanisme, mouvement de réforme qui se trahirait lui-même s'il acceptait de se cristalliser dans une tradition, s'il renonçait à se poursuivre indéfiniment par delà les symboles d'une juxtaposition verbale, d'un éclectisme instable.

Nous entendons, certes, dans sa résonance la plus profonde et la plus touchante, l'appel que M. Maurice Blondel, ici même, adressait « aux pascalisans qui ne sont pas chrétiens, aux spinozistes qui ne sont pas panthéistes ¹⁸³ ». Le trait d'union, M. Blondel le souligne avec finesse et sûreté lorsqu'il demande si Spinoza n'a « pas impliqué l'équivalent de la grâce en marquant si fortement que la libération des passions suppose l'efficace de Dieu » (*loc. cit.*, p. 462). Seulement, en admettant de part et d'autre le caractère gratuit et gracieux de cette efficace, il reste à savoir en quoi elle consiste. Dieu est-il une personne qui choisit entre les personnes, qui, « pour se conserver la prééminence, donne la prière à qui il lui plaît ¹⁸⁴ », règle les événements de l'histoire et incline le cœur des hommes suivant l'ordre préconçu d'une finalité mystérieuse ? Ou la causalité du vouloir divin se résout-elle, par le progrès de l'analyse rationnelle, dans une *action de présence* qui s'exerce, non plus de personne à personne par delà l'extériorité des *moi*, mais d'esprit à esprit, dans l'intimité de l'intelligence qui fait la vérité de l'amour ?

Là-dessus Pascal et Spinoza ont pris parti, mais en sens inverse. La psychologie du Dieu des *Pensées* est d'une obscurité fondamentale, d'une ambiguïté perpétuellement menaçante ; elle nous interdit d'échanger contre la *gloire* la *grâce* qui en est la figure. Nous ne pouvons, sur cette terre, que demeurer dans l'attente du moment de l'au-delà et du lieu ultra-terrestre où la promesse, dont le baptême est le gage, sera susceptible de re-

¹⁸³ Pour le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin. L'Unité originale de sa doctrine philosophique, *Revue de Métaphysique*, octobre-décembre 1930, p. 467.

¹⁸⁴ Pascal, *Pensées*, 513.

cevoir un accomplissement. Mais, dans *l'Éthique*, la libération s'opère par le passage de la connaissance d'imagination à la connaissance de raison, sans que jamais le péché de l'homme primitif et la juste colère du Créateur se dressent comme une barrière devant l'autonomie de la pensée, sans que jamais, par conséquent, il y ait à faire intervenir l'action spécifique de la grâce, avec l'imagination qu'elle suppose d'un influx surnaturel, sous la présomption d'un privilège pour tel peuple ou pour tel individu. Le symbolisme de la foi disparaît entièrement pour faire place à un progrès purement interne qui fait que, dès cette vie, sans obstacle et sans ombre, la béatitude humaine s'unit à la gloire divine.

Nous ne pouvons pas éviter de reconnaître que les échelles des valeurs religieuses suivant Pascal et suivant Spinoza sont graduées à rebours l'une de l'autre ; ce qui rendra décevante toute recherche d'équivalence réelle. Puisqu'il est permis à l'Apologétique pascalienne de considérer que les Juifs portaient leur condamnation écrite dans leurs livres où il est prédit qu'ils s'arrêteront au sens matériel des paroles divines, il faut comprendre que, pour *l'Éthique* spinoziste, les Églises chrétiennes témoignent invinciblement contre elles par leur Évangile : s'il est vrai, vrai en toute vérité, *que la lettre tue et que l'esprit vivifie*, ont-elles encore le droit de se complaire et de s'attarder aux spéculations théologiques qui redescendent sur le plan de la lettre, qui cherchent dans un balancement de formules orthodoxes les modalités d'une transaction mortelle ? Le débat, familier à notre temps sous les espèces du dogmatisme sociologique et de la critique rationaliste, devra donc se résoudre par cette intransigeance de spiritualité qui traduisait chez Spinoza l'expérience de ses ancêtres marranes, mesurant à tous égards la misère morale et religieuse des conformismes, comme l'accueil fraternel des communautés sociniennes, collégiants ou Mennonites. Et cela n'impliquera pas d'arrière-pensée qu'on puisse soupçonner d'être antichrétienne. Ce qui caractérise le christianisme, c'est qu'entraînant avec lui dans sa richesse prodigieuse, dans le cours tourmenté, de son histoire tous les siècles et toutes les idées, il a mis la conscience religieuse dans la nécessité perpétuelle d'opter entre deux états d'équilibre définitif, de se faire *ou plus vieille que l'Ancien Testament ou plus nouvelle que le Nouveau*.

Rien ne rend cette nécessité mieux sensible à l'intelligence que le rapprochement entre deux versets, empruntés à la même épître johannique : *Quiconque nie le Fils n'a point le Père ; mais celui qui confesse le Fils a aussi le Père (11,23). Personne n'a jamais vu Dieu ; si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, et son amour est accompli en nous (IV,12).*

Dans le premier texte, l'évocation de la paternité divine ramène la pensée en deçà de la Bible, qui, sans doute, est écrite en un style anthropomorphique, où, cependant, l'unité de Dieu est maintenue avec un soin jaloux, tandis que la dualité des personnes divines, l'opposition tragique d'intérêt entre le Père et le Fils, soulignent la fonction ambiguë de la victime expiatoire, qui est odieuse par les péchés dont elle prend le poids à sa charge avant d'apparaître méritoire par l'abnégation du sacrifice total. Dans la nuit du mont des Oliviers, Pascal aperçoit et pleure Jésus « délaissé seul à la colère de Dieu », souffrant « un supplice d'une main non humaine, mais toute puissante » sans qu'aucune exégèse puisse invoquer ici métaphore ou symbole pour atténuer le paradoxe d'un spectacle semblable.

Le second texte apparaît orienté tout autrement. Du moment historique où Dieu remporte sur sa propre psychologie la victoire qui fait succéder la grâce de miséricorde au fond primitif de cruauté implacable, plus rien ne subsiste dans la déclaration d'un Dieu qui « s'accomplit » par le désintéressement absolu de l'amour, par la *caritas humani generis*, et qui lui demeure absolument immanent. C'est-à-dire que le Verbe, sans lien désormais avec les traditions « païennes » de métamorphose ou d'apothéose, est Dieu, et, comme il n'y a pas d'autre vérité que la vérité, il ne saurait y avoir d'autre Dieu que le Verbe, *ni en quantité ni en qualité*. La distinction des personnes divines cesse d'être niée et affirmée tout ensemble par la vertu magique d'un formulaire ; elle est simplement et radicalement niée comme est simplement et radicalement affirmée l'unité divine, hors de toute contingence temporelle et de tout privilège local, Est-il donc si difficile de renoncer à concilier les inconciliables, de rompre avec l'imagination qui projette Dieu au delà de son idée, et dont nous savons non seulement qu'elle est destinée à s'effondrer devant l'évidence du sophisme ontologique, mais qu'elle n'offre rien à quoi la conscience religieuse pourrait sérieusement s'attacher ? Quand nous disons du Dieu transcendant qu'il est le Dieu inconnu, nous ne disons rien ; car l'adjectif emporte ici le substantif :

le Dieu inconnu est inconnu comme Dieu. Le Dieu transcendant, *le Dieu lointain*, pour parler avec M. Ruysse¹⁸⁵, est un Dieu verbal comme le *Dieu proche*, le Dieu-homme, est un Dieu contradictoire.

De Chrysippe à Leibniz, la théologie traditionnelle s'est développée sous la double menace de l'*agnosticisme* et de l'*anthropomorphisme* qu'elle a essayé en vain de limiter l'un par l'autre en utilisant et en répudiant tour à tour, suivant les commodités du moment, le jeu profane de l'analogie. Ce n'est pas éviter les écueils que de se précipiter successivement sur l'un et sur l'autre.

De cette impuissance, qui est liée, selon nous, à un vice initial dans la position même du problème religieux, il n'y a pas de témoignage plus probant que l'échec des tentatives pour expliquer moralement la conduite de Dieu dans l'économie du salut. Citons seulement la page, si curieusement orchestrée, où M. Gilson a résumé la doctrine augustinienne. Les deux thèmes du mystère agnostique et de la clarté anthropomorphique alternent, et mutuellement se ruinent : « En cherchant ainsi dans la prescience divine la conciliation de la liberté humaine avec la prédestination, saint Augustin a claire conscience de reculer une fois de plus la réponse à l'angoissante question : pourquoi Dieu justifie-t-il celui-ci plutôt que celui-là ? Car enfin, si Dieu sait d'avance quelles seront toutes nos réponses possibles, il ne peut manquer de savoir quelles grâces nous offrir pour que nous les acceptions infailliblement. C'est qu'en effet, à pareille question, nous n'avons pas de réponse. Dieu a pitié de ceux qu'il veut sauver et il les justifie ; quant à ceux dont il ne veut pas avoir pitié, il les endurecit en ne leur offrant pas la grâce dans les conditions où ils l'auraient acceptée. Ce dont on peut être sûr, c'est qu'il n'y a en Dieu nulle iniquité. Si donc il a pitié de qui il lui plaît et endurecit qui il lui plaît, c'est en vertu d'une secrète et impénétrable équité, dont nous pouvons connaître l'existence, mais dont nous ne saurions scruter les motifs. Dans les contrats que les hommes passent entre eux, on n'accuse pas d'injustice celui qui réclame son dû, et moins encore celui qui veut faire remise de ce qu'on lui doit. Mais qui donc est juge de savoir s'il convient de remettre

¹⁸⁵ *Revue de Métaphysique*, juillet-septembre 1930, p.387.

une dette, celui qui doit, ou celui à qui l'on doit ? Ce dernier, et lui seul, sans aucun doute. Or, depuis la chute, tous les hommes ne forment plus qu'une masse pécheresse, et débitrice, à l'égard de la suprême justice, des peines qu'elle doit subir. Que dieu remette ce supplice en justifiant le coupable, ou qu'il l'exige en l'abandonnant, nulle injustice n'est commise. Quant à savoir qui doit subir sa peine, qui doit en être exempté, ce n'est pas à nous, débiteurs, qu'il appartient d'en décider. Dieu n'oblige pas certains hommes à pécher parce qu'il en justifie certains autres, et il n'en justifie certains qu'au nom d'une inscrutable équité dont les raisons échappent à notre jugement. Ainsi, le dernier mot d'Augustin sur cet obscur problème est un véritable aveu d'ignorance ; l'homme s'incline devant un mystère qu'il ne saurait scruter. On notera cependant en quels termes se trouve décrit le pouvoir mystérieux qui préside à notre destinée. Ce n'est pas une puissance aveugle, ni une volonté arbitraire, c'est une justice et une vérité : *neminem damnat nisi æquissima veritate ; æquitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima judicat* ; ces expressions, et d'autres semblables, prouvent que le secret qui nous échappe ne recouvre, selon saint Augustin, qu'une parfaite équité. En outre, il est clair que l'exacte prévisibilité des actes humains par Dieu n'altère en rien leur liberté dans une telle doctrine. En se faisant telle qu'elle doit être pour éliciter de l'homme l'acte libre qu'elle en veut obtenir, la grâce divine concilie l'infaillibilité dans l'accomplissement des actes prévus avec le libre arbitre des volontés qui les produisent ¹⁸⁶. »

Comment échapper à l'oscillation sans fin, à l'incertitude fondamentale dans la lettre même de l'exposé, qu'accentue encore, à travers l'effort pénible pour les dissimuler, un ton de dogmatisme affecté ? Pour nous, il n'y a d'issue que dans le refus simultané des deux préjugés que nous découvrons à la base, l'un de l'imagination anthropomorphique, l'autre de la crédulité agnostique : *optimisme vital, pessimisme rationnel*. Ce double refus exprime le progrès essentiel qui, dans l'histoire de la religion, s'est accompli du Dieu des théologiens au Dieu des philosophes. Et tel est, en effet, l'enseignement de Platon lorsqu'il lui arrive de parler pour lui-même, par exemple dans le *Théétète*, et de nous livrer sans ambages le fond de sa pensée, comme celui que nous recueillons de l'*Éthique* et de la première *Wissenschaftslehre* : Spinoza et Fichte repoussent toute hypothèse de finalité

¹⁸⁶ Introduction à l'Étude de saint Augustin, 1929, pp. 196-197.

transcendante, tout système de transfiguration cosmique, pour satisfaire pleinement à l'exigence d'un Dieu qui ne se laisse plus déterminer par aucune des catégories que nous appliquons aux choses terrestres, d'un Dieu tout esprit et toute vérité. Malebranche, si dur, par ailleurs, pour le spinozisme, demande au début du neuvième des *Entretiens sur la Métaphysique et la Religion* : « Avez-vous bien contemplé la notion de l'infini, de l'Être sans restriction, de l'Être infiniment parfait ; et pouvez-vous maintenant l'envisager toute pure, sans la revêtir des idées des créatures, sans, l'incarner, pour ainsi dire, sans la limiter, sans la corrompre pour l'accommoder à la faiblesse de l'esprit humain ¹⁸⁷ ? »

De même donc que la critique moderne des sciences a fait évanouir la mécanique rationnelle en tant que discipline indépendante, faisant écran entre la géométrie et la physique dont elle empêchait d'apercevoir l'intime solidarité, de même la critique spiritualiste que nous venons d'exposer tend à éliminer le fantôme de la « théologie rationnelle » pour mettre en évidence la connexion étroite, l'identité foncière, d'une philosophie pure et d'une religion pure.

Si nous avons souligné cette thèse, c'est que nous avons à cœur de nous placer directement en face de la question que soulève M. Nabert et qui est, à nos yeux comme aux siens, d'une portée décisive. Est-ce que nous ne risquons pas d'outrepasser notre droit lorsque nous nous attribuons le bénéfice d'un patronage rétrospectif, destiné peut-être à masquer ce qu'il y aurait, non pas seulement de strict et d'austère, mais aussi de squelettique et de pauvre, dans notre conception de la vie religieuse ? Est-ce que nous ne nous exposons pas, sur le terrain même de la philosophie, à être désavoué par l'histoire que nous avons invoquée comme arbitre ? Sans doute (écrit M. Nabert), « c'est du Dieu de l'immanence spiritualiste qu'il est question. Mais, sans revenir ici sur la différence peut-être profonde des courants spirituels que représentent les formules de l'idée platonicienne de l'*Un Bien*, de la *Substance* infinie de Spinoza, et du *Moi* de Fichte, l'on voudrait, en quelque sorte, couper la frange métaphysique qu'elles maintiennent autour des conclusions de M. Bruns-

¹⁸⁷ Édit. Fontana, 1922, t. II, p. 193.

chvicg, et ne retenir rien d'autre que ce qui peut être en liaison avec son humanisme critique ¹⁸⁸. »

On ne saurait mieux dire ; et ce que nous avons essayé de démontrer, dans un travail qui remonte à 1897, c'est que Platon, Spinoza, Fichte, à travers les différences de leur vocabulaire et de leur style, fournissaient du problème de la *Modalité du Jugement* une solution identique : *l'être ne comporte aucune diversité numérique qui soit fondée dans l'absolu*. En dehors de ce qu'ils ont appelé l'*Un*, ou la *Substance*, ou le *Moi*, il n'y a pas de substrat d'existence qui puisse être posé pour soi ; et de là résulte que le développement d'autonomie rationnelle qui caractérise le sujet pensant lui assurera la conscience et la jouissance de son principe sans qu'il ait à jamais affronter pour cela le *salto mortale* du réalisme. En un sens, le présent qui fait l'actualité d'un individu procède du passé pour se perdre dans l'avenir, sur le plan d'homogénéité superficielle où les parties du temps paraissent entraînées par la continuité d'un même flux ; en un autre sens, ce présent, par la réflexion sur soi, se détache du devenir et acquiert le sentiment de sa suffisance intrinsèque et de son éternité. Dédoublement perpétuel qui est la condition des doctrines aussi bien que celle des hommes. Entre les deux aspects divers de leur présent, *présent chronologique*, en quelque sorte, et *présent éternel*, il appartient à l'histoire d'opérer le départ en abandonnant au temps leur appareil extérieur, décor du pays, costume du siècle, en retenant ce par quoi elles surmontent l'épreuve de leur dérivation immédiate et contribuent à tracer la ligne d'un même progrès.

Pour ce qui concerne Platon et Fichte, l'opération nous a paru se faire d'elle-même. Nous savons quelle distance Platon maintenait entre l'exotérisme de son œuvre littéraire et la rigueur de son enseignement philosophique ; et nous ne pensons pas qu'on soit autorisé à conclure de l'évolution de l'une à l'évolution de l'autre. Nous n'avons pas davantage à rappeler, une fois de plus, comment le jugement, $\mu\kappa\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma\ \varepsilon\delta\iota\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$, où le *Sophiste* avait si profondément aperçu l'acte décisif grâce auquel se déclare l'aptitude de l'homme à la vérité, s'est trouvé réduit, par Aristote, à n'être plus qu'une partie matérielle du discours, intermédiaire entre l'expression d'un concept et la conclusion d'un raisonnement. La pensée fichtéenne a souffert d'une déviation analogue, et c'est

¹⁸⁸ *Revue de Métaphysique*, avril-juin 1928, p. 272.

Fichte lui-même qui nous en a semblé responsable. Ce sont les remaniements successifs de la *Wissenschaftlehre* dans les premières années du XIX^e siècle qu'il convient d'incriminer si le primat pratique de la *thèse* auquel la dialectique, sous sa forme initiale, doit sa vertu ascendante et conquérante, a simplement servi de tremplin, dans l'histoire, à la synthèse spéculative qu'Hegel devait édifier sur le modèle de la triade syllogistique. Le platonisme et le fichtéisme, en tant que systèmes, se sont évaporés dans leur postérité.

Le problème du spinozisme est tout différent. L'auteur de l'*Éthique* s'est déchargé sur l'auteur du *Tractatus Theologico-Politicus* du souci de paix sociale et d'action politique qui a embarrassé, sinon entravé, la carrière de Fichte comme celle de Platon. Il a, pour son propre compte, mené jusqu'au bout l'exclusion des postulats qui étaient à la base de la métaphysique traditionnelle : *réalisme des concepts logiques, matérialisme des facultés de l'âme, représentation anthropomorphique de la finalité, substantialité du moi, extériorité de Dieu*. Cependant, à moins d'un intolérable parti pris dogmatique, aurons-nous le droit d'en conclure que le spinozisme serait soustrait au jugement de l'histoire ? Ne devons-nous pas respecter la loi que nous avons posée ? Or l'histoire nous montre le moment de Spinoza encadré entre Hobbes et Leibniz comme celui de Platon entre Anaxagore et Aristote, comme celui de Fichte entre Kant et Hegel. De là une alternative qu'il semble impossible d'éluder.

Ou bien l'on prend à la lettre l'élimination des valeurs auxquelles la conscience commune adhère spontanément, et leur transposition dans le langage de la quantité. *Perfection* ne signifiera rien de plus que *quantité*. Dès lors l'interprétation la plus conséquente de l'*Éthique* sera celle qui, dans l'ordre de la science ou de la religion comme dans l'ordre de la politique ou de la morale, ne voudra rien connaître au delà du fait pur et brutal. « Le Spinozisme est une sorte d'empirisme *a priori* ; c'est la négation de l'esprit et de toute puissance supérieure au fait. On peut dire que son système est une sorte de *chosisme*. Au lieu de voir le monde dans sa réalité, dans son relief, en plein pour ainsi dire, il voit tout plat. Il superpose en quelque sorte deux mondes plats, le monde des choses et le monde des idées. Le spinozisme, est, peut-on dire, un pur réalisme¹⁸⁹. » Ou bien on considé-

¹⁸⁹ Célèbres Leçons de Lagneau, Nîmes, 1928, p. 196.

ra que le mécanisme est seulement la surface du système ¹⁹⁰. En introduisant les essences, à la fois individuelles et éternelles, comme intermédiaires entre la totalité des choses données et l'unité de la substance infiniment infinie, le spinozisme devait rouvrir la voie du dynamisme métaphysique ; il justifierait ainsi l'effort de Leibniz pour ramener un Dieu qui « veut bien souffrir des anthropologies », dont les décrets sont susceptibles d'être fléchis à force de prières et de sacrifices, tel que le vulgaire se le représente selon ce mélange d'imagination analogique et de transcendance mystérieuse auquel Spinoza pourtant avait eu l'illusion de mettre fin.

D'un point de vue doxographique, où l'enseignement d'un philosophe se réduit aux formules d'un système, il n'y a rien à reprendre dans l'alternative que nous rappelons. Le spinozisme a mérité son sort, comme le platonisme et le cartésianisme, comme le kantisme et l'hegelianisme. Comment contester que l'appareil de la déduction euclidienne, le revêtement scolastique de la substance, de l'attribut et du mode, aient tout ce qu'il faut pour donner le change sur le rythme de pensée qui traverse l'*Éthique* ? Une chose reste : loin de se clore avec la première partie, comme la plupart des commentateurs l'ont supposé, ce rythme ne s'éclaircit entièrement qu'au début de la V^e, dans la démonstration du Théorème I, par le *renversement* explicite du parallélisme, envisagé tantôt du premier genre de connaissance et tantôt du troisième. Jusque-là, on pouvait dire que l'ordre et la connexion *externes* des idées reflètent l'ordre et la connexion des affections corporelles ; maintenant, on dira que l'ordre et la connexion *intrinsèques* des idées commandent l'ordre et la connexion des événements corporels. Et là-dessus il est assurément loisible de quitter la partie. Le parallélisme, s'il est susceptible d'être indifféremment conçu comme régression vers le matérialisme ou comme conversion au spiritualisme, ne se détruit-il pas lui-même par son seul énoncé ? Ce qui serait exact, en effet, si on pouvait accorder que l'*Éthique* spinoziste nous met en présence de deux conceptions du monde et de la vie comportant une même modalité d'existence, appelées par suite à se rencontrer sur un même plan de réalité. Or, en toute évidence, il n'en est pas ainsi : les deux aspects du parallélisme expriment les limites extrêmes entre lesquelles se développe la puissance de l'entendement humain : *inconscience de l'ignorant qui est*

¹⁹⁰ Cf. Delbos, *Le Spinozisme*, 1926, pp. 88-90.

voué à l'esclavage de l'imagination et de la passion ; conscience du sage qui se libère grâce au progrès de la raison et à l'intellectualité de l'amour. Par cette antithèse radicale, que Spinoza prend soin de souligner dans le *Scholie* final, le problème du sens de la conversion, où semblent s'opposer à eux-mêmes les *Dialogues* de Platon comme les *Wissenschaftslehren* de Fichte, se résout à l'intérieur de l'*Éthique*, mais seulement pour l'interprète qui refuse de s'en tenir aux données premières de l'imagination spatiale, qui se laisse porter par le mouvement de l'œuvre jusqu'à cette intuition d'intelligence où l'étendue, ainsi que la pensée, ne consiste plus qu'en rapports purement spirituels, et qui contient en elle l'expérience et la joie de l'éternité.

Seulement, ce qui est vrai pour Spinoza est-il vrai aussi pour nous ? La certitude intime du mouvement qui traverse l'*Éthique* peut-elle être intégrée à l'attitude critique d'un humanisme qui cherche dans la seule conscience des ressources propres à la pensée le moyen d'atteindre la vérité de la nature et la vérité de Dieu, dégagées des équivoques inhérents à la terminologie réaliste, sinon matérialiste, de la substance comme des enfantillages qu'entraîne le double jeu de la fantaisie analogique et de la foi agnostique ?

À quoi, sans doute, nous avons pu répondre affirmativement. Mais, nous objecte M. Nabert, n'est-ce pas à la faveur d'un « glissement incessant de la doctrine du progrès de la conscience par participation à l'un, à une doctrine du progrès par adéquation au tout ? M. Brunschvicg devait être particulièrement séduit par la fonction de réciprocité du relativisme einsteinien. Car la réciprocité entre les éléments d'un système ne s'entend, en effet, que par l'unité idéale du système. Mais l'un et le tout, du point de vue du progrès de la conscience, ne sont pleinement convertibles que dans une philosophie où l'un, au lieu d'être principe d'activité unifiante, loi d'intériorité, est implication des relations ou des perfections dans un système ¹⁹¹ ».

Nous ne consentirions cependant à plaider coupable que si nous avons eu le sentiment d'avoir jamais entendu par le tout quelque chose de plus qu'un processus d'unification totalisante, s'il nous était arrivé de nous le représenter, pour notre compte, comme un système « unique et clos » où les êtres et les événe-

¹⁹¹ *Art. cit.*, p. 275.

ments, les phénomènes de la nature et les enveloppements d'idées, seraient liés les uns aux autres dans la rigide simplicité d'un mécanisme homogène. Dans ce cas, comment hésiterions-nous à nous ranger du côté de M. Nabert ? C'est exactement contre un monisme ainsi compris que la critique idéaliste s'est développée ; et, pour notre part, nous avons, dès la *Modalité du Jugement*, travaillé à rompre le dogmatisme de la nécessité en situant aux pôles opposés de l'activité pensante l'affirmation d'intellectualité pure et l'affirmation d'expérience immédiate qui traduisent les deux normes du jugement : *Verbe intériorité*, *Verbe extériorité*. Mais est-il besoin d'ajouter que la ruine du monisme considéré comme réalisme du tout n'implique nullement à nos yeux un dualisme métaphysique qui perpétuerait encore l'illusion réaliste ? Si la négation de l'absolu de l'*autre* est la vérité commune à l'*Un* platonicien, à la *Substance* de Spinoza, au *Moi* de Fichte, cette vérité se présente à nous comme étant d'ordre spécifiquement *éthique*, exprimant une doctrine d'*orientation pratique* et non d'*explication spéculative*. Le rôle que nous attribuons à l'humanisme critique sera de rendre cette distinction aussi claire que possible, d'en tirer enfin les conséquences avec assez de rigueur et de netteté pour qu'apparaissent désormais impossibles les méprises dont est rempli le cours de l'histoire.

[Table des matières](#)

CHAPITRE V

TRANSCENDANCE ET RELIGION

Seconde partie

Le réalisme empirique et le réalisme logique, par la position abstraite de leur problème, se condamnent également à laisser échapper le réel dont l'humanité sait, depuis trois siècles, que seules mordent sur lui effectivement les combinaisons de plus en plus complexes et subtiles de l'analyse mathématique. Il faut s'être converti à l'idéalisme de la science pour devenir capable d'entendre ce que signifient, au juste, raison et réalité. Nous avons essayé de montrer que, dans l'ordre religieux, le processus de conversion était le même. On n'atteint Dieu qu'en s'arrachant à la nostalgie du transcendant et du surnaturel, en refusant toute concession sur la qualité de la vérité à laquelle on adhère. Et de là nous avons maintenant à tirer les conséquences en ce qui concerne la destinée de l'homme.

Comme l'a fait voir Georges Siméon dans une étude, laissée inachevée, que la *Revue de Métaphysique* a publiée dans son numéro d'octobre-décembre 1920 (et que la *Correspondance de l'Union pour la Vérité* a reproduite dans son *Bulletin* de juin-novembre 1925), on devra commencer par mettre en lumière et par écarter toutes les formes, avouées ou dissimulées, de matérialisme qui soutiennent la croyance du sens commun à la survivance outre-tombe d'un *moi* substantiel. C'est « en se dégageant du point de vue réaliste » qu'il sera permis de retrouver « les problèmes réels, ceux qui offrent quelque consistance » (p. 496).

L'analyse de Siméon, rigoureuse et lucide, aboutit à des conclusions d'une netteté parfaite : « L'esprit qui fonde du même coup ma personne et la représentation ne saurait être soumis

aux conditions qu'il leur impose, et dont la première est le temps... Naître et mourir sont donc des façons de se penser, mais non des manières d'être : l'acte est la seule manière d'être, et il ne se laisse pas penser, étant, dans l'instant où on croit le saisir, cela même qui pense... C'est le sentiment de l'éternité de l'acte spirituel qui donne l'illusion de l'immortalité » (pp. 513-514).

La portée de la démonstration est encore relevée par la résistance qui devait lui être opposée ; et, en effet, dans la note sur la *Carence de la spiritualité*, à laquelle nous avons déjà eu à nous référer, M. Gabriel Marcel écrit : « Je garde toujours intacte en moi l'impression de stupeur que j'éprouvai un jour en lisant un article sur la *Naissance et la Mort* qui prétendait tout simplement escamoter non seulement le problème, mais ses termes eux-mêmes en posant une certaine réalité intemporelle de la durée (*sic*). Escamotage parfaitement inconscient dont se rendait coupable un esprit honnête sans doute, mais hypnotisé, mais aveuglé par une certaine scolastique ¹⁹². » Condamnation portée d'un ton assuré, qui serait, en effet, justifiée s'il suffisait pour se donner raison de retourner le sens des mots, si la scolastique consistait à ne plus être dupe du réalisme scolastique, si le *spiritualisme* pouvait accepter encore, au XX^e siècle, de se laisser contaminer par la « fausse amitié » du *spiritisme*. Mais c'est cela même qui est le problème.

À quoi donc tient cette accusation d'escamotage lancée à la légère par M. Marcel contre Georges Siméon ? Si j'ai bien compris leur psychologie réciproque, il y avait chez Siméon quelque chose qui était fait pour surprendre et déconcerter l'auteur du *Journal Métaphysique* ; et c'est une invincible répugnance à se mettre soi-même en scène, une horreur, devenue aujourd'hui extraordinaire, de toute exhibition. Nous savons, par la *Notice* publiée dans le *Bulletin de l'Union pour la vérité*, qu'il a « refusé constamment, dans son dégoût des prestiges, de communiquer à personne le texte des deux citations à l'ordre de l'armée dont il fut honoré ». Cette même réserve délibérée explique qu'on ne trouve, au cours de ces pages tracées par un grand blessé de guerre, dans le pressentiment certain d'une mort prématurée, que la plus discrète allusion à ce *halo* de vie affective et de vie sociale auquel, depuis des siècles, ont été suspendues tant

¹⁹² Nouvelle Revue Française, mars 1929, p. 378.

d'espérances humaines. L'immortalité, dit Georges Siméon, c'est ce que « je souhaite » (p. 502). Seulement l'examen de conscience, poursuivi avec une noblesse et une force auxquelles M. Marcel aurait dû être sensible, aura précisément pour but de décider quel est le *moi* dont émane un tel souhait, *moi* simplement animal ou proprement spirituel.

L'homme est naturellement craintif, mais la sagesse procède du courage ; et le courage, selon la simple parole où Jaurès a repris le thème familier à Goethe et à Proudhon, « c'est d'aimer la vie et de regarder la mort d'un regard tranquille ». Celui qui, une fois dans son existence, a lu par anticipation le texte banal du faire-part de son décès, qui en a mesuré l'exact effet dans l'ensemble de la statistique démographique, qui, pour emprunter le titre de l'admirable livre de M. Maurice Kellersohn, a *vécu la vie de sa mort*, est seul capable d'aller en toute liberté, par suite en toute vérité, à la rencontre du problème religieux, et d'y relier sérieusement sa conduite. C'est une des pensées profondes d'Émerson que *Dieu ne se manifesterà pas aux lâches*. « Et quel sera le gain de ne plus immoler de taureau à Jupiter ou à Neptune, de souris à Hécate, si nous tremblons encore devant le Purgatoire catholique ou le jour calviniste du Jugement ¹⁹³ ? »

Ainsi serait-il loisible de soupçonner qu'en accusant l'idéalisme critique d'« escamoter » les termes où la tradition des systèmes eschatologiques posait le problème de l'immortalité, en détournant le spiritualisme du seul sens où il ne ferait pas contre-sens, on cherche à refouler l'aveu d'une mauvaise conscience. M. Lalande, au mot *Spiritualisme* de son *Vocabulaire*, a relevé une acception qui, à juste titre, lui paraît « impropre », qui, néanmoins, « est assez fréquente en anglais... L'article de l'*Encyclopædia Britannica* consacré au spiritisme et dû à Mrs. Henry Sidgwick est intitulé *Spiritualism*. Imm.-Hermann Fichte a écrit un ouvrage sur le spiritisme ayant pour titre : *Der neuere Spiritualismus* » (II, p. 793). Et dans cette impropriété de langage nous signalions, de notre côté, la trace d'une « parenté séculaire » entre le spiritisme et une certaine forme de spéculation philosophique qui se plaît à proclamer le primat de l'esprit, mais qui se réserve de le définir par l'animation du souffle psychique, et non par la réflexion de conscience (*ibid.*, pp. 794-796).

¹⁹³ *Caractère*, 2^e série d'*Essais*, édit. Routledge (en un vol.), p. 103, col. B.

Là encore, pour le discernement des véritables valeurs humaines auquel M. Marcel nous convie, la considération de la mentalité primitive est un appui incomparable. « Les morts, dit M. Lévy-Bruhl, sont simplement les vivants, mais passés sur un autre plan, dans un autre monde où ils continuent à exister comme lorsqu'ils habitaient celui-ci, sensiblement pareils à ce qu'ils étaient pendant leur vie terrestre, à cette différence près que leur corps n'a plus la même consistance, et qu'ils ne sont plus visibles, excepté dans les rêves ou en certaines circonstances spéciales ¹⁹⁴. » De là cette imagination que les morts pensent aux vivants comme les vivants pensent aux morts. Dans la description des *Mœurs des Hurons* que M. Chinard vient de rééditer, on trouve le trait suivant : « Le mari ou la femme venant à mourir, le veuvage ne dure que six mois ; et si, pendant ce temps-là, celui des deux conjoints qui reste songe à l'autre deux nuits de suite pendant le sommeil, alors il s'empoisonne d'un grand sang-froid et avec un air tout à fait content, chantant même d'un ton qu'on peut dire venir du fond du cœur ; mais si le veuf ou la veuve ne rêve qu'une seule fois au défunt ou à la défunte, ils disent que l'*Esprit des Songes* n'était pas bien assuré que le mort s'ennuyât dans le *Pays des Ames*, puisqu'il n'a fait que passer sans oser revenir ; et qu'ainsi ils ne se croient pas obligés d'aller lui tenir compagnie ¹⁹⁵ ».

Dès lors nous sommes moins étonnés lorsque nous lisons dans une correspondance d'Espagne adressée au *Journal des Débats* par M. Maurice Legendre : « Il y a quelques semaines, un crime singulier a été commis aux Canaries, un crime spirite ; dans une famille qui avait perdu un de ses membres on a voulu donner une compagne au mort, et on a tué une jeune fille de la famille désignée par le sort ¹⁹⁶ ». Nous avons le sentiment qu'il s'agit là de tout autre chose que d'un simple *fait divers* ; nous remontons brusquement à la source des représentations de plus en plus « sublimées » que nous ont offertes de l'autre monde et de la vie future les diverses doctrines de théologie qui se sont

¹⁹⁴ *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Séance du 1^{er} juin 1929, t. XXIX, n^o 4, août-septembre 1929, p. 112.

¹⁹⁵ Baron de Lahotan, *Dialogues curieux et Mémoires de l'Amérique septentrionale* (1703), édit. Chinard, Baltimore, Paris-Oxford, 1931, p. 121.

¹⁹⁶ *Journal des Débats*, n^o du 23 juillet 1930.

succédées dans l'histoire humaine. Mais qui dit *sublimation* ne dit pas *spiritualité*, loin de là ; et, de fait, c'est, selon la lettre des dogmes, à la chair ressuscitée que s'attachent les visions de l'au-delà.

Mettons donc les points sur les *i* puisque la discrétion est soupçonnée d'escamotage. Voici, par exemple, Mme de Maintenon partagée, dans sa retraite de Saint-Cyr, entre le souvenir de la vie la plus brillamment aventureuse et le souci du salut : comment pourrait-elle s'empêcher de songer aux deux hommes qu'il lui est arrivé d'épouser devant son Dieu, qu'elle a l'espérance charitable de retrouver plus tard ; par suite, ne pas se demander en vertu de quel protocole sera réglé le conflit de préséance entre la priorité conjugale du poète et la majesté passée du souverain ? Et si l'on ose évoquer un personnage auquel la Providence avait réservé une influence plus directe encore sur la religion officielle de son pays, Henri VIII d'Angleterre, il conviendra que l'on soit capable de préciser ce qu'il devait légitimement s'attendre à récupérer là-haut de son sérail décapité. Est-il donc loisible d'admettre qu'il y a un ciel des théologiens, différent du ciel des astronomes, ciel métaphorique, *utopique*, et pourtant localisé, qu'il y aurait aussi un temps *uchronique*, temps d'avant la naissance où un Marcellus s'entrevoit dans la virtualité de son destin manqué, — temps d'après la mort où l'héroïne d'une nation, telle Jeanne d'Arc, sera l'objet d'une réhabilitation posthume et de promotions successives, selon une série de décrets qui sont assurément rendus sur terre, mais qu'on supposera exécutoires ailleurs ?

Ou bien, si ce sont là des façons de parler imaginaires et ruineuses, presque sacrilèges, on dira que la doctrine de l'immortalité relève d'un tout autre plan de pensée : elle signifie que l'esprit, une fois expiré le souffle vital, est enfin rendu à lui-même, que la souillure de l'incarnation est effacée. Le fait de la naissance était une erreur, chute ou simplement « maldonne », dont la mort libératrice abolit les effets. Dès qu'on s'avise d'y penser, le problème nécessairement apparaît double ; car l'*homo credulus*, en tant qu'il entretient le rêve séculaire d'un autre monde, suit deux courants d'idées différentes qui ont également laissé leurs traces dans la préhistoire et dans l'histoire des légendes méditerranéennes. Tantôt, il redoute de n'être plus, comme Achille au pays des Cimmériens, que l'ombre pâle et misérable de ce qu'il était, et tout son espoir se tend vers

l'éventualité d'une existence d'outre-tombe où il recouvrerait l'intégralité de ses fonctions organiques, où il goûterait la plénitude des satisfactions terrestres ; l'image paradisiaque se découpe dans l'étoffe de la *libido* : concupiscence de la chair, orgueil de la domination, curiosité du savoir. Tantôt, au contraire, l'individu s'attache à une idée de lui-même qui est tout à fait indépendante des circonstances et des alternatives de la vie quotidienne : l'homme de là-haut n'a rien à faire avec l'homme d'ici-bas ; il lui survivra parce qu'il lui préexistait, et sous la forme où il lui préexistait ; c'est une essence qu'aucun accident d'ordre matériel ou sensible n'a le pouvoir d'altérer, qui demeure perpétuellement identique à elle-même, comme ce fantôme ontologique, *substantia noumenon*¹⁹⁷, dont Kant ne se résout pas à reconnaître l'inanité en dépit de l'éclatante démonstration des paralogismes derrière lesquels s'abritaient les illusions de la psychologie rationnelle.

L'âme substance, qui remplira le temps d'immortalité, correspondrait donc, soit à un *double corporel*, soit à un *double spirituel*¹⁹⁸, notions qui, prises en elles-mêmes, sont exclusives l'une de l'autre, qui, cependant, n'ont été distinguées que par l'effort de la réflexion, tandis qu'elles s'impliquent mutuellement et s'embrouillent dans le développement spontané, dans la tyrannie obsédante, des représentations collectives. Le « phénomène de la juxtaposition » dissimule la fragilité de l'amalgame ; mais, d'un point de vue philosophique, on doit dire, avec Georges Siméon, que si les hommes ont eu recours au mot d'âme, c'était comme à une « chose inventée pour les besoins de la cause¹⁹⁹ », sans qu'ils soient en mesure de s'expliquer à eux-mêmes de quoi il pourrait bien s'agir. Et c'est, en effet, ce que nous enseigne l'histoire. Alors que le *Phédon* et le *Timée* se tiennent prudemment sur le plan de la mythologie, la métaphysique, qui en a recueilli l'héritage, a vainement travaillé pour conférer à l'âme l'existence indépendante que réclame pourtant la thèse de l'immortalité, devenue dogme d'Église : « Dans l'aristotélisme

¹⁹⁷ Cf. *Reflexionen* publiées par Benno Erdmann, II, n° 1322, p. 379, *apud* Nabert, *Revue de Métaphysique*, 1924, p. 227, note.

¹⁹⁸ Cf. Halbwachs, *La Représentation de l'âme chez les Grecs. Le double corporel et le double spirituel. Revue de Métaphysique*, oct.-déc. 1930, pp. 493 et suiv.

¹⁹⁹ *Revue de Métaphysique*, 1920, p. 502.

scolastique, la forme d'un corps, même substantielle, n'est qu'une abstraction ; l'esprit peut la penser à part ; elle ne saurait, sauf le cas unique de l'âme raisonnable, subsister à part. La véritable réalité n'est donc jamais, pour un scolastique, la forme ni la matière, mais le composé physique, né de l'union d'une forme et d'une matière, et qui mérite seul le nom de substance²⁰⁰. »

Si on prenait à la lettre ce langage de la pluralité des âmes, qui trahit une attache immédiate à la mentalité primitive, il serait évident que toute autre âme que l'âme raisonnable ne peut se concevoir qu'en relation avec le corps, et qu'elle en est inséparable. Par contre, l'âme raisonnable, dans le « cas unique » qu'elle présente, brise le cadre de la psychologie générale, en démentant la définition péripatéticienne de l'âme comme forme d'un corps organique ; elle sera bien empêchée, elle aussi, de subsister à part, puisqu'il lui manque essentiellement la base de matérialité qui est au point de départ de la hiérarchie des êtres sublunaires et supralunaires. De fait, détachée de l'individu, elle ne reçoit de réalité que du dehors et d'en haut, *θύραθεν* par une sorte de participation mystique à l'acte pur de la divinité. L'averroïsme est l'aboutissant de la position scolastique, et le thomisme y échappe sans doute, mais par des artifices d'ordre verbal et à la faveur d'une réprobation dogmatique qui, d'un point de vue strictement rationnel, sont autant d'aveux d'impuissance. En fait, la philosophie n'est sortie de l'impasse que le jour où la réalité immatérielle de l'homme a été définie, non par la puissance motrice, mais par la conscience de soi ; c'est-à-dire qu'elle cesse de se confondre ou avec cette *anima* ou avec cet *animus* du vocabulaire épicurien, entre lesquels l'imagination brillante de littérateurs contemporains s'attarde à poursuivre le dialogue. Elle est *mens*, l'esprit ; et Spinoza, encore une fois, n'a fait que mettre en évidence la portée de l'intuition cartésienne, lorsqu'il a opéré la conversion désormais définitive d'une immortalité à travers le temps en un sentiment intime, en une certitude lumineuse, d'éternité.

²⁰⁰ Gilson, Recherches sur la Formation du Système cartésien. *Revue d'Histoire de la Philosophie*, avril-juin 1929, p. 135.

M. Jean Baruzi a rappelé²⁰¹ à quel point Leibniz avait été frappé par le mot de sainte Thérèse que « l'âme doit souvent penser comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde ». Et il est visible, comme le suggère d'ailleurs M. Baruzi, que chez sainte Thérèse et chez Leibniz le mot comporte deux significations assez éloignées l'une de l'autre²⁰². Là, en effet, quand l'âme s'abstrait du monde et de la vie, elle abandonne ses propriétés apparentes pour rentrer en possession d'elle-même dans ce qui demeure le fond irréductible de son être, dans ce qui la constitue et la différencie, pour jouir de la solitude amoureuse du *toi* et du *moi*. Mais le Dieu de Leibniz, au lieu de désirer et d'élever une âme particulière qui croit l'avoir mérité en s'offrant à lui dans la simplicité décolorée d'un schème, est le Dieu d'une intelligence universelle. Par les perceptions infiniment infinies qu'ouvre aux esprits le développement interne de la logique et de la mathématique, de la physique et de la biologie, de la politique, de la morale, de la métaphysique, la « monade primitive » leur communique la joie qu'elle éprouve elle-même au spectacle du renouvellement sans fin de ses « fulgurations » dans leur diversité inouïe et leur harmonie constante.

Nous sommes à la racine de conceptions opposées de la personnalité qui risquent d'être confondues en tant qu'elles s'opposent toutes deux à l'individualité sensible, dont, par conséquent, il importe de souligner la divergence. Dans le premier cas, la personnalité apparaîtra en retrait, mais d'autant plus fermée sur soi elle n'a retenu de la substance que son dessin ascétique, comme si un corps décharné cessait d'être un corps, comme si la mortification était autre chose qu'une manière de vivre, au sens biologique du terme, comme si l'égoïsme changeait de nature parce qu'il ajournerait et transfigurerait les satisfactions qui sont proprement les siennes. Dans le second cas, l'expansion de la personnalité implique bien que l'âme se détache du centre de l'individualité corporelle, mais ce ne sera plus par un effort de renoncement qui ne saurait aller au bout de lui-même sans tomber dans le vide et dans le néant, c'est par la mise en œuvre de ses richesses faites de raison véritable et de sympathie, perpétuellement accrues des progrès que la science et l'art ont accomplis dans la durée de notre espèce, amenant

²⁰¹ *Leibniz*, 1909, p. 120.

²⁰² Cf. *Le Progrès de la Conscience*, § 126, t. I, p. 244.

une compréhension toujours plus pénétrante et plus objective de l'ensemble des choses et des êtres.

Et il semble que, par là, nous touchions aussi à la racine des conceptions diverses de la divinité. Car chacun de nous, en fin de compte, rencontrera le Dieu qu'il attend. Sur ce point capital, le problème a été admirablement défini par Fénelon : « L'objet formel de la charité est la bonté ou beauté de Dieu, prise simplement et absolument en elle-même, sans aucune idée qui soit relative à nous. L'objet formel de l'espérance est la bonté de Dieu, en tant que bonne pour nous et difficile à acquérir... Il est constant que Dieu, en tant que parfait en lui-même et sans rapport à mon intérêt, et Dieu, en tant qu'il est mon bien que je veux tâcher d'acquérir, sont deux objets formels très différents. Il n'y a aucune confusion du côté de l'objet qui spécifie les vertus ; il n'y en a que du côté de la fin éloignée et dernière, et cette confusion y doit être : elle n'altère en rien la spécification des vertus... L'espérance se conserve donc dans toute sa spécification quoique ses actes soient expressément commandés et animés par la charité pour les rapporter en même temps à sa fin toute pure et toute désintéressée. Parler ainsi, c'est conserver la distinction des vertus théologiques dans les états les plus parfaits de la vie intérieure, et, par conséquent, ne se départir en rien du saint Concile de Trente ²⁰³. »

Seulement, et la persécution de Fénelon par Bossuet en sera la preuve trop brutale, le respect des textes officiels et le goût de la spiritualité sont deux maîtres qu'il est malaisé de servir à la fois. À la distinction des vertus devrait correspondre la dualité de leur objet. Or, s'il y a des hommes qui sont incapables de se tourner vers Dieu, à moins d'être attirés par l'espoir d'un avenir ultra-terrestre, et d'autres qui vivent en lui, simplement parce qu'il est Dieu, il ne s'ensuit pas qu'il y ait réellement deux façons d'être de Dieu lui-même, s'abaissant ou s'élevant selon l'attitude mercenaire ou désintéressée de ses fidèles. Le Dieu un est le Dieu pur, par rapport auquel l'homme se situera, lorsqu'il choisira d'aller à lui en suivant le progrès de la philosophie ou qu'il se laissera détourner par le respect de la tradition théologique.

²⁰³ Explication des Maximes des Saints sur la Vie intérieure, Art. IV, Vrai. Édit. Chérel, 1911, pp. 147-151.

En ce qui concerne Fénelon, il ne nous semble pas douteux qu'il ait exactement compris les conditions d'un spiritualisme véritable : sa pensée, quand il lui arrive de l'exprimer librement, apparaît, dans son fond, toute proche de *l'Éthique* ; mais, par un paradoxe volontaire ou involontaire, cela s'est produit surtout dans les écrits où, selon une remarque très fine de Paul Janet ²⁰⁴, « Fénelon combattait, sous le nom de spinozisme, un système qui n'était pas du tout celui de Spinoza, et il lui opposait une doctrine qui ressemblait au spinozisme beaucoup plus que celle qu'il combattait ».

Par ailleurs, il faut convenir que l'ensemble de l'œuvre témoigne encore, chez Fénelon, d'une impuissance à se dégager entièrement de l'imagination du surnaturel et de la lettre de l'orthodoxie qui retient la « métaphysique des saints » dans la tradition d'une « histoire littéraire », d'une mythologie sentimentale. *L'Explication des Maximes* dans le chapitre consacré à exposer le Quatrième des *Cinq divers états d'Amour de Dieu*, tient encore un langage d'*anthropomorphiste* : « Dieu, qui ne nous a pas faits pour les autres créatures, ne nous a point faits non plus pour nous-mêmes, mais pour lui seul. Il n'est pas moins jaloux de nous que des autres objets extérieurs que nous pouvons aimer. À proprement parler, l'unique chose dont il est jaloux en nous, c'est nous-mêmes ; car il voit clairement que c'est nous-mêmes que nous sommes tentés d'aimer dans la jouissance de tous les objets extérieurs. Il est incapable de se tromper dans sa jalousie ²⁰⁵. »

Devrons-nous donc nous borner à transposer ainsi le dépit amoureux du plan de la comédie profane dans le plan du drame sacré ? Pouvons-nous admettre que Dieu se représente comme un amant jaloux, suscitant à son tour la rivalité jalouse de ses adorateurs ? Pour franchir la distance qui sépare *l'homo spiritualis* de *l'homo credulus*, n'est-il pas nécessaire qu'à la désappropriation entière du *moi* corresponde l'unité parfaite, la *divinité absolue*, d'un Dieu qu'il n'est pas donné à un individu ou à un groupe de s'approprier, sur qui ne se projette plus l'ombre de l'analogie anthropomorphique, qui n'apparaisse plus, enfin, dans

²⁰⁴ Victor Cousin et son œuvre, 1885, p. 373. Cf. Spinoza et ses contemporains, 1923, p. 359.

²⁰⁵ *Édit. citée*, p. 122.

les limites d'un organisme déterminé ou tout au moins d'une conscience particulière ?

Tel est le problème posé par le mysticisme et sur lequel M. Estève revient, en conclusion d'une étude récente : « L'expérience mystique existe-t-elle jamais ingénue ? En d'autres termes, un mysticisme qui ne serait ni catholique, ni musulman, ni bouddhique, que ne soutiendrait aucune tradition mystique, aucune religion constituée, aucune théologie, bref, un mysticisme nu est-il possible ²⁰⁶ ? » À quoi il n'y a guère moyen de répondre, sinon par l'aveu d'un doute qui n'apparaîtra susceptible d'être surmonté que si on a jamais affaire à quelque chose qui ne s'est pas encore produit : « une expérience séparable de son interprétation » (*ibid.*). Seulement, et c'est cela qui nous intéresse directement, M. Estève reprend la question en se plaçant, cette fois, du point de vue de la philosophie pure, à quoi il oppose la même attitude sceptique. « Par ses seules ressources, écrit-il, la raison humaine, mieux qu'une mystique et une symbolique, prétend atteindre l'infini ; mais, le plus souvent, fait-elle autre chose que rationaliser un donné mystique irrationnel, une expérience composite ? Dans son effort pour infinir le fini, au lieu que Spinoza ait substitué au mythique le mathématique, n'a-t-il pas simplement mathématisé les mythes ? » (*ibid.*)

Sans doute cette suggestion devrait-elle être suivie si le Spinoza qui a écrit *l'Éthique more geometrico* se laissait identifier au Spinoza qu'ont jadis exalté les poètes ou penseurs romantiques pour qui l'enchaînement des théorèmes et démonstrations était chose mystérieuse, mais sur qui précisément le mystère agissait comme un charme pour une intuition sentimentale de l'infini cosmique. Or, pas plus que l'expérience mystique ne se laisse confondre avec l'expérience scientifique, pas davantage la fantaisie théosophique qui fait appel au prestige des nombres et des figures pour alimenter le jeu des propriétés magiques et des vertus occultes, ne s'apparente à l'effort d'intelligence qui, loin de nous placer au-dessus des choses et des êtres pour dénouer le mystère de leur origine, les coordonne sur leur propre plan afin d'en constituer l'unité. La mathématique, dont le mythe emprunte le langage pour une explication imaginaire du monde, ne fait qu'imiter du dehors la discipline rationnelle dont la fonction

²⁰⁶ L'Expérience et la Poésie mystiques. *Revue Philosophique*, juillet-août 1931, t. II, p. 94.

est, non pas à proprement parler d'expliquer, mais, tout au contraire, de comprendre. Entre ceci et cela, il nous paraît qu'il y a une antithèse fondamentale ; et, afin qu'on ne voie pas dans cette remarque un argument de polémique improvisée, nous rappellerons que l'École pythagoricienne a pris claire conscience de l'opposition lorsqu'au risque d'un schisme ses fidèles se sont imposé de prendre parti entre la tradition secrète des initiés, *fides ex auditu*, et la méthode rigoureusement démonstrative, l'éclatante universalité, de la raison. Et, plus tard, tandis qu'un dogme comme la Trinité, si loin qu'on en pousse la méditation au delà de son symbole plastique et qu'on en amenuise le « morcellement », demeure pourtant, dans son fond indéradicé, lié à une représentation figurée qui, seule, lui assure un contenu défini, l'intellectualité des relations que l'analyse mathématique sous-tend à l'étendue pour la concentrer dans la causalité du principe divin, exclura de l'idée de Dieu toute trace d'imagination spatiale ou arithmétique. L'unité de Dieu, et Spinoza prend soin de le souligner dans un passage classique d'une lettre à Jarig Jelles²⁰⁷, ne doit pas être entendue dans un sens littéral comme si Dieu était un être qui ferait nombre avec d'autres êtres. On ne pourra même pas dire que Dieu soit l'objet d'une vérité qui se déterminerait à part des vérités que nous découvrons relativement au monde, pas plus qu'il n'est l'objet d'un amour qui serait exclusif de notre attachement à nos semblables ; mais il est ce principe même qui donne à l'effort de l'intelligence humaine son caractère d'objectivité croissante, qui assure à l'élan de l'amour humain sa qualité de désintéressement généreux et d'entière universalité, bref, ce qui en *moi* me permet de ne pas me définir uniquement par *moi*, sans pourtant être irréductiblement autre que *moi*. La présence de l'esprit à l'esprit se renouvelle indéfiniment par le progrès de la réflexion qui nous conquiert l'intimité d'un Dieu entièrement adéquat à son idée.

Voilà ce que Fénelon n'avait pu apprendre de Mme Guyon et que Diotime cependant avait déjà révélé au Socrate platonicien. Lu intégralement, exactement interprété, le *Banquet* aboutit à la distinction, dont nous travaillons à préciser les différents aspects pour la rendre invulnérable, entre le plan du mythe auquel est demeurée suspendue la littérature mystique de l'Occident, et le plan de la science pure. L'amour qui n'est qu'amour doit accepter d'être une ascèse simplement préparatoire à l'intuition du

²⁰⁷ *Lettre L* du 2 juin 1674. Éd. Gebhardt, Heidelberg. t. IV, p. 239.

μάθημα ; autrement il lui sera impossible de surmonter l'épreuve de son vide intérieur, il restera pris, dans le délire de l'enthousiasme, entre le rêve d'une richesse imaginaire et le sentiment trop vif de sa pauvreté. Dans l'histoire du mysticisme la promesse sans cesse renaissante de l'*extase* est sans cesse démentie par l'*angoisse* de ne pouvoir, à travers un jeu de métaphores désespérément monotones, contradictoires et interchangeables, décider si la clarté ne devient pas ténébreuse, si la nuit n'est pas illuminante. Pour être délivré tout à la fois de l'angoisse et de l'extase, il faut perdre le regret des joies troubles et moroses qui accompagnent les mouvements alternatifs au bord de la caverne, franchir délibérément le seuil de la vie unitive par la conversion en intelligence qui, suivant la formule lumineuse de la *République*, tourne l'âme entière vers la vérité.

Le caractère tout spirituel de la conversion se confirmera encore et se précisera par référence à la religiosité sentimentale du romantisme. M. Parodi regrette que je me sois montré « injuste ²⁰⁸ » à l'égard de Jean-Jacques Rousseau. Mais l'expression n'est pas sans ambiguïté. Il y aurait injustice à contester l'importance primordiale du rôle que Pierre-Maurice Masson et Alfred Monod ont reconnu à Rousseau dans l'évolution de l'apologétique « de Pascal à Chateaubriand ». S'ensuit-il que la religion de Rousseau ait quelque point de commun avec la vérité religieuse, telle qu'ici nous nous efforçons de la mettre en lumière ? Nous ne voyons pas, pour notre part, à quel moment son œuvre manifeste le moindre souci de comprendre Dieu en tant que Dieu. C'est toujours lui, Rousseau, considéré dans sa singularité sociale, comme distinct des autres, qui s'affirme le sujet absolu dont procède le système des valeurs métaphysiques et morales. Et la liaison entre l'égoïsme de la personne humaine et l'anthropomorphisme de la personnalité divine a-t-elle jamais été affichée plus crûment que dans ces lignes de la *Troisième Rêverie du Promeneur solitaire* ? « Je ne doute point, il est vrai, que les préjugés de l'enfance et les vœux secrets de mon cœur n'aient fait pencher la balance du côté le plus consolant pour moi. On se défend difficilement de croire ce que l'on désire avec tant d'ardeur ; et qui peut douter que l'intérêt d'admettre

²⁰⁸ Du Positivisme à l'Idéalisme, I, Philosophies d'hier, 1930, p. 37, n. 1.

ou de rejeter les jugements de l'autre vie ne détermine la foi de la plupart des hommes sur leur espérance ou leur crainte ? »

Au cours d'analyses pénétrantes et originales, M. Ramon Fernandez a relevé dans les *Confessions* (I, II, *sub fine*) « l'épisode célèbre de Marion. Quand Rousseau nous raconte comment il a accusé la servante du vol dont il s'était rendu lui-même coupable, il trouve une explication extraordinairement significative : *Jamais la méchanceté ne fut plus loin de mon cœur qu'en ce cruel moment ; et lorsque je chargeai la malheureuse fille, il est bizarre, mais il est vrai que mon amitié pour elle en fut la cause. Elle était présente à ma pensée* (il voulait lui donner le ruban volé), *je m'excusai sur le premier objet qui s'offrit à ma vue.* L'expression est saisissante, note justement M. Fernandez : Marion, la douce servante, devient un *objet* qui frappe sa vue ; il l'accuse comme on s'appuie sur un meuble pour ne pas tomber²⁰⁹. » Et, de même, Rousseau ne fait jamais appel à Dieu que comme à un « objet », instrument forgé tout exprès pour consoler son orgueil humilié, pour lui inspirer l'espoir d'une revanche posthume. « On n'a pas défini un objet, écrit Barrès, si l'on n'a pas répondu à cette question : À quoi cet objet peut-il me servir, non à quoi peut-il servir²¹⁰ ? » Telle est la psychologie des hommes de lettres romantiques, et telle sera leur religion. Dieu n'a de raison d'être à leurs yeux que dans la mesure où il participe à leur intérêt, où il accepte de s'enfermer dans le cercle que trace autour de chacun de nous l'amour de soi, l'attachement à l'individu pris sous sa forme la plus étroite et la plus mesquine.

Que, par suite, le rôle du philosophe soit de redresser l'idée religieuse à l'encontre de l'égoïsme inhérent à notre nature et consacré par l'apologie de l'instinct dans la *Profession de Foi du Vicaire savoyard*, la chose nous paraît aller de soi. Comme M. Lalande en a multiplié les preuves dans les deux rédactions successives de son ouvrage principal, la vie proprement biologique et la vie spirituelle sont orientées en sens contraire ; et c'est cette pensée qui s'exprime, d'une façon simple et tout à fait innocente, selon nous, dans une phrase qu'on trouve citée à deux

²⁰⁹ De la Personnalité, 1928, p. 77.

²¹⁰ *Mes Cahiers*, IV^e série, *Nouvelles Littéraires*, 14 novembre 1931.

reprises par M. Marcel : *Nous valons mieux que nos origines*, et accompagnée de ce commentaire indigné qui est pour le moins inattendu : « Elle consiste à assimiler l'homme à un individu qui s'est fait lui-même ; oui, c'est bien cela, un *self made man* en face du cosmos. Cette espèce de présomption m'apparaît personnellement comme un trait tout à fait essentiel de l'inculture de notre temps et probablement aussi comme un phénomène relativement neuf dans l'histoire humaine ²¹¹. »

J'estime assez M. Marcel pour penser qu'avec un peu de sang-froid il se serait épargné cet accès d'éloquence facile, cette amplification creuse de prédicateur. Réfléchissons : dire qu'un être capable de parvenir au désintéressement de la vérité rationnelle vaut mieux que ses origines animales, est-ce autre chose que traduire l'idée de l'*homo duplex*, qui s'est précisée dans les cultes d'initiation comme le christianisme par le thème de l'*homme deux fois né* ? Le thème a-t-il rien perdu de sa signification profonde, parce qu'il est maintenant détaché des vieux mythes relatifs à la faute des premières créatures humaines, et au fardeau héréditaire qui de là, par une fatalité organique, s'étendrait à la suite des générations ? M. Marcel est bien au courant de ce fait, si souvent relevé dans l'histoire des controverses provoquées par les théories darwiniennes, que le préjugé matérialiste s'est rencontré, non pas du tout chez les partisans du transformisme, mais dans le camp conservateur chez leurs adversaires : est-il utile de rappeler la séance de la *British Association*, le 28 juin 1860, à Oxford, où l'évêque Wilberforce eut la fâcheuse inspiration de prendre la parole pour essayer de ridiculiser le darwinisme ? « Se tournant vers Huxley, il demanda si c'était du côté paternel ou maternel que Huxley descendait du singe. Huxley répondit qu'un homme ne saurait rougir d'avoir un singe pour aïeul ; et il ajouta : « *S'il est un ancêtre dont j'aurais honte, ce serait un ancêtre-homme qui oserait se mêler à des questions scientifiques dont il ignore le premier mot.* » Et Gaston Laurent rapproche de cette anecdote la formule qui circula en Angleterre vers cette époque : *J'aime mieux être un singe perfectionné qu'un Adam dégénéré* ²¹². N'était-ce pas déjà la même misère d'âme, au début du XVIII^e siècle, chez les personnages,

²¹¹ Dieu et la culture morale. *Bulletin de l'Union des Libres Penseurs*, 1929, n° 2, p. 6. Cf. *Nouvelle Revue Française*, mars 1929, p. 376.

²¹² Gaston Laurent, *Les Grands Écrivains scientifiques, de Copernic à Berthelot*, 1905, p. 286.

assurément « bien pensants » selon l'apparence du conformisme social, radicalement athées dans le fond du cœur, qui s'acharnaient à combattre la pratique bienfaisante de l'inoculation parce qu'ils imaginaient qu'elle était une injure à la Providence ²¹³ ?

L'optimisme vital se révèle ainsi comme l'adversaire le plus tenace de l'idéalisme rationnel, proposition admirablement dégagée par African Spir. Sa philosophie religieuse, mieux que toute autre, fait comprendre que « Schopenhauer et Fichte deviennent vrais tous les deux pour la critique qui les limite en quelque sorte à leur propre domaine. Le monde sensible est bien le monde de l'illusion et de la souffrance ; et c'est pourquoi il n'est susceptible d'aucune explication métaphysique, d'aucune causalité transcendante ; en face de ce monde, la philosophie pose le jugement sur ce qui doit être, la norme de la pratique intellectuelle et morale, elle affirme la réalité divine de l'idéal ²¹⁴ . »

Que la dissociation entre le fait physique et la norme morale implique un progrès décisif dans l'intelligence de la spiritualité, nous en trouvons encore le témoignage, d'autant plus précieux qu'il est involontaire, dans une page empruntée à l'étude remarquable de M. Formichi sur la *Valeur des Études indologiques* : « L'action produit nécessairement quelque chose qui lui correspond... La loi de causalité domine donc le monde, et non seulement le monde physique, mais aussi le monde moral. C'est là le point où l'Inde nous dit la parole nouvelle. Notre science se borne à admettre la loi de causalité dans le monde physique et en proscrie le miracle en ce sens que tout obéit rigoureusement à une cause et que l'arbitraire n'est pas admis. L'Inde transporte la loi de causalité également dans le monde moral et raisonne ainsi : toute pensée, toute parole, toute action de l'homme est une cause qui produit fatalement un effet ; c'est une semence d'où, par une inéluctable nécessité, proviendra un fruit. Beaucoup de ces fruits sont recueillis durant la vie présente, mais beaucoup d'autres, la mort intervenant, seront recueillis, comment et

²¹³ Voltaire, *Lettres Philosophiques*, XI. *Sur l'insertion de la petite vérole*, et notes de l'éditeur 18, 33 et 40 ; édit, Lanson, t. II, 2^e édit., 1917, pp. 144-150.

²¹⁴ *La Philosophie religieuse de Spir*. Deuxième Congrès international de Philosophie (1904). *Rapports et comptes rendus*, Genève, 1905, p. 334.

quand ? Penser qu'ils ne mûrissent plus et ne seront pas recueillis signifierait qu'on admet la possibilité d'une interruption et d'une limitation de la loi de causalité ; ce qui est absurde, parce qu'une telle loi inflexible et souveraine ne connaît ni arrêt ni limite²¹⁵. »

Les nouveautés qui nous sont ainsi offertes, retour d'Orient, sont, en réalité, des traditions familières à notre passé méditerranéen, mais dont a fait justice l'idée-mère de notre civilisation, c'est-à-dire la rationalité de la science positive, fondée sur l'autonomie réciproque de la causalité physique et de la causalité psychique. La connexion des antécédents et des conséquents ne peut plus être extrapolée hors du domaine expérimental où elle s'applique, hors de la stricte continuité dans l'espace et dans le temps qui seule permet à un être pensant de l'affirmer légitimement. En toute évidence, c'est contredire au principe même dont on se prévaut, renverser la loi de causalité, que de considérer les intentions, les paroles, les actes d'un homme, ses *dispositions*, pour employer le mot par lequel M. Lévy-Bruhl exprime sur ce point les tendances abstraites de la mentalité primitive²¹⁶, comme des sortes de choses en soi que nous serions autorisés à isoler de l'ensemble où elles se produisent et s'insèrent, afin d'en attendre, en n'importe quel lieu, à n'importe quel moment, fût-ce au delà de notre vie terrestre, dans un temps qui ne serait plus notre temps, dans un espace qui ne serait plus notre espace, une sanction de correspondance, qualité à qualité.

La métaphysique dynamiste qui étend au monde moral le mécanisme de la causalité physique, ne serait donc pas, selon nous, à « l'antichambre » du spiritualisme, mais bien plutôt à son opposé ; ce qui implique, ainsi que M. Arnold Reymond l'a très justement relevé dans un article important : *Le Problème métaphysique de la Finalité et l'Idéalisme critique de M. Brunschvicg*²¹⁷, l'abandon de la finalité en tant que système d'explication cosmique.

Dans l'expérience immédiate, la finalité nous est donnée comme liée à la conscience de soi. Que, par une analogie de

²¹⁵ *Scientia*, septembre 1930, trad. franç., p. 70.

²¹⁶ Cf. *Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité primitive*, 1931, chap. II et III, pp. 41 et suiv.

²¹⁷ *Revue de Théologie et de Philosophie*, janvier-mars 1931, pp. 55 et suiv.

moins en moins pressante, elle soit attribuée, de plus en plus dégradée, aux êtres dont le comportement, de près ou de loin, rappelle le nôtre, cela ne souffre guère de difficulté puisque l'analogie est ici *inscrite* à l'intérieur de la sphère d'exploration positive et qu'elle y va du plus au moins. Mais l'examen des conditions auxquelles est subordonné l'usage légitime de l'analogie fait comprendre comme il serait illusoire de l'exploiter en sens inverse et en quelque sorte à rebours, d'étendre à l'ensemble du processus universel ce qui n'a d'application qu'à un être vivant dans la singularité de son système organique, ou encore de suspendre ce processus à un dessein transcendant qui paraîtrait tout expliquer sans s'expliquer lui-même.

En fait, dès le moment où elle a conquis sa vérité, la physique a cessé d'être une dépendance de la biologie. Et, à mesure que le monde inanimé s'est révélé à nous dans son exacte immensité, la part de la vie nous y semble plus restreinte et plus précaire. C'est un des paradoxes singuliers de notre temps que le peu de retentissement des spéculations qui ont renouvelé pour notre génération l'architecture de l'univers. L'astronomie moderne serait fort empêchée de donner corps à « l'idée d'autrefois » que tout point lumineux dans le ciel représente un domaine possible de vie. Les conditions nécessaires à réunir pour que la notion de vie conserve encore un contenu précis, nous savons qu'elles se trouvent seulement dans « les planètes comme la nôtre, tournant autour d'un soleil », et que « les planètes sont extrêmement rares, dues à un concours de circonstances tout à fait exceptionnel ²¹⁸ ».

Et c'est la chute d'une grande espérance. On se rappelle les pages où Leibniz avait exalté l'appui que la tradition de l'optimisme théologique pouvait escompter de l'avènement de l'astronomie : « En nous tenant donc à la doctrine établie que le nombre des hommes damnés éternellement sera incomparablement plus grand que celui des sauvés, il faut dire que le mal ne laisserait pas de paraître presque comme rien en comparaison du bien quand on considérera la véritable grandeur de la cité de Dieu. Les anciens avaient de petites idées des ouvrages de Dieu, et saint Augustin, faute de savoir les découvertes modernes, était bien en peine quand il s'agissait d'excuser la prévalence du mal... Aujourd'hui, quelques bornes qu'on donne ou qu'on ne

²¹⁸ J. Jeans, *L'Univers*, trad. Gros, 1930, pp. 277-278.

donne pas à l'univers, il faut reconnaître qu'il y a un nombre in-
nombrable de globes, autant et plus grands que le nôtre, qui ont
autant de droits que lui à avoir des habitants raisonnables, quoi-
qu'il ne s'ensuive point que ce soient des hommes. Il n'est
qu'une planète, c'est-à-dire un des six satellites principaux de
notre soleil ; et comme tous les fixes sont des soleils aussi, l'on
voit combien notre terre est peu de chose par rapport aux cho-
ses visibles, puisqu'elle n'est qu'un appendice de l'un d'entre
eux. Il se peut que tous les soleils ne soient habités que par des
créatures heureuses... D'ailleurs, comme il n'y a nulle raison qui
porte à croire qu'il y a des étoiles partout, ne se peut-il point
qu'il y ait un grand espace au delà de la région des étoiles ? Que
ce soit le ciel empyrée, ou non, toujours cet espace immense,
qui environne toute cette région, pourra être rempli de bonheur
et de gloire ²¹⁹. »

Aujourd'hui, de telles spéculations perdent jusqu'à
l'apparence de leur base. Dans cette immensité de la matière,
devenue accessible aux méthodes d'exploration précise et posi-
tive, il n'y a rien, en réalité, qui autorise à pressentir le règne de
la vie, telle que nous l'observons à la surface de notre globe. Et
pas davantage la vie ne laisse rien apercevoir dont il y ait lieu de
présumer qu'il soit destiné à préparer et à soutenir le règne de
l'esprit. Certes, dit M. Piaget dans une conférence qui est un
chef-d'œuvre de profondeur et de netteté ²²⁰, « la pensée façon-
ne l'univers, mais c'est à la manière dont le jugement élabore
son objet, et non à la manière dont la cause façonne son effet. »
Il est vrai que *l'homme comprend cela*, mais il n'est pas vrai qu'il
y ait lieu d'en conclure : *Dieu a voulu cela*.

« On ne se détache pas sans douleur », on se résigne mal au
renversement de perspective qui conduit à juger du monde par
l'esprit, non de l'esprit par le monde. « L'homme, écrit M. Ruys-
sen, cherche éperdument dans l'univers qui l'entoure un indice
qui lui permette de supposer que tout ce à quoi il attache un
prix, vertu, effort, sacrifice, pitié, justice, ait quelque significa-
tion absolue ; bref, il aspire à transposer les valeurs humaines
en valeurs universelles ²²¹. »

²¹⁹ *Théodicée*, I, 19.

²²⁰ *Immanentisme et foi religieuse*, Genève, 1930, p. 10.

²²¹ Ruysen, *Le Dieu lointain et le Dieu proche. Revue de Métaphysique*, juillet-septembre 1930, p. 361.

Ainsi a-t-il prolongé à travers les siècles son effort désespéré sans jamais recueillir dans les choses que l'écho de son propre désir. Aurait-il mal cherché ? N'est-ce pas plutôt qu'il a été victime d'une confusion fondamentale qui a sa racine dans le réalisme de l'imagination, qu'il aurait subordonné l'universalité des valeurs spirituelles, la vérité se réfléchissant dans la conscience, au cours et au succès des événements physiques dans l'univers ? Le propre de l'esprit est de s'apparaître à lui-même dans la certitude d'une lumière croissante, tandis que la vie est essentiellement menace et ambiguïté. Ce qui la définit, c'est la succession fatale de la « génération » et de la « corruption », de la grandeur et de la décadence ; l'espérance de l'une commande la terreur de l'autre. Voilà pourquoi les religions, établies sur le plan vital, ont eu beau condamner le manichéisme : il demeure, en dépit de toutes les tentatives d'exorcisme et de refoulement, à la base de leur représentation dogmatique. La transcendance du Mal, qu'elle soit attribuée à la divinité, ou qu'elle soit placée en dehors d'elle, mais symétriquement, comme à ses antipodes surnaturels, accompagne la transcendance du bien et en paralyse le dessein providentiel. Si on croit aux Anges, il faut croire aussi aux Diables ? À quoi pense-t-on réellement, quand on fait dépendre d'une volonté céleste la cause de la maladie et de la séparation, de la vieillesse et de la mort ? Est-ce à Dieu ou au contraire de Dieu ? Et comment qualifier la puissance qui, maudissant Caïn, a cependant accepté qu'Abel succombe, comme elle devait permettre aux successeurs de Caïn la joie, non seulement de triompher sur les champs de bataille, mais de couronner leur victoire par une action de grâces pieusement hypocrite ?

Si donc nous nous refusons à traiter la vie comme un de ces concepts confus et « mixtes » dont on tirera tout ce qu'on veut suivant la méthode que l'éclectisme du XIX^e siècle appliquait à la raison ou à l'habitude, y appuyant tantôt l'apologie de la tradition et tantôt la marche de l'espèce en avant, nous devons reconnaître que la vie est incapable de se répondre à elle-même parce qu'en fait elle ne répond pas à la mort, parce que le phénomène de la mort est partie intégrante du processus vital, de même que la nuit rentre dans la durée du jour astronomique. Dès lors, si nous consentions, ainsi que M. Reymond nous y invite, à prendre la finalité dans un sens métaphysique, nous ne voyons pas comment échapper à la nécessité de conclure que la seule fin des êtres vivants est, en effet, de ne plus vivre.

Il reste que cette conclusion ne touche en rien à ce qui est constitutif de l'esprit, à l'unité d'un progrès par l'accumulation unilinéaire de vérités toujours positives. L'alternative insoluble de l'optimisme et du pessimisme ne concernera jamais que le centre vital d'intérêt ; nous pouvons être, et à bon droit, inquiets, en ce qui nous concerne, de notre rapport à l'esprit, mais non inquiets de l'esprit lui-même que ne sauraient altérer les défaillances et les échecs, les repentirs et les régressions, d'un individu, ou d'une race, ou d'une planète. Dès lors, il nous sera difficile d'admettre, avec M. Reymond, que la norme d'unification, sans cesse plus étendue dans son horizon, plus serrée dans son réseau, qui oriente et justifie le développement de la science rationnelle, « implique forcément une position ontologique de finalité. Sans cette base, dit-il, l'intelligibilité qui, en somme et jusqu'à présent, a partiellement réussi, n'aurait en droit aucune garantie dans l'avenir ; elle ne serait qu'un heureux hasard sans assurance quant à son extension future, et la valeur de vérité resterait illusoire, une lueur fugitive au-dessus de l'abîme ²²². »

Pour ma part, je résiste à considérer le problème dans ces termes. Sans doute, du point de vue finaliste, j'accorderai volontiers que le cerveau est, chez nous, ce qu'il demeure dans les espèces animales, un instrument au service de la vie ; mais, précisément, et qu'on soit enclin à y voir la misère ou la grandeur de l'homme, peut-être sa grandeur et sa misère à la fois, c'est bien la réalité que, né pour être simple animal, l'homme a rompu l'entrave de sa finalité biologique. La connaissance était un moyen ; il en a fait un but, qui grâce à l'établissement de procédés certains de coordination mathématique et de contrôle expérimental, a conquis la dignité d'une valeur intrinsèque. Dès lors, sur quoi pourrait se fonder le supplément de garantie qu'on nous réclame, sinon sur ce qui est au delà des résultats dûment et positivement établis ? Or, ce qui prétend dépasser la science échappe, en fait, à la vérité ; faudra-t-il donc que je fasse de l'ignorance une source de crédit, et à quoi cela m'avancera-t-il ? Ce que je comprends dès maintenant est catégoriquement acquis, sans que la portée risque d'en être compromise par le souci des difficultés futures, par une anticipation qui correspond simplement au jeu d'une imagination défiante et timide à l'excès.

²²² *Art. cité*, p. 103.

Bref, le problème est dans le passage, non d'*aujourd'hui* à *demain*, mais du *présent temporel* au *présent éternel*.

Nous voici donc de nouveau renvoyés à Spinoza. Une philosophie de la conscience pure, telle que le *Traité De Intellectus Emendatione* en a dégagé la méthode, n'a rien à espérer de la vie, à craindre de la mort. L'angoisse de disparaître un jour, qui domine une métaphysique de la vie, est sur un plan ; la certitude d'évidence, qu'apporte avec elle l'intelligence de l'idée, est sur un autre plan. Et de là se dissocient, par la divergence radicale des courants qui traversent l'éclectisme leibnizien, le finalisme de la *monadologie*, assujettissant chaque créature au destin que lui impose la nécessité d'une harmonie universelle, le spiritualisme de la monade qui, excluant toute référence à l'ordre d'un plan préétabli, nous restitue la liberté de notre destinée. De là tendent à disparaître les incertitudes qui enveloppent la philosophie pratique de Kant. Il a enseigné que la bonne volonté se suffit à elle-même, en plein désintéressement d'âme, que la valeur de vertu est un absolu. Mais il a aussi professé l'envers de cet enseignement, comme si l'homme n'était capable de suivre la loi du devoir qu'à « contre-cœur », et dans l'attente d'une récompense qu'il est trop clair que le monde lui refuse. Kant a fini par légitimer, à sa façon, l'imagination d'une vie surnaturelle qui se poursuivrait avec le concours de la grâce d'en haut, dans la durée indéfinie d'un effort vers la sainteté, de même qu'elle aurait sa racine hors de notre conscience dans l'acte de péché qui est mystérieusement lié au choix intemporel du caractère intelligible. Or, n'est-ce pas ici que, pour nous tirer des contradictions où le système kantien rejoint la métaphysique leibnizienne, l'inspiration critique vient à notre secours, qu'elle nous interdit de sacrifier l'analytique de l'autonomie aux incurables sophismes de la dialectique ? L'idéalité du temps, que déjà Leibniz avait établie sans en suivre pour son propre compte les conséquences, exclut toute position d'un au-delà de la conscience véritable, fût-ce sous les formes abstraites auxquelles M. Reymond fait allusion, de « conscience en général » ou d'humanité en extension. La corrélation du nominalisme et du rationalisme est rigoureuse : rien ne peut devenir objet d'un jugement effectif que ce qui tombe sous les prises d'une pensée en acte.

C'est pourquoi, lorsque M. Reymond nous demande, puisque Dieu pour nous est uniquement *présence d'unité*, « quel genre d'existence lui attribuer à l'époque où les êtres vivants et spécia-

lement l'homme n'avaient pas encore fait leur apparition sur la terre » (*art. cit.*, p. 100), nous répondons qu'il n'y a pas de réponse ; car, en réalité, il n'y a pas de question. Le spiritualisme ne souffre d'aucune déficience, d'aucune incomplétude, du fait que le problème de la finalité ne se rencontre pas sur son chemin, pas plus que, par exemple, celui de l'existence des Anges. Nous dirions volontiers avec M. Piaget : « Du Dieu transcendant, doué de causalité surnaturelle, au Dieu purement esprit de l'expérience immanente, le même progrès nous paraît s'accomplir que du Dieu semi-matériel des religions primitives au Dieu métaphysique » (*op. cit.*, p. 53). Précisément parce que nous avons porté l'idée de Dieu au plus haut degré de conscience et de clarté, nous comprenons qu'il ne saurait lui convenir de prendre à sa charge le sort de la matière et de la vie ; nous ne leur reconnaissons pas le droit de se prononcer sur lui. Et, pour bien nous prouver à nous-même qu'il ne s'agit pas de rompre la discussion sur un point embarrassant, nous invoquerons le passage d'une lettre écrite en 1872 par Jules Lachelier à M. Élie Rabier : « C'est bien la pensée qui précède l'existence, et qui la fonde, comme on l'a toujours cru ; seulement on l'entend ordinairement d'une pensée extérieure à son objet et à la nôtre, tandis que je parle d'une pensée immanente à l'un et à l'autre ».

Ce qui résulte donc des analyses précédentes, et avec évidence à nos yeux, c'est que la vérité de l'idéalisme est d'autant plus assurée que plus pure sera notre idée de la spiritualité. Et, cependant, cette évidence heurte de front la représentation que le sens commun s'est toujours faite de la fonction religieuse. Rien n'est significatif, à cet égard, comme le dialogue entre Émile Durkheim et Jules Lachelier dans une séance de la *Société française de Philosophie* (4 février 1913), inoubliable pour ceux qui ont eu la joie d'y assister. Selon Durkheim, reprenant presque malgré lui la thèse pragmatiste qui était alors courante, le phénomène le plus caractéristique de la religion est l'accroissement du potentiel vital . « Le croyant n'est pas seulement un homme qui voit, qui sait des choses que l'incroyant ignore : c'est un homme *qui peut davantage*. Les fidèles peuvent se représenter inexactement le pouvoir qu'il s'attribuent. Mais ce pouvoir, en lui-même, n'est pas illusoire. C'est lui qui a permis à l'humanité

de vivre ²²³. » Pour Lachelier, au contraire, « la question de force » n'a rien à faire dans « l'état de conscience qui, seul, dit-il, peut, selon moi, être appelé religieux, j'entends l'état que Kant a décrit dans l'ouvrage qui a pour titre : *La Religion dans les Limites de la Raison*, — l'état d'un esprit qui se veut et se sent supérieur à toute réalité sensible — qui s'efforce librement vers un idéal de pureté et de spiritualité absolues, radicalement hétérogène à tout ce qui, en lui, vient de la nature et constitue sa nature... La communion des consciences existe certainement : elle est une chose, et la religion en est une autre. Par religion je n'entends pas les pratiques religieuses ni les croyances particulières, qui, trop évidemment, varient d'un état social à un autre. Mais la vraie religion est bien incapable de naître d'aucun rapprochement social, car il y a en elle une négation fondamentale de tout donné extérieur et, par là, un arrachement au groupe autant qu'à la nature. L'âme religieuse se cherche et se trouve hors du groupe social, loin de lui et souvent contre lui ²²⁴. »

Mais cette exigence de pureté qui, par delà Kant, par delà Jules Lachelier, condescendant encore dans la pratique aux symboles d'une foi extrinsèque, pousse la spiritualité vers « cet état d'isolement de notre être intime et de détachement de tout le reste » (*ibid.*, p. 97), n'est-elle pas ruineuse pour l'objet même qu'elle se propose ? « Je ne sache pas (fait observer Durkheim, p. 99) que jamais les dieux, j'entends ceux qui ont vécu, d'une vie historique, soient nés dans la solitude. » Et ce n'est pas seulement l'expérience qui porterait condamnation contre une philosophie de la religion ainsi épurée et raréfiée. « Ne rendra-t-elle pas un son assez grêle, nous demande M. Nabert [et je dirai volontiers, pour mon compte, qu'elle n'en rend absolument aucun, je me reconnais non pas seulement insensible, mais indifférent, à l'harmonie des sphères célestes], ne paraîtra-t-elle pas comme exténuée et vidée de toute substance religieuse, si elle ne parvient pas à donner, en quelque manière, une sanction absolue aux actes de la conscience, — si elle ne retient aucun élément propre à maintenir, au sein de l'universel, l'intimité de la conscience avec son principe, — si elle laisse, enfin, comme extérieures ou opaques l'une à l'autre la norme rationnelle de la cons-

²²³ Le Problème religieux et la dualité de la nature humaine. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, t. XIII, n° 3, mars 1913, p. 63.

²²⁴ *Ibid.*, pp. 96-99.

science et la rationalité de l'univers ²²⁵ ? » Après quoi, ayant renoncé à l'*optimisme débonnaire de la synthèse* pour se fier au « seul mouvement d'ascension de la thèse... on peut penser, écrit encore M. Nabert, que M. Brunschvicg se fait peu d'illusion sur son propre sort » (*ibid.*, p. 250). J'avoue, et je me permettrai d'ajouter que ce n'est pas pour moi matière d'amertume ou même de surprise. Si j'avais eu besoin d'un avertissement, Pascal me l'aurait donné en termes suffisamment énergiques : « Les philosophes ont beau dire : *Retirez-vous en vous-mêmes, vous y trouverez votre bien* ; on ne les croit pas, et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sots » (fr. 464).

Il est vrai, toutefois, qu'il y a là une position nouvelle du problème qu'il nous est interdit de négliger, c'est-à-dire que nous ne limiterons plus à des considérations d'ordre spéculatif l'examen des rapports entre la théologie et la philosophie. Jamblique se faisait fort de réaliser l'union théurgique avec les dieux par delà les ressources dont disposent les « philosophes qui ne sont que théoriciens » ; et cette thèse, saint Augustin l'a rendue populaire, en la traduisant dans une terminologie un peu différente. Il nous suffira de reprendre les expressions de M. Gilson dans *l'Introduction à l'Étude de saint Augustin* — que nous avons déjà citée (p. 303). « L'augustinisme ne reconnaît de vraie philosophie que celle qui, non contente de montrer la fin, donne les moyens d'y parvenir » ; ce qui devrait nous contraindre à confesser qu'une philosophie simplement et modestement humaine n'est pas une vraie philosophie.

La sagesse, toutefois, veut qu'on n'aille pas trop vite en besogne ; si les définitions de mots sont toutes également permises, c'est qu'elles servent uniquement à poser un problème. Aussi bien la difficulté commencera-t-elle pour l'augustinisme lorsqu'il s'agira de joindre à la promesse de donner la certitude du don, en passant des valeurs dogmatiques, qui ne sont que fiduciaires et verbales, aux valeurs positives et vérifiées. Or il semble qu'ici l'augustinisme se dérobe, ; brusquement il sacrifie au scrupule d'une recherche méthodique la présomption avantageuse, mais en elle-même illusoire, d'avoir tout trouvé par avance. Du moins c'est le sentiment que fait naître une seconde formule : « La

²²⁵ Revue de Métaphysique, 1928, p. 272 .

vraie philosophie débute par un acte d'adhésion à l'ordre surnaturel, qui libère la volonté de la chair par la grâce et la pensée du scepticisme par la révélation » (p. 294).

Il est bien malaisé de rendre un tel langage cohérent avec lui-même. Et, en effet, s'il n'y a d'autre moyen d'échapper au scepticisme que d'abdiquer dès l'abord l'autonomie de la réflexion et l'indépendance du contrôle devant la transcendance préjugée de la révélation et de la grâce, et si c'est à cela qu'il sera légitime de donner le nom de « libération », *philosophie* et *vérité* n'auront plus qu'un sens ironique et dérisoire. Par contre, et dans la mesure où il convient de prendre les mots au sérieux après les avoir énoncés, on reconnaîtra que, de toute évidence, l'ordre surnaturel ne se présente pas, dans l'ensemble des croyances humaines ou dans la suite des traditions historiques, comme un et indivisible. Invoquer « en gros » la révélation ou la grâce ne sera rien tant qu'on n'aura pas réussi à justifier le double privilège d'une révélation qui est distinctement et nommément celle de Moïse, d'une grâce qui est distinctement et nommément celle de Jésus. Il faudra donc réintroduire à l'origine du dogme la raison, comprise cette fois, sans pétition de principe, comme la capacité du discernement spirituel. « Autrement, Zoroastre, Brama, Somanacodom et Mahomet seraient aussi croyables que Moïse et Jésus-Christ²²⁶. » C'est-à-dire qu'intervient inévitablement l'appareil de philologie et d'histoire qui est requis par la critique d'authenticité et d'originalité. D'où surgissent des problèmes qu'une « philosophie » tout à fait « vraie » aborde sans embarras aucun, devant lesquels, pourtant, l'hésitation des apologétiques confessionnelles n'est que trop manifeste : « Les princes de l'Église catholique ne feignent pas tous d'ignorer l'exégèse profonde. Ils tâchent plus souvent d'en dissimuler les résultats à la foule. Les docteurs des Églises protestantes officielles ont une moindre pratique du silence, mais une pratique plus grande du compromis²²⁷. »

Il resterait alors à la *vraie philosophie*, telle, du moins, que M. Gilson l'envisage d'un point de vue augustinien, la ressource

²²⁶ Leibniz, *Théodicée, Discours de la Conformité de la Foi avec la Raison*, § 29.

²²⁷ Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, t. VI. *La dernière Philosophie de Nietzsche. Le Renouveau de toutes les valeurs*, 1931, p. 175.

d'aller jusqu'au bout de la voie pragmatique, de désavouer la recherche de la vérité en tant qu'elle procède d'une méthode proprement rationnelle, et, laissant les dogmes se dépouiller de leur contenu spéculatif, de s'intégrer le scepticisme pour ne plus avouer d'autre critère que la fécondité des œuvres et des actes. La conscience chrétienne, qu'une expérience séculaire identifie avec la conscience religieuse de l'Occident, apparaît alors soumise à l'épreuve de son idéal : l'arbre du christianisme a-t-il effectivement porté le fruit divin de la paix universelle et de l'unité ?

Pascal, engagé dans la querelle violente des *Provinciales*, n'en rendait pas moins un hommage sans réserve aux mœurs de ses adversaires, de ceux-là mêmes auxquels il faisait grief d'avoir corrompu l'enseignement de la morale. Et de même qu'il concédait, dans les *Pensées*, l'existence de Juifs spirituels, on ne trouvera personne qui n'ait à cœur de proclamer l'efficacité du christianisme pour promouvoir dans les âmes les plus hautes vertus de zèle et d'abnégation. Mais personne qui ne soit aussi frappé de ce fait étrange que l'état de grâce proprement religieux, la charité de l'esprit sans ombre et sans réserve, est ce qui a manqué le plus aux partisans des différents cultes, incapables de se définir à eux-mêmes leur Dieu autrement que par la délimitation de cultes étrangers qu'ils réprouveront comme sacrilèges et dont ils voueront les fidèles à la malédiction céleste. Traitant *du motif d'attachement pour les diverses religions*, Montesquieu note, en termes d'une ironie fine et détournée, qui porte d'autant plus loin : « Les mahométans ne seraient pas si bons musulmans si, d'un côté, il n'y avait pas de peuples idolâtres qui leur font penser qu'ils sont les vengeurs de l'unité de Dieu, et, de l'autre, des chrétiens pour faire croire qu'ils sont l'objet de ses préférences ²²⁸ ». Mais puisqu'il est vrai qu'aimer les hommes, c'est les aimer tous, puisque le supplice de Jésus ne nous touche pas moins que la condamnation de Socrate, comment ne pas nous avouer déconcertés à l'idée que se soient autorisés du Christ, et en toute sécurité de conscience, les juges ecclésiastiques qui se firent les bourreaux de Jean Huss et de Jeanne d'Arc, de Michel Servet et de Giordano Bruno ? Par quelle interprétation subtile d'un dessein providentiel expliquera-t-on que les théologiens, après avoir rêvé de la *tunique sans couture*, s'attardent et s'acharnent au *partage du manteau*, qu'ils se laissent empoisonner par de perpétuelles et réciproques accusations de schisme et

²²⁸ *Esprit des Lois*, XXV, 2.

d'hérésie. Montaigne, dans *l'Apologie de Raymond Sebond*, écrit le mot terrible « Il n'y a point d'hostilité excellente comme la chrétienne ». Et, au siècle suivant, l'auteur du *Discours sur l'Histoire universelle*, qui se croyait permis de triompher orgueilleusement au spectacle des *Variations des Églises protestantes*, sera le témoin et l'acteur du déchirement scandaleux qui, d'Escobar à Pascal et d'Arnauld à Malebranche, et de Fénelon à Bossuet lui-même, ruintera du dedans le catholicisme, au plus fort de son autorité temporelle. Et c'est en vain qu'alors le mouvement de la Réforme, en rompant avec le respect de la tradition littéraire qui avait encore dominé les entreprises de Luther et de Calvin, a pu aspirer à hériter de son crédit. De Jurieu à Bayle et de Bayle à Leibniz, de Kant et de Fichte à Schleiermacher, de Hegel à Kirkegaard, il erre de système en système sans manifester une aptitude meilleure à l'équilibre stable et à l'harmonie interne. La même prière diversifiée à l'infini dans son expression sonore : *Deus nobiscum* ou *Gott mit uns*, semble alors condamnée à s'achever en un chant de guerre, fait pour exaspérer, en les portant à l'absolu, les haines de races, de peuples et de confessions. Et, cependant, que signifie l'humanité si les hommes commencent par refuser de s'unir en Dieu, si les religions mêmes, travaillant à contre-sens de leur intention, le leur interdisent ?

À cette objection que les religions ne peuvent pas ne pas soulever lorsqu'elles sont considérées dans la diversité de leurs réalisations historiques, le christianisme échappe moins que toute autre. Il n'a pas été seulement une espèce dans un genre ; il est lui-même un genre, divisé en espèces irréductibles, destiné, par suite, à se perdre dans les disputes des hommes. Ayant formé l'espérance sublime de réconcilier la terre avec le ciel, il lui a manqué la grâce de se réconcilier avec soi à l'intérieur de sa propre sphère. Loin donc de fournir la définition présumée d'une foi à partir de laquelle se poserait objectivement le problème de la conversion, nous devons reconnaître qu'il oblige à mettre en question le rapport entre la foi et le progrès religieux. « Tantôt la foi est un stimulant de la recherche et, par conséquent, un moyen de découverte ; tantôt elle est un barrage et un obstacle à toute poursuite et à toute innovation. Dans le premier cas, c'est la foi philosophique à la vérité ; dans le se-

cond cas, c'est la foi ecclésiastique à un dogme, à une formule, à un système²²⁹. »

Par la loi même du temps, ce qui se prolonge, en ne faisant que se répéter, cessera d'être accordé au temps. L'habitude, qui est d'abord un appui pour le développement de l'esprit, finit par le paralyser ; et il en est ainsi des religions à l'égard de la religion. Pour reprendre une antithèse heureuse d'Emerson, elles ont été des *guides* à l'époque de leur naissance, et, du simple fait qu'elles durent et vieillissent, elles menacent de se changer en *tyrans*, de barrer la route à l'élan libérateur de la recherche et de l'intelligence. La profession d'une religion particulière demande, pour acquérir son sens plein, qu'on s'applique à connaître les religions dans toute l'extension de leur concept empirique ; mais, à son tour, cette connaissance des religions demeurera stérile et ruineuse si elle ne nous aide à surmonter le préjugé du particularisme confessionnel, et si, par delà les représentations collectives, sous quelque aspect qu'elles se présentent, de quelque autorité qu'elles se réclament, elle ne nous ouvre l'accès du Dieu unique et universel, sans nom propre et sans acception de personnes.

Le progrès dont les étapes s'établissent ainsi, d'une religion aux religions, et des religions à la religion, a un caractère singulier que M. Gouhier souligne par une comparaison ingénieuse : « On ne voit pas pourquoi à l'intérieur d'une religion historique une âme ne vivrait pas de la religion. On peut même se demander si la religion peut être extérieure aux religions et si ce n'est pas une abstraction comme la science indépendante des sciences. La conscience religieuse est cette réalité vivante et paradoxale où l'histoire communique avec l'éternel ; il est à craindre que la purification souhaitée par M. Brunschvicg ne soit ici une dénaturation²³⁰ ». Et, sans doute, répondrons-nous, un savant aura toujours à traiter de questions qui sont spécifiquement d'ordre mathématique, physique ou biologique. La science, prise en compréhension, désignera simplement cette exigence de méthode et de vérité qui s'est constituée sur les ruines de la déduction logique et de l'induction empirique. Les disciplines qui satisfont à cette exigence, et dans la mesure où elles y satisfont,

²²⁹ Amiel, *Fragments d'un Journal intime*, 21 août 1876, édit. Bernard Bouvier, t. II, p. 114.

²³⁰ *Nouvelles Littéraires*, 17 octobre 1931.

s'ajoutent les unes aux autres pour former l'Encyclopédie de la science. Cela est parfaitement clair, et ne saurait donner lieu au moindre malentendu. Mais alors de quel biais serait-il possible d'assimiler le rapport entre les sciences et la science au rapport entre les religions et la religion ? Ce qui caractérise les sciences en tant que sciences, c'est qu'elles s'appellent et s'appuient, et par là elles s'opposent aux religions dont le propre est de s'exclure l'une l'autre.

Le géomètre ne taxe pas de fausseté le chimiste ou le biologiste ; mais adhérer à une religion particulière, c'est tracer autour de ses croyances personnelles un cercle au delà duquel il n'y aurait qu'erreur ou aveuglement. Pascal se proposait, dans son *Apologie*, de « défier » et de « réfuter » les autres religions, la Chine et Mahomet. Il se proclame catholique devant les protestants, augustinien devant les Jésuites ; et il se justifie comme tel, invoquant en sa faveur le système qu'il a édifié pour l'interprétation des prophètes et le discernement des miracles. Tandis que toutes les sciences se fortifient par leur corrélation mutuelle, dans l'unité du vrai, les orthodoxies, à mesure qu'elles se multiplient, se condamnent et se ruinent. En ce sens il conviendrait de dire, pour reprendre l'expression de M. Gouhier, que les religions se *dénaturent* précisément en demeurant sur le plan de la nature, incapables de dépouiller la *libido dominandi* qui est la condition de toute réalité sensible et par quoi l'histoire religieuse de l'humanité revêt le même aspect de concurrence sinistre et sanglante que l'évolution des espèces animales.

La même raison qui fait que la science n'est rien hors des sciences constituées fera que la religion véritable est hors des religions. Et il serait à souhaiter que cela ne parût pas antichrétien, pour autant que l'originalité du christianisme, dans son rapport à l'Ancien Testament, c'est bien d'avoir dressé contre ses formes temporelles une norme imprescriptible de connexion entre l'intimité du sentiment religieux et son universalité. « On ne doit, écrit Spir, chercher Dieu que dans notre conscience morale, dans ce qu'il y a de plus vrai et de plus élevé en nous, non dans la nature physique, qui est opposée à notre nature morale²³¹. » En d'autres termes, l'impératif catégorique de la conscience est

²³¹ *Esquisses de Philosophie critique*, nouvelle édition, 1930, p. 42.

de ne pas se laisser transcender ; l'esprit est intériorité ou il n'est pas.

Cette thèse d'immanence radicale, M. Emmanuel Leroux a bien voulu la relever dans un récent article de la *Revue Philosophique* : « M. Brunschvicg établit une unité profonde entre les grandes fonctions de l'esprit en faisant de la réflexion créatrice le principe commun de la science, de la morale et même de l'art. Mais de cette thèse, ajoute-t-il, il apporte plutôt un exposé séduisant qu'une preuve véritable, quant à ce qui concerne la morale ²³². » M. Leroux ne dit pas, il n'avait pas à dire, étant donné le caractère de son article, ce qu'il convient, au juste, d'entendre par preuve véritable. Son jugement sera seulement l'occasion d'insister, pour notre propre compte, sur un point difficile.

Le sceptique demande au dogmatique : *Prouve que la preuve prouve*, et la question, de simple bon sens, suffit à désemperer le dogmatisme. Aussi bien, du point de vue de la philosophie moderne, il ne saurait jamais s'agir d'une preuve en soi, abstraction faite d'une analyse précise et sévère du but que la démonstration poursuit, d'une réflexion méthodique sur les moyens qui lui permettent de l'atteindre effectivement.

Dès lors, avant d'aborder le problème moral, il y aura une première équivoque à dissiper. Le moraliste est-il simplement un écrivain qui, de son autorité privée, s'érige en législateur ? Il rédigera un Code d'obligations extra-juridiques ; et ce qu'il se proposera de « prouver », c'est que, si ses contemporains acceptaient tous également de se conformer aux règles dont il lui a plu de doter une société reconstruite à son gré, l'humanité serait pacifiée et prospère. La thérapeutique apparaîtra infaillible, à la condition seulement d'être appliquée ; et, comme elle ne l'est pas, elle n'aura jamais à redouter de contre-épreuve. En fait, la déduction systématique n'a l'air de réussir que parce qu'elle demeure, ce qu'est en réalité la déduction systématique, un simple trompe-l'œil. Ainsi que l'a fait voir M. Lévy-Bruhl, et une démonstration analogue se trouve chez Frédéric Rauh, elle rejoint à partir de n'importe quelles prémisses supposées la « pratique » telle que la « science des mœurs » l'enregistre dans son rapport à l'état d'une civilisation donnée. Tout ce que le moralis-

²³² La Philosophie morale en France depuis la guerre, *Revue Philosophique*, janvier-février 1930, p. 59.

te peut attendre d'un examen plus minutieux et plus pénétrant de cette pratique, c'est un ajustement technique des ressorts de l'action en commun. En ce sens Spinoza lui-même conseillera de ne pas négliger les passions *sub ratione mali*, crainte, repentir, humilité, que le sage surmonte, mais qui sont toutes-puissantes sur le vulgaire, afin d'assurer l'équilibre et la sécurité des relations sociales. Il ira jusqu'à laisser entendre dans le *Tractatus theologico-politicus* qu'elles pourraient mener au salut, tel, du moins, que ce vulgaire se le figure.

Seulement cette image du salut est nécessairement inconsistante puisqu'elle est évidemment contradictoire, puisqu'elle introduit le devenir temporel dans l'éternité. Le point de vue auquel s'arrête le *Tractatus theologico-politicus* n'est pas le point de vue définitif de l'*Éthique*. Ici la morale s'apparente, non plus à la politique, qui a nécessairement besoin du succès extérieur pour sa justification, mais à la religion en tant que la religion se caractérise par une indifférence absolue à toutes les formes d'adaptation et de compromis, par le refus de trahir l'esprit au profit de la lettre qui l'incarne, par l'effort, enfin, pour supprimer l'écart entre ce qui doit être et ce qui est. La morale que l'on établit, non plus pour autrui, mais pour soi, ne se déduit pas d'une notion abstraite de la loi ; elle se conquiert dans l'intimité de l'être, c'est-à-dire que le progrès de la conscience est à lui-même sa preuve.

Cette conclusion peut paraître insuffisante ; nous voudrions seulement nous demander si ce n'est pas faute d'avoir fait correspondre à l'autonomie de la conscience morale une conception parallèle de l'autonomie de la conscience intellectuelle, si on ne se heurte pas encore une fois, à l'anachronisme paradoxal des systèmes de référence qui commandent la distribution des valeurs philosophiques. Quand nous lisons, jetée dans une incidente et supposée allant de soi, cette observation de Durkheim : « Si nous arrivons à une intelligence parfaite des choses mathématiques, c'est en raison de leur extrême simplicité ²³³, » nous en reconnaissons aisément l'origine, nous n'en sommes pas moins étonnés de la rencontrer dans la bouche d'un contemporain d'Henri Poincaré. Une méprise du même ordre, M. Leroux

²³³ *L'Éducation morale*, 1925, p. 289.

l'aura notée chez James qui, à l'école, non plus de Comte, mais de Renouvier, réduit la pensée humaine au déroulement mécanique d'un schème banal d'identification : « L'intérêt de la rationalité théorique, le plaisir d'identifier, écrivait-il dans la *Critique philosophique*²³⁴, n'est qu'un seul entre des milliers de buts humains ». Il est évident que nous ne confronterons utilement la conscience morale ou religieuse qu'avec une conscience intellectuelle dont nous aurons rétabli les caractères spécifiques, et c'est précisément sur ce dernier point que les philosophes encore aujourd'hui apparaissent le plus timides et le plus incertains : « Ce que l'on donne couramment comme psychologie de l'intelligence, remarque excellemment M. Ruysen, n'est rien de plus qu'une transposition artificielle de la logique sur le plan de la psychologie²³⁵ ». Mais alors il serait tout à fait injustifié qu'on mit à profit ce fâcheux état de choses pour ne poser l'alternative qu'entre le concept abstrait du Dieu des syllogismes et les aspirations confuses, toujours mal satisfaites de soi, auxquelles ne pourraient correspondre que des sentiments impénétrables à l'intelligence. Il est visible qu'une définition trop étroite de la raison étend à l'infini le champ de l'irrationnel et en exalte arbitrairement la valeur. Dans ce sens, M. Delacroix, reprenant le problème du mysticisme après l'étude magistrale de M. Jean Baruzi sur saint Jean de la Croix, faisait observer que, précisément, M. Baruzi reproche à saint Jean de la Croix de n'avoir « surmonté, dans ses hautes intuitions, qu'un état inférieur du discours, de n'avoir dépassé qu'une forme inférieure de la vie intellectuelle. La méditation que sa contemplation franchit n'est pas l'intelligence. Comment se targuerait-il d'avoir vraiment franchi l'intelligence²³⁶ ? »

Voici donc le fait : les hommes ne se sont pas encore montrés assez intelligents pour s'accorder entre eux sur la signification propre de l'intelligence. Le sens commun est naturellement dupe d'un faux idéal d'intelligibilité : « La sottise consiste à vouloir rendre raison de tout : c'est ce que Flaubert appelle *conclure*. L'homme n'est pas satisfait s'il ne se donne une « explication » de chaque choses²³⁷. »

²³⁴ *Le Sentiment de la Rationalité*, II ; n° du 20 septembre 1879, p. 117.

²³⁵ Art. cité, *Revue de Métaphysique*, 1931, p. 341.

²³⁶ *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Séance du 2 mai 1925, XXV, 2-3, mai-juin 1925, p. 39.

²³⁷ Lévy-Bruhl, Flaubert philosophe, *Revue de Paris*, 15 février 1900, p. 839.

Mais voici, alors, le danger. Puisqu'il importe de ne pas s'en tenir, sur la science et sur la raison, à des généralités abstraites et superficielles dont par un paradoxe enfantin les pragmatistes ont ensuite tiré parti contre la science et contre la raison, est-il prudent de lier la rectitude et l'efficacité de la conduite à l'issue de cet effort spéculatif ? C'est une nécessité vitale que de savoir orienter son action dans le sens le meilleur, tandis que cela paraît un luxe de pouvoir suivre la lutte émouvante entre la fécondité prodigieuse des ressources spirituelles que l'homme a déployées depuis l'époque de Pythagore et d'Archimède sur le terrain de la mathématique et de la physique, et la subtilité des obstacles naturels qui semblent s'accroître à mesure que la technique expérimentale devient plus scrupuleuse et plus raffinée. Ainsi, la solution préconisée par le théoricien, en admettant qu'elle le satisfasse pleinement, risque de ne satisfaire que lui. Dans un compte rendu, d'ailleurs trop indulgent, qu'il a consacré au *Progrès de la Conscience*, M. Habert ne peut s'empêcher d'écrire : « Si l'auteur savait à quel point sa philosophie laisse les masses indifférentes ²³⁸ ! » Et un sentiment analogue inspire la question de M. Déat au terme d'une étude aussi substantielle dans le détail que sympathique dans l'ensemble : « Dans quelle mesure cette conscience religieuse dépend-elle vraiment du progrès scientifique ? Cet humanisme est-il hors de la portée de quiconque n'a pas demandé à M. Einstein de le délivrer de toute métaphysique ²³⁹ ? »

Nous comprenons fort bien les raisons pressantes pour lesquelles, d'un écrivain qui touche aux problèmes moraux ou religieux, on attend généralement qu'il ouvre une voie royale et qu'il l'ouvre à tous. Mais nous ne voyons pas le moyen de partager l'euphorie théologique dont Auguste Comte offre encore l'exemple et qui implique le préjugé d'une harmonie préétablie entre les limites légitimes de la recherche spéculative et les besoins réels de notre espèce. L'humanité n'a ni à s'accuser ni à s'excuser des profondeurs où, comme le notait déjà Héraclite, elle doit descendre pour rencontrer enfin la vérité, sans que « les masses » aient le loisir ou le courage de les y suivre. Pasteur et Einstein, de notre temps, les ont trouvées incrédules comme jadis Harvey et Galilée ; et si elles se sont repenties d'avoir condamné Socrate et Jésus, il serait téméraire d'affirmer, à en

²³⁸ *Revue de Philosophie*, mai-juin 1929, p. 307.

²³⁹ *Revue Philosophique*, mars-avril 1928, p. 299,

juger par le témoignage unanime des moralistes et des prédicateurs, qu'elles en aient sérieusement retenu l'enseignement. « À mesure que le sentiment se purifie et s'élève, il s'éloigne de la foule », disait Emerson²⁴⁰, qui ne laissait pas de mettre au premier rang de la foule les propriétaires, trop bien pensants, de la *Cinquième Avenue*. Il faut alors choisir d'incriminer ou le sentiment ou la foule.

Mais, à supposer que nous ayons, comme le Dieu de Mæterlinck, pitié du cœur des hommes — et un peu aussi honte de leurs cerveaux —, ce sera une raison de plus pour nous attacher au problème proprement pédagogique de la diffusion d'une spiritualité véritable. Dès le début de ses *Leçons d'Arithmétique théorique et pratique*, Jules Tannery se référait à la fonction de correspondance univoque, et réciproque par laquelle Georg Cantor éclairait les manières préarithmétiques de compter, déjà mises au jour par l'analyse systématique des idéologues²⁴¹. Et, de même, un ouvrage comme les *Éléments de Physique* de M. Jean Perrin fait la preuve que l'ordre apporté à nos conceptions de la structure de l'univers par les théories de la relativité se prête à une réorganisation du système de nos connaissances sur des bases assurément inédites, mais susceptibles d'être présentées de plain-pied à l'intelligence. « Malgré que l'exposé des faits et des techniques exige, pour chaque science partielle, d'abondantes bibliothèques dont le seul aspect risque de décourager les chercheurs, il y a eu simplification des doctrines, et l'édifice de notre connaissance, en devenant plus vaste, est devenu plus harmonieux. » (*Préface*, p. 9.) Faire justice de la prétendue loi du nombre comme de la pétition de principe qui est inhérente au primat de la déduction logique, c'est corriger l'action perturbatrice que l'esprit de système avait exercée d'Aristote à Renouvier ; c'est dégager, à la racine de la science positive, ces mêmes normes de désintéressement et de réciprocité que Socrate avait jadis proposées à la réflexion créatrice de la moralité.

Dans cette connexion, qui semble se rétablir ainsi d'elle-même entre la spéculation et la pratique, il nous apparaît que l'art a naturellement un rôle, et qui sera tout autre chose qu'un « épisode » pour reprendre le terme dont M. Déat se sert à notre propos (*art. cité*, p. 299). Nous ne concevrons pas comment il

²⁴⁰ La Souveraineté de l'Éthique, traduit apud Dugard, Pages choisies, p. 45.

²⁴¹ Cf. Les Étapes de la Philosophie mathématique, 1912, § 285, p. 464.

nous serait donné de nous soustraire au déterminisme du passé, d'organiser librement la perspective de notre avenir, si la beauté, avec sa grâce paradoxale d'intuition sans analyse apparente, de jouissance sans préméditation finaliste, ne fournissait le moyen de transporter une variété indéfinie de représentations dans un présent irréel et cependant immédiatement senti. Le doute méthodique traduit, dans l'ordre de la spéculation, cette puissance spontanée de détachement qui est inhérente à l'œuvre d'art.

Il est vrai seulement que cette fonction médiatrice de l'art, par laquelle s'opère le passage du réalisme de la nature à l'idéalisme de la liberté, n'occupe pas, dans la suite du *Progrès de la Conscience*, la place centrale qu'elle avait dans la *Modalité du Jugement* et dans l'*Introduction à la Vie de l'Esprit*. Mais c'est simplement que notre méthode d'exposition nous commandait d'y attendre le moment de l'histoire où la conscience esthétique, dissimulée d'abord dans les systèmes d'optimisme anthropomorphique, se dégage de l'ontologie, où, avec la *Critique du Jugement*, les valeurs de beauté, comme les valeurs de finalité, apparaissent enfin dans le plan d'une perspective humaine.

Et cette histoire, nous avons également à montrer qu'elle comportait un envers. Le synchronisme de l'effervescence romantique avec la révolution critique fait qu'une doctrine austère d'analyse intellectuelle, qui nous ramenait aux bornes de notre condition, a servi de tremplin pour un mouvement d'exaltation à fond de complaisance égocentrique. Cette puissance surnaturelle de création à laquelle Kant refusait de suspendre l'harmonie de l'univers, le génie romantique l'a revendiquée pour soi dans le domaine de l'art, aboutissant à une merveilleuse confusion des effets de style et des coups de la grâce, des voluptés d'ici-bas et des voluptés d'en haut : « Avec le *Génie du Christianisme*, écrit chez Pauline de Beaumont, paraît ce catholicisme du dehors, sentimental et décoratif, que Stendhal n'eût pas été embarrassé pour baptiser le retour de Tartuffe²⁴² ». Et nous nous rappelons encore l'apostrophe de l'abbé Lemire à Barrès, du saint à l'homme de lettres : *Votre ciel n'est qu'un ciel de théâtre*.

²⁴² Thibaudet, *Stendhal*, 1931, p. 42.

À ce *va-et-vient*, caractéristique du XIX^e siècle, entre l'esthétique et la religion se rattache la position du problème, telle qu'elle est impliquée dans une page de M. Marcel que nous devons reproduire ici : « Ce qui me paraît infiniment grave, c'est de constater qu'à l'heure actuelle la tradition philosophique centrale qu'incarnèrent un Ravaisson, un Lachelier, un Boutroux — héritiers authentiques, ceux-là, des métaphysiciens les plus purs — a dégénéré au point de tendre à se confondre, tout à fait à la limite, avec un rationalisme infirme et étriqué qu'aucun Bergson, hélas ! n'exorcisera jamais chez nous. Quelles sont les raisons de cet avilissement du sens spéculatif ? je ne les discerne, à vrai dire, qu'en partie ; mais il me paraît certain qu'il tient pour une grande part à l'absence totale de défense que présentent en face d'une science qu'ils assimilent consciencieusement, mais sans y participer de façon active, des esprits dépourvus soit de culture esthétique profonde, soit d'expérience personnelle des choses religieuses. Là, me semble-t-il, est la différence essentielle entre ceux que j'ai nommés et un philosophe comme M. Léon Brunschvicg...²⁴³ »

Le jugement que M. Marcel laisse tomber, du haut de la supériorité qu'il s'attribue complaisamment, doit être à ses yeux sans réplique ; il soulève cependant quelques questions d'intérêt général qu'il est possible d'aborder par la méthode d'analyse. Avant de prétendre que l'on comprend la spiritualité, il nous semble qu'il est nécessaire d'avoir réfléchi, et particulièrement à ce mot de Malebranche, que *nous devons gagner le pain de l'âme par le travail de l'attention*. Une créature, telle que l'homme, naturellement encline à la paresse et à la présomption, n'a chance de se sauver que par la stricte discipline de la science, seule d'accord, dit admirablement M. Flavien, « avec les besoins profonds de toute intelligence en quête de vérité²⁴⁴ ». Par contre, les théologiens et ceux des hommes de lettres qui ont, depuis Chateaubriand, joué au théologien, ne se sont pas aperçus qu'ils tournaient le dos à la religion lorsqu'ils s'arrogeaient le bénéfice d'une hiérarchie soi-disant transcendante, le privilège de la communion sous les deux espèces, avec l'espérance de légitimer le mépris invétéré du clerc à l'égard du laïc :

Qui fait le dégoûté prouve qu'il se croit beau.

²⁴³ Carence de la Spiritualité. *Nouvelle Revue Française*, mars 1929, p. 376.

²⁴⁴ Les Sciences exactes et la Culture générale. *L'Enseignement scientifique*, janvier 1929, p. 98.

Ils calomnient la science qu'ils accusent volontiers d'orgueil ; leur châtement est d'en laisser échapper la vertu, essentielle cependant pour nous aider à franchir enfin le seuil de la spiritualité ; car la science, étant intrinsèquement fondée, fait évanouir cette distinction d'animateur actif et de sujet passif qui apparaît si importante à M. Marcel, où une psychologie plus avisée ne voit que le prétexte de nos vanités et de nos jalousies. En effet, « un enfant instruit en 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 pourrait 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'Arithmétique²⁴⁵. » Autrement dit, la science est charitable, non pas en parole, mais en réalité. « La raison, qui est le principe interne de la science, élève l'âme et unit les âmes. Elle unit parce qu'elle élève²⁴⁶. »

Il se peut que Shakespeare ait emporté dans la tombe le secret d'Hamlet, que s'efforcera en vain de retrouver la foule des admirateurs et des commentateurs. Mais il est certain que le lecteur « moyen » de Boltzmann et d'Einstein est en mesure de saisir, mieux que Newton et que Carnot, l'exacte portée de la gravitation ou de l'entropie. Autant donc il conviendra que la philosophie pousse aussi loin que possible l'analyse des conditions de la science contemporaine, afin d'échapper au piège sans cesse renaissant de l'instinct réaliste, de ne pas laisser la coordination des phénomènes par la mesure et le calcul dégénérer en une sorte de *panmathématisme*²⁴⁷ qui serait, en face du réalisme

²⁴⁵ *Discours de la Méthode*, Part. II. Édit. Gilson, p. 21

²⁴⁶ René Berthelot, Sur quelques philosophies des sciences dans la France contemporaine. *Revue de Métaphysique*, 1930, p. 220.

²⁴⁷ Après avoir écrit ces lignes, j'ai pris connaissance d'un ouvrage fin et substantiel de M. Henri Sée : *Science et Philosophie d'après la doctrine de M. Meyerson*, où je trouve la même expression de *panmathématisme*, employée, sans référence et sans commentaire, pour désigner « la théorie de M. Brunschvicg » (1932, p. 142). J'ai fait part de ma surprise à M. Sée qui a bien voulu, très aimablement, me rassurer sur moi-même en m'informant qu'il avait simplement emprunté cette qualification à M. Meyerson. Mais, si le philosophe, d'un point de vue dogmatique, est tout à fait libre d'appliquer aux doctrines adverses la terminologie la mieux adaptée aux fins de sa propre discussion, il est, dans un exposé de caractère historique et de tendance impartiale, plus avantageux de ne pas attribuer à un auteur un vocabulaire étranger à son œuvre, et qui est aux antipo-

logique, une fausse fenêtre pour la symétrie, autant il importe de rappeler la bienfaisance des « exercices spirituels », cette fois au sens propre du mot, que la pédagogie établit sur la base de cette philosophie. « D'où naîtra, demande M. Flavien, ce besoin d'une concordance entre l'apport subjectif et la donnée irréductible, si ce n'est de recherches qui portent en elles-mêmes leur vérification ?... En se pliant aux plus élémentaires recherches sur les nombres entiers ou sur les figures géométriques du sens commun, l'intelligence peut mesurer l'étendue de son mirage, son impuissance native non seulement à connaître, à posséder spontanément la moindre parcelle de vérité, mais à appréhender correctement son objet, à inventorier le contenu de ses concepts les plus usuels, de ses intuitions les plus simples. Le sort de l'âme entière est lié au résultat de cette première épreuve... Dès le jeune âge, l'habitude de l'objectivité mathématique doit déraciner, chez l'élève, cette tendance au subjectivisme qui en ferait un isolé, le rendrait impropre à l'action et le laisserait désarmé contre lui-même²⁴⁸. »

Tout le débat sur la conversion et la spiritualité reviendra, en définitive, à distinguer deux formes antithétiques de participation : participation, dans la nuit, à l'espérance d'une clarté surnaturelle, qui suppose l'attente d'une résurrection miraculeuse — participation à la lumière elle-même, dont la jouissance immédiate, sans éclipse et sans ombre, s'affirme et s'accroît indéfiniment dans la sécurité de sa possession, tandis que l'autre aura tout à redouter du sentiment qu'elle viendrait à prendre de ses conditions d'existence. « L'humilité d'un seul, disait Pascal, fait l'orgueil de plusieurs. » Et peut-être l'auteur de cette très belle pièce de théâtre qu'est *Un Homme de Dieu* serait-il, finalement, d'accord avec nous pour refuser d'admettre, aussi bien que l'humilité, *attitude professionnelle*, la sainteté, *valeur déclarée*, pour souligner ainsi un nouveau et essentiel trait de parenté entre la littérature et la théologie par opposition à la science et à la philosophie ? « En La Bruyère, le dernier venu de l'âge classique, note M. Charles du Bos, les qualités à la fois les plus souterrai-

des, manifestation, de sa pensée. Pour le rationalisme moderne, qui est affranchi du préjugé réaliste par le progrès de la réflexion sur les sciences, il est clair que la mathématique est l'instrument de l'intelligence véritable de la nature, nullement cette nature elle-même, appréhendée dans son « essence » et conçue comme « chose en soi ».

²⁴⁸ Flavien, art. cité, *L'Enseignement scientifique*, fév. 1925, pp. 142-143.

nes et les plus consubstantielles de cet âge sont arrivées à la conscience... Mais... la conscience même — surajoutée à ces qualités — les mue en quelque chose de très différent, parfois de tout contraire²⁴⁹. » Et la remarque est d'une grande étendue. De même que la vie, qui est de sa nature aspiration à la durée, se détruit pourtant de cela seul qu'elle continue à durer, de même les valeurs qui sont, je ne dis pas fausses, mais transitoires, qui n'appartiennent pas entièrement à l'ordre spirituel, se reconnaissent à ce fait qu'elles se déprécient en s'avancant vers une conscience pleine de soi.

De là il me devient difficile de concéder à M. Marcel qu'en travaillant pour épargner au spiritualisme la disgrâce mortelle de tourner contre lui-même sa propre conscience, on risque d'aller à rebours du courant représenté par les maîtres qu'il évoque, Félix Ravaisson, Jules Lachelier, Émile Boutroux, comme s'il lui avait suffi de prononcer les syllabes de leur nom pour me couvrir de confusion. Je ne sais quelle confiance M. Marcel a pu placer dans la simplicité magique de ce procédé ; mais je m'avouerai tout à fait réfractaire au charme présumé de l'« exorcisme », et je vais lui dire pourquoi, aussi clairement que je pourrai.

À qui, mieux qu'à Ravaisson, me référer pour la thèse que je soutiens contre M. Marcel ? Je n'aurai qu'à citer le jugement d'Émile Boutroux : « l'effort de Ravaisson tend à dissoudre les vains systèmes qu'un attachement persistant aux sens et à la matière nous induit à intercaler entre le matérialisme et le spiritualisme²⁵⁰ ». Et, précisément, l'originalité de Ravaisson a été de mettre en face de l'inconscient, non pas la conscience, prise « en gros » dans l'extension de son concept, mais la conscience réfléchie. Et, que M. Marcel le remarque, Ravaisson ne s'est pas contenté de chercher dans la réflexion sur soi le moyen d'atteindre l'être²⁵¹ ; on doit ajouter que le caractère spécifiquement rationnel et universel de cette réflexion n'a jamais mieux éclaté que dans la page classique du *Rapport* : « Si le fou est étranger à lui-même (*alienus a se*), en dehors de lui-même,

²⁴⁹ *Extraits d'un Journal (1908-1928)*, du vendredi 21 novembre 1913, p. 34.

²⁵⁰ *Revue de Métaphysique*, novembre 1900, p. 705, et *Nouvelles Études d'Histoire de la Philosophie*, 1927, p. 204.

²⁵¹ Cf. Delbos, *La Philosophie française*, p. 363.

hors de son propre centre, n'est-ce pas parce qu'il est en dehors de ce qui est en quelque sorte le centre commun de tous ? ²⁵². »

Par cette manière large d'entendre l'*aliénation* en l'appliquant à toute pensée qui se distrait de soi pour s'abandonner à l'impulsion mystérieuse de sa spontanéité, Ravaisson est sur la ligne qui va de Maine de Biran à Pierre Janet, dans la direction du mouvement convergent qui a tant éclairé les problèmes de la psychologie contemporaine : « Des individus adultes et vivant à notre époque, dans notre milieu, présentent, dans certaines circonstances, une forme de pensée et de croyance identique à celle des petits enfants et à celle des sauvages ²⁵³ ». Et si c'est charité de prendre au tragique ce qu'ils deviennent, il n'y a pas de raison pour prendre au sérieux ce qu'ils racontent, témoin le diagnostic concordant de M. Jean Piaget : « Il existe des adultes restés égocentriques dans leur manière de penser. Ce sont des êtres qui interposent entre eux et le réel un monde imaginaire ou mystique et qui ramènent tout à ce point de vue individuel. Inadaptés à la vie courante, ils semblent plongés dans une vie intérieure d'autant plus intense. Sont-ils pour cela plus conscients d'eux-mêmes. ? L'égocentrisme mène-t-il à une introspection plus juste ? Il n'est pas difficile de voir, au contraire, qu'il est une certaine manière de vivre en soi-même qui développe la richesse des sensations inexprimables, des images et des schémas personnels en appauvrissant, au contraire, l'analyse et la conscience de soi ²⁵⁴. »

La puérité de ces étranges adultes se mesure à l'obstination de leur dogmatisme. « L'expérience elle-même ne détrompe pas des esprits ainsi orientés. Les choses ont tort ; jamais eux ²⁵⁵. » Et plus ils seront embarrassés pour donner des raisons, plus ils continueront à se donner raison. L'insolence du *Credo quia absurdum* prévient l'aveu loyal d'un *Credebam quia absurdus*. Et, dans cette lutte avec eux-mêmes, pour se défendre contre leur propre conscience, on les verra se retrancher derrière leur répulsion à l'égard des disciplines qui ne permettent pas de ruser avec les mots et les valeurs de *vrai* ou de *faux*. Sans la « fine logique » qui est le propre de la culture mathématique,

²⁵² 2^e édit., 1885, p. 211.

²⁵³ De l'Angoisse à l'Extase, I, 1926, p. 240.

²⁵⁴ Le Jugement et le Raisonnement chez l'enfant, 1924, p. 277.

²⁵⁵ Piaget, *loc. cit.*, p. 268.

n'arrivera-t-il pas, demandait Poincaré en pleine crise du romantisme, que la ligne de partage tende à s'effacer entre le sublime et le ridicule ²⁵⁶, comme si du *Génie du Christianisme* on avait le droit de conclure au génie de chaque chrétien ? Et il est piquant de rappeler que, quelques années plus tard, Poincaré devait avoir pour confrère, à l'Académie des Sciences, Doublet, l'auteur de cette *Séméiologie générale*, publiée en 1817, où M. le Dr Rist a pu relever une attaque mémorable « contre la pratique frivole qui nous est venue de la lecture des médecins anglais du siècle, dans les observations desquels on lit sans cesse : *Le pouls donnait tant de pulsations par minute*. Si le calcul arithmétique se glisse jamais à ce point dans la médecine clinique ; c'en est fait de la science. On finira par voir un jour les médecins supputer, une balance à la main, la quantité de selles, d'urines, de crachats, etc., rendus dans telle ou telle autre maladie. Loin de nous ces méthodes minutieuses, ces froids procédés ; ils étoufferaient tout le mérite du tact médical ; ils en éteindraient le génie et en détruiraient les beaux résultats ²⁵⁷. »

Le recours au génie, et délibérément, cette fois, pour couvrir la folie, nous l'avons entendu à nouveau dans les premiers temps de la *Revue de Métaphysique*. M. Jean Weber y avait fait paraître une *Étude réaliste de l'acte et ses conséquences morales*, où il rappelait « ce que les anciens pensaient du poète : impuissant devant le dieu qui le possède et rebelle parfois à ses ordres, c'est malgré soi qu'il est sublime, et ce don sublime, il n'en est pas maître... La spontanéité est libre, plus libre même que nous voudrions, libre malgré nous ; mais elle est folle, comme le génie ²⁵⁸ ». L'infatigable polémique de Fouillée trouvait là une occasion nouvelle de dénoncer les « abus de l'inconnaissable en morale » liés aux « philosophies de la contingence ²⁵⁹ ». Mais on peut se fier à M. Bergson pour remettre lui-même les choses au point. « Par intuition, je n'entends pas (écrivait-il dans sa *Préface* pour *l'Esquisse*, par M. Lubac, *d'un Système de Psychologie rationnelle*, 1904, p. VII) une contemplation passive de l'esprit par lui-même, un rêve d'où il sort en donnant ses visions pour des choses vues. » Et, s'il y a une philosophie

²⁵⁶ Cf. *Les Étapes de la Philosophie mathématique*, 1912, § 215, p. 367.

²⁵⁷ Apud *Correspondance de l'Union pour la Vérité*, 15 avril 1914, p. 480.

²⁵⁸ 1894, p. 541.

²⁵⁹ *Le Mouvement idéaliste et la Réaction contre la Science positive*, 1896, pp. 267 et suiv.

qui ait résisté avec le plus d'énergie à la séduction d'une quiétude passive, qui nous somme d'appliquer jusqu'au bout le précepte pascalien de « nous raidir contre », n'est-ce pas le bergsonisme ?

N'est-ce pas également de Jules Lachelier, réagissant contre le pseudo-criticisme de Renouvier, que nous avons appris à ne pas nous satisfaire d'une phénoménologie psychologique de notre conscience, à ne pas nous imaginer que nous aurons échappé au piège du « morcellement » parce que nous aurons remplacé les mots de *substance* ou de *force* par celui de *personnalité* ? « Les dogmatiques (enseignait Lachelier à l'École normale) font de Dieu une sorte d'individu, situé quelque part dans l'espace.²⁶⁰ » Quarante ans plus tard, la définition du *Panthéisme* dans le *Vocabulaire* de M. Lalande lui donnera occasion de revenir sur le problème. Et, malgré son horreur personnelle pour le spinozisme qu'il interprétait, d'ailleurs, à la manière des éclectiques, comme un réalisme de la substance et des attributs, il n'hésite pas à délimiter les domaines réciproques de la philosophie et de la foi. « Je ne crois pas qu'il puisse être question de panthéisme s'il n'existe qu'une somme d'êtres physiques, ou même qu'un être purement matériel. Le panthéisme, ce me semble, suppose d'abord l'unité de l'être, et ensuite que cet être est au fond spirituel, raison, liberté même, quoique d'abord sans conscience, mais destiné à s'apparaître à la fin à lui-même sous la forme de la pensée. Je crois qu'il n'y a pas d'autre être que celui-là pour la pure philosophie, et qu'elle est essentiellement panthéiste. Mais on peut croire à un *au-delà* du monde spirituel aussi, mais sans mélange de matière, sans devenir, transréel et inconnaissable pour nous dans nos conditions actuelles d'existence. Si l'on réserve pour cet *au-delà* le nom de Dieu, on se contentera d'appeler *monde*, l'être spirituel universel ; et, distinguant ainsi le monde et Dieu, on ne sera pas panthéiste. »

Spinoza sera justifié, comme Pascal est justifié. Le premier devoir consiste dans un respect strict pour le discernement des valeurs. Seulement, après avoir distingué les plans, il reste à en déterminer la hiérarchie. Le primat de la transcendance surnatu-

²⁶⁰ *Cours de Logique*, leç. XVIII, cité *apud* Séailles, *La Philosophie de Lachelier*, 1920, p. 138, note 2.

relle n'est-il pas une illusion d'optique humaine, un mirage de vision renversée ? C'est ici que, poussant plus profondément l'analyse, intervient le troisième des philosophes auquel notre contradicteur nous renvoie. Au cours de son étude sur le mysticisme de Jacob Böhme, Émile Boutroux, sans autre intention que d'élucider pour lui-même le fond de sa pensée, écrit ces lignes dont chaque terme est à méditer : « C'est peut-être une suite de la constitution de l'esprit humain d'attribuer d'abord à une révélation surnaturelle et de considérer comme venant du dehors dans son esprit les idées nouvelles qui surgissent en lui et qui lui imposent par leur lumière et par leur beauté. Les essences platoniciennes, le $\nu\omicron\mu\varsigma$ d'Aristote, l'idéal chrétien, les principes suprêmes de la connaissance et de l'action ont été reçus pour des êtres et des choses en soi avant d'être expliqués par les lois de l'esprit humain. Le naturel a d'abord été surnaturel ; car le génie ne sait comment il procède, et il s'apparaît à lui-même comme un dieu qui visite la créature ²⁶¹. »

Paroles décisives, et pour M. Marcel certainement comme pour moi, s'il prend sur lui d'y prêter attention. Le progrès de la vie spirituelle, quand elle est entendue, sans équivoque, je dirai volontiers sans *calembour*, dans sa certitude et dans son intimité, ce progrès est irréversible. L'imagination de la transcendance semble être *au delà*, elle est effectivement *en deçà* de l'immanence intellectuelle. L'interversion que le dogmatisme opère entre facteurs dont les racines psychologiques se découvrent d'elles-mêmes, est un défi à la raison. Et c'est ce que Boutroux, vers la fin de sa carrière, met encore en relief avec une inexorable fermeté. « Il est, certes, naturel à l'homme de conclure de la nature à une surnature, du temps à l'éternité, du fini à l'infini, du relatif à l'absolu. Mais, quand on analyse les raisonnements à l'aide desquels nous nous élevons à cet égard, du terme donné au terme conclu, on les trouve illégitimes. Ces raisonnements sont de deux sortes, positifs ou négatifs. » Inutile d'insister sur les raisonnements qui ne sont que négatifs. Quant aux raisonnements positifs, ils consistent, dit Boutroux, « à rechercher les conditions du réel donné et à essayer de montrer que la condition *sine qua non*, c'est l'existence d'un au-delà, incommensurable avec le donné, d'un infini, par exemple, que le donné, tel qu'il est constitué, ne peut réaliser. Si plausibles que paraissent ces raisonnements, ils sont sans valeur effective ; car

²⁶¹ Études d'Histoire de la Philosophie, 4^e édit., 1913, p. 218.

ils ne font qu'étendre à la relation de phénomène à noumène des connexions qui ne sont vérifiées ou vérifiables qu'à propos des relations de phénomène à phénomène. Ces raisonnements sont invinciblement des cercles vicieux ²⁶². »

Les déclarations formelles de ceux-là mêmes que M. Marcel a bien voulu nous proposer pour arbitres interdisent de contester, ils éclairent dans toute sa profondeur, le sens du mouvement philosophique où notre époque est engagée. Nous devons choisir *pour* ou *contre*, et, si nous le pouvons, rester dignes de notre choix. Un penseur dont M. Marcel ²⁶³ a signalé l'œuvre hors de pair, W. E. Hocking, a formulé la *règle d'or* : « La seule justification possible de l'acte d'adoration est l'existence d'un objet d'adoration ²⁶⁴ ». Si nous passons outre, tout critère pour la discrimination des valeurs religieuses disparaîtra : pas plus qu'au *spiritisme* ou au *manichéisme*, on ne fera sa part au *fidéisme*. Et il est puéril que l'on se donne l'air de répudier le mot quand on conserve la chose, quand on accepte que la *crédulité* du sujet mesure la *crédibilité* de l'objet. Kant fait observer que la superstition n'a pas de bornes ; c'est qu'elle se nourrit de la complaisance de l'homme pour lui-même qui, elle aussi, est illimitée. « Confondre *croire* et *savoir*, *apparence* et *certitude*, faire de nos préférences un argument de vérité », c'est, comme l'écrivait récemment M. Lanson, « la maladie dont tant d'esprits contemporains sont atteints ²⁶⁵ ». Plus elle menace d'étendre ses ravages, plus il devient convenable et salutaire de nous rendre compte que *contagion* et *conversion* sont des choses, tout de même, assez différentes.

[Table des matières](#)

²⁶² L'Au delà intérieur, apud *Morale et Religion*, 1925, p. 83.

²⁶³ *Revue Philosophique*, juillet-août 1919, pp. 19 et suiv.

²⁶⁴ Les Principes de la Méthode de la Philosophie religieuse. *Revue de Métaphysique*, 1922, p. 439.

²⁶⁵ Les Essais de Montaigne, 1930, p. 361.

LA QUERELLE DE L'ATHÉISME

SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE

Séance du 24 mars 1928

M. Léon BRUNSCHVICG *présente à la Société les considérations suivantes :*

Le drame de la conscience religieuse depuis trois siècles est défini avec précision par les termes du *Mémorial* du 23 novembre 1654 : entre le Dieu qui est celui d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et le Dieu qui est celui des philosophes et des savants, les essais de synthèse, les espérances de compromis, demeurent illusoires. Il est donc important de soumettre à l'examen les moments du processus spéculatif qui explique et qui, selon nous, commande la nécessité de l'alternative.

I. — Pour le sens commun, les choses, à la fois dans leurs éléments et dans leur ensemble, sont telles qu'elles paraissent s'offrir à la perception. Dès lors, il ne s'agira que de savoir si la matière, donnée en soi, existe par soi ; c'est-à-dire que, pour croire que l'on échappe au matérialisme, il suffira de transcender la puissance de l'*homo faber* dans l'imagination analogique d'un *Deus fabricator cœli et terræ*. « Les athées n'ont jamais répondu à cette difficulté qu'une horloge prouve un horloger. »

II. — Dans la tradition de la métaphysique, l'animisme était mêlé à l'artificialisme. Non seulement les hommes, les animaux, les végétaux sont des réalités vivantes, mais les rochers et les métaux, le soleil et les étoiles. L'affirmation de la transcendance revient alors à supposer que la hiérarchie des êtres qui, suivant

le dynamisme vital, s'étend du monde sublunaire au monde supralunaire, se prolonge, au delà du ciel lui-même et par son intermédiaire, jusqu'à une région peuplée de réalités invisibles et surnaturelles. Et, comme la fonction génératrice est la plus caractéristique de l'être vivant, il arrive que la réplique de l'imagination analogique au naturalisme s'exerce sur le modèle du *pater familias*. Bossuet demande : « Pourquoi Dieu n'aurait-il pas de fils ? Pourquoi la nature bienheureuse manquerait-elle de cette parfaite fécondité qu'elle donne à ses créatures ? » Dans ce sens littéral, la *cosmogonie* se double de *théogonie*.

III. — Le développement de la méthode rationnelle ne ruine-t-il pas le postulat dogmatique auquel se réfèrent à la fois les thèses *naturalistes* et les antithèses *supernaturalistes* ? Il est clair que la matière, supposée en soi, se résout nécessairement en éléments multiples dont chacun, en vertu de l'extériorité qui lui est essentielle, exclut l'existence de tout autre élément : le réalisme épuise donc ses ressources dans la définition d'un point unique, d'un atome absolu. De même, pour un dynamisme vital qui se borne à exprimer l'appréhension immédiate du réel, l'individu est un « système unique et clos » dont les différentes fonctions procèdent selon la loi d'inhérence qui fait rapporter les prédicats au sujet dans une métaphysique réglée sur l'usage de nos grammaires. La réalité de la nature solidaire à travers l'immensité de l'espace et du temps échappe donc inévitablement au réalisme du sens commun. En revanche, si l'univers, inorganique ou organique, existe en tant que tel, c'est grâce à l'activité une et indivisible d'une pensée qui, par la combinaison du calcul, et de l'expérience, a su coordonner à l'infini les mouvements des choses et les événements de la vie. La science accomplit la nature ; et, par là même, elle donne à l'homme conscience d'une aptitude à la vérité universelle où il nous paraît bien difficile de ne pas apercevoir la vocation de l'esprit.

IV. — Le fait décisif de l'histoire, ce serait donc, à nos yeux, le déplacement dans l'axe de la vie religieuse au XVII^e siècle, lorsque la physique mathématique, susceptible d'une vérification sans cesse plus scrupuleuse et plus heureuse, a remplacé une physique métaphysique qui était un tissu de dissertations abstraites et chimériques autour des croyances primitives. L'intelligence du spirituel à laquelle la discipline probe et stricte de l'analyse élève la philosophie, ne permet plus, désormais, l'imagination du surnaturel qui soutenait les dogmes formulés à

partir d'un réalisme de la matière ou de la vie. L'hypothèse d'une transcendance spirituelle est manifestement contradictoire dans les termes ; le Dieu des êtres raisonnables ne saurait être, quelque part au delà de l'espace terrestre ou visible, quelque chose qui se représente par analogie avec l'artisan humain ou le père de famille. Étranger à toute forme d'extériorité, c'est dans la conscience seulement qu'il se découvre comme la racine des valeurs que toutes les consciences reconnaissent également. À ce principe de communion les propositions successivement mises au jour et démontrées par les générations doivent leur caractère intrinsèque de vérités objectives et éternelles, de même qu'il fonde en chacun de nous cette *caritas humani generis*, sans qui rien ne s'expliquerait des sentiments et des actes par lesquels l'individu s'arrache à l'égoïsme de la nature. Ce Dieu, il faudra donc l'appeler le Verbe, à la condition que nous sachions entendre par là le *Verbum ratio* (λόγος ἡνδιάθετος) dont le *Verbum oratio* (λόγος προφορικῆς) est la négation bien plutôt que le complément, avec tout ce qui, par l'extériorité du langage à la pensée, s'est introduit dans les cultes populaires : mythes de révélations locales et de métamorphoses miraculeuses, symboles de finalité anthropomorphique.

V. — Pour situer enfin dans sa perspective authentique l'opposition de structure que nous apercevons entre le dogmatisme et le spiritualisme, il n'est pas sans intérêt, à nos yeux, de rappeler que Platon l'avait soulignée déjà dans le passage central de la *République* où l'*Idée du Bien* est dégagée de tout contact avec l'hypostase ontologique. Et Platon a également compris de quel scandale pratique pour la conscience collective devait s'accompagner ce qui est paradoxe spéculatif pour le sens commun. L'*Euthyphron* a confronté, dans leur antagonisme permanent, le théologien orthodoxe qui dès le début a pris le parti de s'attacher aux religions telles qu'elles sont suivant l'*ordre* d'une tradition sociale, et le pur philosophe qui travaille à la religion telle qu'elle doit être suivant le *progress* d'une réflexion libre. Mais, s'il n'y a pas plus profonde disgrâce que de se condamner à chercher l'esprit là où il ne peut pas être, à croire comme vrai ce qui ne comporte aucune vérification positive ; la question demeure posée aux sages de savoir s'il ne vaut pas la peine d'encourir, de la part du vulgaire, le soupçon d'athéisme pour qu'ils gardent, jusqu'au bout, la fidélité au Dieu qui n'existe qu'en esprit et qu'en vérité.

DISCUSSION

M. XAVIER LÉON. — Au moment où ont paru les deux volumes sur le problème de l'a conscience qui couronnent l'édifice de la philosophie de notre ami Brunschvicg et font tant d'honneur, non seulement à lui-même, mais à notre pays, je l'ai prévenu qu'il aurait des comptes à rendre à la *Société française de Philosophie*. Avec sa bonhomie ordinaire, il ne s'est pas dérobé à mon appel.

Mais, pour faire l'objet, d'une discussion, il fallait, dans cet ouvrage si riche, si dense, qui poursuit toute l'histoire de la pensée humaine, choisir le centre de perspective ; c'est la conception de Dieu que Brunschvicg a choisie. Il nous a dit pourquoi, dans sa communication : sous l'alternative du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et du Dieu des Savants et des Philosophes, c'est, au fond, de tout le débat entre le dogmatisme et le spiritualisme qu'il s'agit.

Brunschvicg avait déjà soulevé cette question capitale dans un article consacré au commentaire de Gilson sur le *Discours de la Méthode*²⁶⁶. J'avais offert à Gilson d'y répondre, mais Gilson ne croit, pas beaucoup à la vertu des discussions. Je le remercie d'autant plus d'avoir bien voulu venir à cette séance prendre, contre Brunschvicg, la défense du Dieu de ses aïeux.

Avant de donner la parole à Gilson, je vous ferai connaître une lettre que j'ai reçue de notre cher ami MAURICE BLONDEL. Vous savez la terrible infirmité dont il est atteint : sa vue est compromise. Il n'a pas hésité, cependant, sur ma demande, à écrire, pour notre *Société de Philosophie*, les pages que voici :

²⁶⁶ Mathématique et Métaphysique chez Descartes, *Revue de Métaphysique*, Juillet-septembre, 1927, p. 277.

Aix, 22 mars 1928.

Mon Cher Collègue,

Dans le programme dont je reçois communication au dernier moment, vous mettez en vive lumière ce que vous nommez justement et énergiquement « le drame de la conscience religieuse depuis trois siècles », et vous dénoncez avec force comme « illusoires les essais de synthèse, les espérances de compromis entre le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et le Dieu des Savants et des Philosophes ». Autant que personne, je crois être en défiance contre les solutions paresseuses ou les accommodements bâtards, et ici comme ailleurs, plus qu'ailleurs même, les expédients d'un simple concordisme seraient plus dangereux, indignes des esprits probes et perspicaces. Mais je ne pense point, cependant, qu'il faille opter entre les termes de l'alternative que vous posez : très brièvement, en quelques mots improvisés, je voudrais indiquer par quelle méthode et dans quel esprit je demeure convaincu que le Dieu des Philosophes peut et doit rejoindre le Dieu de la Tradition. Il est bon, ce semble, que, sur un si grave sujet, la *Société française de Philosophie* entende plusieurs cloches qui, pour n'être pas d'abord à l'unisson, réussiront peut-être à former finalement une plus riche harmonie.

I. — Question de méthode d'abord. Lorsqu'on pose le problème de Dieu en fonction de la connaissance abstraite et en termes proprement notionnels qui bornent l'examen à ce que vous appelez « l'analyse du processus spéculatif », il semble inévitable que la réflexion critique, partie des données déjà élaborées plus ou moins artificiellement, aboutissent à dissocier nos synthèses de concepts forcément inadéquats ; dès lors ce qui reparaît au terme de cette analyse critique, c'est le caractère abstrait, factice même, des éléments notionnels au des représentations figuratives qui avaient été pris pour matériels.

Mais il y a une question préalable qu'il me semble non seulement légitime, mais nécessaire de poser : c'est la question de savoir si l'idée et les problèmes mêmes de Dieu ne commencent qu'avec cet usage de notre pensée abstraite ou constructive. Nous avons à nous demander si cette notion de Dieu, loin de résulter d'une réflexion plus ou moins tardive sur ce qui a été élaboré en sensations, notions et croyances, ne procède pas d'un dynamisme antérieur à nos connaissances distinctes et réfléchies pour les rendre possibles elles-mêmes. Or on peut et on doit, je crois, établir que, comme la religion, la philosophie part d'une origine antérieure à cette phase conceptuelle de la vie mentale, phase médiane, qui, n'étant ni initiale ni finale, ne saurait donc être acceptée et conservée comme l'unique et décisive perspective de notre science critique. Pour rester dans la vérité originale de son rôle vivifiant, la réflexion doit, par l'étude de ses propres genèses, se critiquer elle-même ; et, au lieu d'utiliser ses procédés et ses produits, dérivés et souvent tardifs et hybrides, contre les formes antérieures de la connaissance spontanée ou de la croyance concrète, elle a, si l'on peut dire, à prendre l'offensive critique contre elle-même, puisque, sans certaines données primitives et sans certaines affirmations foncières, notre pensée réfléchie ne saurait ni susciter ni expliquer son œuvre propre de science analytique, de synthèse philosophique et de purification spirituelle.

Si c'en était le lieu, j'aimerais à montrer combien sont déjà artificiels les points de départ sur lesquels s'appuient les thèses idéalistes et les déductions relativistes : la moindre sensation humainement perçue, la moindre perception distinctement connue, la moindre connaissance scientifiquement ou métaphysiquement élaborée, impliquent une affirmation fondamentale qui dépasse d'emblée tout l'ordre empirique, tout l'ordre conceptuel de nos représentations. Tout acte de conscience véritable, toute pensée digne de ce nom, si élémentaire qu'on l'imagine, pose invinciblement une transcendance de l'esprit à l'égard de l'ordre immanent des choses apparemment données et subies. Donc, avant toute réflexion critique et pour permettre cette réflexion même, il y a en nous l'assertion vécue d'une réalité ultérieure ou supérieure à tout fait, à toute pensée qui se limiterait à elle-même. Connaître c'est toujours contenir, comprendre, dominer, dépasser le monde et la pensée déjà réalisée, pour se suspendre à ce qui n'est pas du monde, à ce qui n'est pas seulement de notre connaissance.

Or, si non seulement il en est ainsi, mais si même il est inconcevable pour celui qui réfléchit à fond qu'il en soit autrement, puisque toute réflexion serait impossible dans l'hypothèse où nous serions tout entiers immergés dans les choses, il en résulte que l'athéisme est une thèse verbale, une interprétation ou, mieux, une fiction notionnelle, mais non une position réelle ni une attitude naturelle : on peut dire qu'il y a ou des anti-théistes ou des idolâtres, à défaut de croyants du vrai Dieu, il n'y a pas d'athées : car, pour nier Dieu, on est forcé de passer d'abord par l'affirmation au moins implicite, mais inéluctable, d'un « super-immanent ».

II. — Dès lors, pour aborder et discuter le problème de fond, il s'agit, non pas de confiner le débat dans le domaine empirique, scientifique, notionnel ou critique, ni de donner gain de cause aux objections toujours faciles ou même salutaires qui ont traditionnellement assailli nos idées inadéquates de Dieu, mais, au contraire, il s'agit de nous servir de ces critiques mêmes afin de purifier nos croyances spontanées, nos représentations insuffisamment élaborées, en les amenant à un degré toujours plus élevé de précision et de cohérence, de clarté et de richesse.

Sans aucun doute, ainsi que vous le faites justement remarquer, la cosmogonie, la théogonie qu'inventent des esprits un peu enfantins, engendrent des images très déficientes, des analogies qu'il ne faut pas prendre à la lettre. Mais n'est-ce pas un procédé traditionnel, un beau et utile jeu, de dénoncer ces métaphores, comme celle de l'horloger, voire même les comparaisons empruntées à l'ordre vital ou spirituel, comme l'image de la paternité et de la personnalité divines qui, sans être fausses, sont elles-mêmes si loin d'exprimer l'abîme de la Trinité ? Mais ce n'est pas en fabriquant de telles représentations par une sorte de raisonnement qu'on est arrivé au sentiment et à l'affirmation d'un Dieu ; c'est, au contraire, l'aspiration profonde, le sens inéluctable du divin qui ont suscité et permis de fabriquer ces images imparfaites ; et l'esprit, qui en a besoin pour s'exprimer, en est si peu dupe qu'il ne peut jamais s'en satisfaire et qu'il exerce toujours plus ou moins cette méthode de négation qui, selon le pseudo-Denys, va le plus loin lorsqu'il s'agit d'affirmer ce Dieu dont il est dit que notre connaissance ne commence que là où nous savons que nous ne la connaissons réellement pas.

Mais, par ce vif sentiment du Divin Mystère, le philosophe le plus philosophe n'est-il pas justement préparé à accepter, à réaliser dans sa pensée et dans sa vie l'idée et la présence de cet inviolable secret d'un *Deus absconditus*, d'un Dieu qui ne saurait être pénétré que s'il se révèle quelque peu lui-même, que s'il se communique, que si, par charité, il conclut alliance et union avec nous afin d'élever jusqu'à sa béatitude et à son intimité d'autres êtres ? Loin donc de découvrir dans la pensée d'une vivante et transcendante Vérité, qui se possède et qui se donne, une doctrine incompatible avec les exigences de la critique, le philosophe peut réconcilier le Dieu d'Abraham et de l'Évangile avec les plus hautes exigences de spéculation rationnelle : le drame de la conscience moderne ne naît donc, ce semble, que d'un abus des valeurs représentatives, que d'une inflation de la pensée abstraite qui prend les faits pour la réalité même, les sciences positives pour du concret, le processus critique et spéculatif de la connaissance notionnelle pour la vie totale, et supérieure de l'esprit. Si la critique a eu raison de nous mettre en garde contre le dogmatisme illusoire des sens et de l'entendement, elle aurait tort de s'adjuger à elle-même toute la place où elle a fait le vide métaphysique, au détriment de la double vie spontanée et contemplative d'une pensée qui vient de plus profond et va plus haut que notre idéalisme relativiste. Le Dieu qui est incompatible avec celui des simples et des habiles, pour reprendre le langage de Pascal, c'est seulement celui que proposerait une Pensée qui a coupé ses racines naturelles et méconnu ses cimes spirituelles, pour ériger en transcendant sa propre activité immanente, comme si cette phase intermédiaire était déjà l'acte pur et suprême en révélant la véritable vocation de l'esprit. Par d'autres voies, il me semble donc que rien ne nous empêche de relier légitimement l'exotérisme des humbles à l'ésotérisme des âmes les plus intellectuelles, ni de trouver une religion positive qui, elle aussi, elle surtout, accepte et pratique, au sens plein et traditionnel de ces mots, une adoration en esprit et en vérité.

Maurice BLONDEL.

M. E. GILSON. — Dans son *Mémorial* du 23 novembre 1654, Pascal aurait défini avec précision le drame qui, depuis trois siècles, oppose dans la conscience religieuse le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob à celui des philosophes et des savants. Il faudrait donc savoir d'abord le sens précis de cette antithèse. En lisant la communication de M. Brunschvicg, on éprouve l'impression que le Dieu d'Abraham y est confondu avec le Dieu du sens commun, fabricant imaginaire du monde et, en somme, avec un Dieu infraphilosophique. Peut-être n'est-il pas superflu de signaler que le Dieu d'Abraham dont parle le *Mémorial* est le Dieu des mystiques, donc un Dieu supraphilosophique. C'est le Dieu éprouvé et touché, par delà le Dieu conclu : « Certitude, Sentiment, Joie, Paix ». Nous sommes donc conduits par Pascal devant une antithèse tout autre que celle de l'imagination et de

la raison ; il s'agit du passage de la raison à la charité, qui est « d'un autre ordre » et supérieure. À moins donc de nous ériger en juges d'une expérience que nous n'avons pas éprouvée, il me semble préférable de ne pas impliquer Pascal dans cette querelle ; en tout cas, si le fabricant du ciel et de la terre correspond à l'un des termes de son antithèse on peut être sûr que ce n'est pas au Dieu d'Abraham, mais à l'auteur du *Monde* de Descartes, le Dieu des Philosophes et des Savants.

I . — Il s'en faut toutefois de beaucoup que M. Brunschvicg place son adversaire à une telle hauteur. Ce qu'il critique, ce n'est pas le Dieu du mystique ni même le Dieu du métaphysicien, c'est le Dieu du sens commun, l'auteur de la nature et en un mot, le Dieu de Voltaire. Convaincre Voltaire d'athéisme n'est peut-être pas une grande victoire sur la pensée chrétienne ; mais, surtout, la comparaison de Dieu avec un horloger me semble une imagination populaire dont il n'y a pas lieu de discuter entre philosophes. L'horloger fabrique une horloge ; Dieu crée l'univers, c'est-à-dire que l'un agence en ingénieux artisan des matériaux qu'il trouve, l'autre confère à son œuvre l'être même. Éliminer le Dieu de Voltaire, ce, n'est pas éliminer le Dieu chrétien.

II. — On ne l'élimine pas davantage en critiquant la tradition de la métaphysique classique comme le fait ensuite, M. Brunschvicg. Il est inexact que, dans cette métaphysique, l'affirmation de la transcendance revienne à supposer que la hiérarchie des êtres sublunaires s'étende au monde supralunaire, et se prolonge enfin, au delà du ciel lui-même, jusqu'à une région peuplée de réalités surnaturelles. Ce qui est vrai, c'est que le donné à expliquer par Dieu prenait cette forme dans la pensée d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin, par exemple. Mais il ne faudrait d'abord pas supposer que le thomisme authentique prolonge spatialement la nature par le surnaturel et place Dieu dans une « région » quelconque. Et il faut surtout se rendre compte que la preuve cosmologique de l'existence de Dieu n'est aucunement liée à la structure de l'univers physique du XIII^e siècle, pas plus qu'à celle de l'univers du XX^e. Supprimons les sphères célestes, les Intelligences motrices, le premier mobile et l'Empyrée, il reste encore le mouvement, qui est l'objet même de la preuve. La question est de savoir si un univers du devenir, tel que le nôtre, contient en soi la raison suffisante de son être et de ses opérations. Pourquoi, demande Leibniz, y a-t-il quelque chose plutôt

que rien ? Voilà le problème posé et résolu par la métaphysique traditionnelle. Avant de la vaincre, il faut la rencontrer ; M. Brunschvicg ne s'est battu que contre son ombre.

III. — Il est vrai qu'ici comme ailleurs la critique prépare simplement la place pour une autre doctrine. Si M. Brunschvicg est peu sensible au problème de la cause de l'être en tant qu'être, c'est qu'à son avis la recherche de la condition n'a pas lieu d'exister, le donné contenant sa raison suffisante par définition. L'Univers existe en tant que tel grâce à la coordination, par la pensée, des mouvements des choses et des événements de la vie. L'esprit est donc immanent à la nature, comme la nature l'est à l'esprit ; ainsi dépassant l'antithèse artificielle du *naturalisme* et du *supranaturalisme*, nous atteindrions au point où la recherche d'une condition extérieure au conditionné perdrait toute signification.

Pour admettre qu'il en soit ainsi, c'est le point de vue même de M. Brunschvicg sur l'univers qu'il faut adopter. Or, selon nous, il n'est pas possible qu'on l'adopte. Que l'univers en tant que tel n'existe que grâce à l'activité de la pensée, on peut l'entendre en deux sens, dont l'un est arbitraire, tandis que l'autre rend impossible la philosophie même qui le postule.

Veut-on dire que la pensée confère l'être à l'univers qu'elle pense et qu'elle engendre l'existence même de la nature ? C'est un postulat gratuit, et même pas un postulat, car on ne postule qu'un fait, et l'activité créatrice d'une pensée immanente au monde n'en est pas un. C'est une pure hypothèse. On se demande souvent si c'est là ce que M. Brunschvicg veut dire. Y a-t-il pour lui, hors de la pensée, un réel existant à part, quoique non représentable à part ; ou n'y a-t-il qu'une pensée, qui cause l'être de ce qu'elle pense en le concevant ? Si, comme il le semblerait parfois, cette deuxième interprétation de la doctrine est celle à laquelle nous devrions nous arrêter, l'idéalisme de M. Brunschvicg manque d'une explication de l'irrationnel, du sensible et, en général, de cette genèse idéale de la matière dont la philosophie de M. H. Bergson a senti la nécessité. S'il n'y a que l'esprit, d'où viennent les obstacles auxquels il se heurte ? Et s'il est limité dans son action, trouve-t-il dans la contingence dont ses progrès mêmes sont l'indice la raison suffisante de sa complète intelligibilité ?

Il ne semble cependant pas que M. Brunschvicg aille toujours aussi loin. Bien qu'elle condamne tout dualisme dans les philosophies qu'elle critique, sa pensée s'exprime elle-même assez souvent comme s'il y avait un au-delà ou un en-dehors que l'esprit doit organiser. Les termes mêmes de sa communication le suggèrent. Si l'activité de la pensée « coordonne à l'infini les mouvements des choses et les événements de la vie », c'est donc qu'il y a des choses et de la vie à part de la pensée qui les coordonne. S'il est vrai que « la science accomplit la nature », c'est donc qu'il y a une nature à part de la science qui l'accomplit. Comment, d'ailleurs, s'il n'en était pas ainsi, la pensée aurait-elle à parcourir les « étapes » que M. Brunschvicg lui-même s'est attaché à décrire ? Ce qui frappe l'observateur dans l'histoire de la science, c'est le rôle que joue l'*invention*, c'est-à-dire la découverte, la trouvaille du fait inattendu que la pensée doit prendre en considération et qu'elle n'aurait jamais pu prédire. Qu'il y ait dans la définition du fait lui-même comme tel une part qui revient à l'activité créatrice de l'esprit, nul ne le conteste ; mais que la pensée se heurte à du non déductible *a priori*, auquel elle se plie pour l'assimiler, ce n'est pas seulement la grande leçon de l'experimentalisme de Pascal, c'est ce que Descartes lui-même reconnaissait. Or, s'il y a du donné pour la pensée, la raison suffisante de ce donné ne saurait plus être cherchée dans la pensée. Le réalisme de la matière et de la vie subsiste et, avec le réel, le problème des conditions de son intelligibilité totale. Il redevient raisonnable de chercher, avec la métaphysique traditionnelle, le pourquoi de ce qui ne trouve ni en soi ni dans l'esprit sa complète justification.

IV. — On voit par là ce qu'il y a de contestable dans l'interprétation de l'histoire que M. Brunschvicg nous propose. Il n'y a pas eu déplacement de l'axe de la vie religieuse, au XVII^e siècle, du fait de la substitution d'une physique mathématique à la physique métaphysique, parce que l'axe de la vie religieuse n'a jamais passé par la physique. Du moins faudrait-il être complètement ignorant de ce qu'est le Christianisme pour croire que son essence puisse être liée, de près ou de loin, aux destinées d'une cosmologie quelconque. Ce que le cartésianisme a ruiné n'avait jamais été que l'expression en partie inadéquate et contingente, comme le serait toute autre expression, d'ailleurs, d'une foi qui, dans son essence, ne relève ni de l'ordre de l'imagination ni même de celui de la raison. Les expressions dont use M. Brunschvicg me semblent donc profondément surprenan-

tes. S'il pense véritablement que le XVII^e siècle ait révélé au Christianisme l'intelligence du spirituel et que des mystiques comme Denys ou saint Jean de la Croix, des métaphysiciens comme saint Augustin, saint Thomas et saint Bonaventure aient confondu la transcendance de Dieu avec un au-delà de l'espace qui serait encore de l'espace tout en étant déjà de l'esprit, on ne peut s'empêcher d'éprouver quelque découragement. L'hypothèse d'une transcendance spirituelle n'est contradictoire pour la raison que lorsque c'est l'imagination qui la réalise ; mais la doctrine philosophique et théologique constante du christianisme est précisément le refus d'accepter comme satisfaisante une telle réalisation. *Deus qui melius scitur nesciendo* : en refusant d'enclorre Dieu dans la sphère de l'imagination et même dans celle de la raison, cette formule classique du thomisme exclut donc *a fortiori* du concept de Dieu l'extériorité spatiale dont on l'accuse de vouloir grever l'esprit.

C'est pourquoi, d'ailleurs, après avoir éprouvé quelque surprise de voir M. Brunschvicg méconnaître si complètement la position de son adversaire, on a le plaisir complémentaire, de le voir revendiquer au nom de la vérité cela même que son adversaire enseigne. « Étranger à toute forme d'extériorité, c'est dans la conscience seulement que Dieu se découvre comme la racine des valeurs que toutes les consciences reconnaissent également. » Saint Augustin n'a pas mieux dit dans le *De Magistro* dont c'est la thèse unique ; mais il y a longtemps qu'il l'a dit, et sans y ajouter cette confusion fâcheuse qui fait ici que l'on croit exclure la notion de transcendance en excluant celle d'extériorité spatiale.

V. — N'acceptant pas les prémisses dont elle se déduit, je ne saurais accepter pour elle-même l'opposition que M. Brunschvicg aperçoit entre le spiritualisme et le dogmatisme. Elle n'existe que pour une conception de l'esprit dont la nécessité ne s'impose aucunement à mes yeux.

La philosophie de M. Brunschvicg implique une réduction de la nature à la science, puis une réduction de la science à l'esprit. Le concept, la loi formulée, c'est encore de la chose, de l'extérieur, du verbe proféré, négation plutôt que complément du verbe intérieur qui est le seul véritable. Il y a dans cette philosophie, et c'est par quoi elle est une vraie philosophie, une volonté d'amener à l'état de pureté absolue la notion d'esprit, en

l'opposant non seulement à ce qui est, mais à ce qu'il fait. Cette double réduction s'impose-t-elle ?

J'ai déjà dit quelles difficultés métaphysiques je trouve à la résorption totale de la nature dans l'esprit en ce qui concerne la nature ; il y en a d'autres en ce qui concerne l'esprit même. On pourrait, me semble-t-il, écrire les enquêtes menées par M. Brunschvicg sur l'histoire de la pensée autrement qu'il ne les a écrites lui-même, et mettre en relief plus qu'il ne l'a fait tout ce qu'a gagné l'esprit à se trouver dans une nature qui se prête à l'intelligibilité, à la beauté et à vivre une vie susceptible de moralité. La grande découverte pythagoricienne, que tout est nombre, n'a rien perdu pour moi de l'effet de surprise admirative qu'elle a produit sur ses inventeurs. L'histoire de l'astronomie, de la physique et de la chimie me semble celle d'un enrichissement constant de la pensée au contact d'une nature qui comble, et bien au delà, son exigence innée d'intelligibilité. La science accomplit la nature, rien de plus vrai, puisque c'est dans la pensée de l'homme, et par elle, que la nature actualise son intelligibilité, sa beauté et sa moralité virtuelles ; mais la nature n'aide-t-elle pas aussi la pensée à s'accomplir, s'il est vrai qu'elle se prête à une suite d'interprétations systématiques, de plus en plus compréhensives, dont l'intelligibilité confère à l'esprit même son contenu ?

Mais peut-être est-il plus difficile encore de poursuivre cette épuration de l'esprit au delà de la science même. Qu'est-ce alors, en effet, que l'esprit ? Une force créatrice qui diffère infiniment peu de ce qu'elle fait, mais qui n'est rien de ce qu'elle fait et qui diffère donc infiniment peu du néant pour la pensée qui cherche à la saisir dans son essence pure. De là l'opposition factice qui s'introduit entre spiritualisme et dogmatisme. Un dogme, c'est tout contenu de la pensée qui s'impose à son acceptation comme nécessaire. Mais de quel droit l'opposerions-nous à la pensée même ? Si le dogme s'impose à l'esprit, ce n'est pas qu'il lui fasse violence, mais bien plutôt qu'il comble son attente et la satisfait pleinement. L'esprit sans ses dogmes est une forme vide ; les dogmes, sans l'esprit, ne sont que lettre morte ; mais esprit sans dogmes et dogmes sans esprit ne sont que des abstractions ; le réel, c'est l'unité concrète d'une pensée qui s'accomplit en se formulant et des formules en quoi elle s'exprime. Il y aurait bien à dire sur l'opposition trop facile que l'on se plaît à introduire entre la vie de l'esprit et les résidus

qu'elle laisse derrière elle. Que serait-elle sans eux ? Que serait la pensée, y aurait-il même une pensée, sans la parole intérieure ou extérieure en qui elle prend conscience de soi et se définit ? La séparer de son expression et l'y opposer, c'est, sous couleur de la purifier, la réduire à l'état d'abstraction et la frapper de stérilité.

En conclusion je ne crois donc pas qu'il y ait de querelle de l'athéisme, mais dans la mesure où il y en aurait une, il me semble que c'est plutôt M. Brunschvicg qui la chercherait. Pour ma part, me demandant pourquoi il tient à conserver ce mot *Dieu* puisqu'il le vide de tout contenu, j'accepte d'être avec le vulgaire dont il se plaint d'encourir le soupçon. Et j'ai une double surprise ; c'est, rejeté dans le vulgaire, d'y être en si bonne compagnie, puisque je m'y trouve avec Pascal, et c'est aussi, condamné avec lui et ses pareils pour athéisme, de n'apercevoir ni dans ma pensée ni dans la leur le vain fantôme de l'imagination que M. Brunschvicg prétend exorciser.

M. LÉON BRUNSCHVICG. — Il faut que je remercie Xavier Léon des paroles trop gracieuses auxquelles son amitié l'a entraîné. Je veux dire aussi à M. Maurice Blondel ma reconnaissance intime pour ces pages qu'il a si profondément marquées de son empreinte, et qui, dans les conditions où il les a écrites, ont à mon égard un prix incomparable de sympathie. L'exposé que nous venons d'entendre de M. Gilson serait, à lui seul, la justification de la communication que j'ai faite. Quant au titre, j'avoue que Xavier Léon en est un peu responsable. Comme je lui exposais mon projet de rédaction, il m'a dit — « C'est la querelle de l'athéisme ». Et, sous cette dénomination consacrée par l'histoire, je retrouve, en effet, le problème sur lequel je me suis interrogé à travers les 800 pages du *Progrès de la Conscience*. Le philosophe, en allant au bout de sa pensée, en imposant au principe de communion qui est intelligence et amour une condition stricte de vérité spirituelle, ne risque-t-il pas de briser ce principe lui-même, sinon dans sa raison d'être éternelle, du moins dans son efficacité immédiate ? La philosophie fait-elle œuvre salutaire, lorsqu'elle dissout l'amas de traditions et de légendes qui maintiennent la cohésion d'une société donnée ?

Sur ce point, les penseurs qui ont le mieux défini les conditions d'un idéalisme authentique, l'auteur du livre VII de la *République* et l'auteur de la première *Wissenschaftslehre* ont senti leur courage fléchir. Platon a consenti à la mythologie du *Phèdre* et du *Phédon*, à ce récit d'une chute initiale et à cette espérance d'une immortalité psychique, qui ont été promus plus tard à la dignité de dogmes. Fichte s'est résigné à dégrader le Verbe dans le plan biologique, à faire du savoir quelque chose de second par rapport à l'*Être* du *Non-Savoir*. J'ai cherché par contre, ce qui arrive au XX^e siècle, après trois siècles de civilisation, pour un philosophe qui résiste à une tentation dont je suis le premier à dire qu'elle est une tentation humaine, trop humaine. Et ici je me suis trouvé en face de l'alternative que vous n'acceptez pas : ou *sociologie* ou *philosophie* — le Dieu d'une tradition ethnique ou le Dieu de la réflexion autonome. J'ai donc fait usage des paroles de Pascal, parce qu'elles devaient me servir, plus que toute autre, à mettre en lumière l'objectivité du problème qui domine la conscience religieuse depuis que science et philosophie ont repris une signification claire et distincte.

Je n'ai naturellement pas à rechercher ici dans quelle mesure la pensée de Pascal peut se réduire à l'interprétation de l'Ancien Testament. À moins que le mysticisme ne soit rien de plus que la participation à des représentations collectives, Pascal n'est point du tout un mystique : nul ne s'est davantage refusé à la certitude et à la joie de la vie unitive qui passerait, fût-ce dans un moment d'extase, par-dessus la nécessité de l'exercice et nous donnerait l'illusion la plus dangereuse pour le salut, celle d'avoir franchi dès ici-bas la distance entre le jugement de Dieu, toujours suspendu dans sa terrible incertitude, et l'indignité radicale de la créature. Aussi, pour en revenir à mon point de départ, je m'excuserai de ne pas accepter le compliment que vient de me faire M. Gilson : je n'ai pas été aussi habile qu'il veut bien le dire. J'ai simplement essayé de dire, le plus nettement possible, sur quoi pouvait porter la discussion.

Au contraire, s'il y avait quelqu'un qu'il y a lieu de féliciter pour son habileté, cela me paraît être lui. Dès ses premiers mots, il a introduit dans le débat un mot qui est tout à fait étranger à mon vocabulaire, qui me paraît dépourvu de signification positive : le mot de *raison suffisante*. Il est clair, en effet, que les philosophes n'ont introduit semblable notion que là où une simple raison, c'est-à-dire pour moi la raison dans son usage

effectif, le seul légitime, ne leur paraissait pas suffisante et afin de se soustraire à l'exigence d'une analyse tout à fait stricte. C'est pourquoi je n'ai jamais eu, pour mon propre compte, à envisager une ontologie qui invoque, ou invente, dans l'espoir de se justifier, un prétendu principe de raison suffisante. Il m'est impossible d'y voir autre chose qu'un jeu de l'imagination, sous la forme où l'abus en est le plus évident, sous la forme de l'analogie. Je m'excuse aussi de n'attacher aucune importance à une distinction qui a cependant un grand intérêt dans l'histoire de la théologie, qui a servi au Moyen âge pour la discrimination de certains groupes de commentateurs d'Aristote, arabes ou autres : que Dieu soit *créateur* ou simplement *organisateur* (et, dans ma pensée, *fabricator* signifiait indifféremment l'un ou l'autre), l'argument cosmologique en faveur de celui-ci ou de celui-là n'en est pas moins un paralogisme manifeste, relevant d'une structure mentale qui est aujourd'hui surannée. Avec la meilleure volonté du monde, on ne peut pas fermer les yeux sur la confusion fondamentale entre deux types d'analogie qui n'ont guère de commun que le nom. Ou l'analogie, c'est, en toute exactitude et en toute probité, la proportion rigoureusement définie entre termes mesurables, par suite *appartenant à un tissu homogène d'expérience ou de pensée* ; ou l'analogie n'est proportion que par métaphore, et la métaphore sera ici le péché contre l'esprit ; c'est un rapport qu'on invente, grâce à l'extrapolation que le langage se permet, entre termes dont l'un au moins devra être projeté au delà de toute expérience humaine et de toute pensée véritable ; si de l'invention de ce rapport on conclut à la découverte de ce terme, où ne fait que se retrouver en face de sa propre hypothèse. Comparer le monde à une horloge, c'est avoir déjà fabriqué l'horloger. Le soi-disant raisonnement de Voltaire ne deviendra en aucune façon plus cohérent si vous supposez que l'horloger a créé lui-même les matières premières dont il a eu besoin.

Tout cela, du point de vue de la pensée moderne, me paraît bien banal ; et j'aperçois mal en quoi cela a pu vous choquer, d'autant que vous avez commencé par séparer la religion, telle que vous la professez, de la philosophie religieuse qui a paru en être, à certaines époques et chez certains penseurs, la justification rationnelle.

En revanche, je comprends fort bien qu'ayant lu mes livres comme vous les avez lus, vous m'engagiez à les récrire. Il serait

indiscret, de ma part, de vous inviter à les relire ; mais, sans abuser de la parole, puisque nous avons encore plusieurs contradicteurs à entendre, vous permettrez que je cherche à m'expliquer. Vous comparez les deux mille pages de mes trois derniers ouvrages à ces tonnes de pechblende dont laborieusement on extrait un centième de milligramme de radium pur. Mais ce centième de milligramme, je dois vous en faire cadeau, ce serait infiniment trop pour moi ; car l'esprit, matériellement, ce n'est rien. Voilà pourquoi, d'un point de vue nettement spiritualiste, il n'y a aucune responsabilité à prendre dans la formation de la matière et dans l'origine de la vie ; je ne suppose non plus aucun démiurge ni aucun Dieu sur qui j'ose rejeter cette responsabilité. L'esprit humain, dès son avènement, dès qu'il prend conscience, dans le savoir scientifique, de sa puissance créatrice, se reconnaît libéré de l'ordre de la matière et de la vie. Il se trahirait s'il descendait au-dessous de soi.

Au fond, quand vous parlez de l'idéalisme, vous semblez vous figurer qu'il consiste à consacrer un changement de dynastie : l'homme a pris la place de Dieu, comme, dans la *Théogonie* d'Hésiode, Zeus a pris la place de Cronos. La révolution est bien autrement profonde : à l'idéal d'une création absolue telle que l'imagination la figurait en Dieu, il s'agit de substituer la réalité d'une création humaine, dans les conditions où effectivement elle est expérimentée et vérifiée. La substitution de l'idéalisme au réalisme, c'est pour moi, en dépit des mauvaises habitudes du langage vulgaire, la substitution de cette réalité à cet idéal. Si donc je regrette peu l'idéalisme de *l'a priori*, c'est pour la raison qui fait peut-être que vous me l'attribuez, parce qu'il est une simple contrefaçon du réalisme. Et, afin de bien vous convaincre que vous n'êtes pas en face d'une parade improvisée à vos questions, tout inattendues qu'elles sont pour moi, je me permets de vous rappeler un livre, écrit il y a bien longtemps, qui reposait tout entier sur la dualité irréductible des fonctions du Verbe : le Verbe de l'extériorité objective et le Verbe de l'intériorité intellectuelle, entre lesquelles actions et réactions incessantes provoquent le progrès de l'esprit. Je suis idéaliste, parce que l'idéalisme est la seule doctrine qui ne rencontre aucune difficulté, qui n'apporte aucune réserve, dans la définition de l'être par le progrès.

Vous voyez donc pourquoi je n'accepte pas le principe de vos objections. Pour vous, avant que les mathématiciens aient com-

mencé leurs calculs théoriques, avant que les physiciens se soient enfermés dans leur laboratoire, il y avait, écrit quelque part, un manuel complet de mathématique absolue et de physique intégrale, un manuel dont le premier homme aurait pu avoir l'intuition immédiate, s'il était demeuré plus docile à l'ordre reçu de Dieu, et dont il est encore à espérer que plus tard, ailleurs que sur terre, quelques-uns d'entre nous obtiendront la révélation lumineuse. Et alors ce manuel, qu'aucun de nous ne possède, vous croyez pouvoir vous en servir comme d'un système sûr de référence, et vous le brandissez devant l'esprit humain pour l'enfermer dans une sorte de dilemme : ou il le connaît tout de suite dans sa totalité ou il n'en connaîtra jamais rien. Vous vous plaignez, ou plutôt vous me plaignez, parce que j'ai travaillé à une histoire de la pensée, sans avoir su justifier que la raison eût une histoire. À vrai dire, j'avais l'impression que c'était ce que j'avais fait à chacune des pages ou, si vous aimez mieux, à chacune des lignes que j'ai pu écrire. Elles tendent toutes à la démonstration d'une thèse unique : *c'est dans l'histoire que l'esprit conquiert, naturellement et nécessairement, la conscience de son éternelle actualité.*

Cette solution du problème, vous ne l'avez pas prise en considération. Cela vient peut-être de ce qu'elle exige que, préalablement, le problème lui-même soit posé selon la méthode cartésienne, de façon tout à fait claire et distincte. Autrement dit, il faut que l'on soit parvenu à surmonter l'alternative réaliste du temps et de l'éternité. Pas plus que n'existent les espaces imaginaires, où le Créateur résiderait avant la création et d'où son action transitive s'exercerait pour tirer du néant le ciel et la terre, pas davantage il n'y a de moment où était déjà l'éternité, mais où le temps n'était pas encore, pas de moment non plus où le temps d'immortalité succéderait brusquement au temps de la vie et de la mort. Formules en apparence négatives, mais en apparence seulement. Si elles impliquent la négation de cette ontologie imaginaire qui a passé, jusqu'au XVII^e siècle, pour le noyau central de la philosophie, précisément à cause de cela elles conduisent à l'affirmation proprement spiritualiste dont la pensée moderne a pris conscience avec Descartes et depuis Descartes. Il y a là dans l'histoire, et non seulement entre deux époques, mais entre deux types de structure mentale, une ligne de partage, effectivement marquée par la critique décisive, désormais ineffaçable, du cartésianisme à l'égard du dogmatisme antérieur. Et c'est ce que je me contentais de rappeler, lorsque je disais

que la science, en ramenant la pensée de l'extérieur à l'intérieur, en restituant le sens authentique de la raison et de la vérité, avait déplacé l'axe de la vie religieuse.

Faut-il conclure que cet effort heureux pour dégager la pureté de la religion rompe avec le passé, brise en particulier l'élan qui se manifeste à travers les vicissitudes du monde judéo-chrétien ? Je dirai bien plutôt qu'il le prolonge et qu'il l'accomplit à mesure que l'immanence de la réflexion gagne sur la transcendance de la révélation. Les chapitres que j'ai consacrés à ce sujet pourraient trouver, sinon leur appui, du moins leur éclaircissement dans le rapprochement que vous voulez bien indiquer entre un texte de saint Augustin et une phrase de ma communication. Vous vous en étonnez, comme s'il me fallait récuser saint Augustin alors qu'il se borne à recueillir, à travers les néo-platoniciens, l'héritage du Logos hellénique. Seulement, et malheureusement pour lui, il ne s'en est pas tenu là. Le philosophe ne peut s'abstenir de noter que l'augustinisme se contredit lui-même quand il juxtapose, pour les confondre dans une seule et même réalité, la spiritualité de ce Logos hellénique et l'historicité du Messie juif. Les deux notions sont incompatibles ; elles ne relèvent pas du même niveau de civilisation. Est-ce donc là un jugement que vous ayez à soupçonner d'arbitraire ? Pour moi, c'est un fait sans lequel vous ne pourriez expliquer, dès le réveil de la pensée catholique, la guerre civile qui a déchiré la postérité augustinienne : Arnould contre Malebranche, Bossuet contre Fénelon. Du point de vue de la philosophie occidentale, il est évident que saint Augustin ne se serait pas exposé à ce péril mortel s'il avait reçu l'héritage platonicien de première main, s'il avait eu, dans l'intuition originelle où je vois le privilège du rationalisme pur, l'intelligence véritable des Nombres et des Idées. Les coupables, ici, ce sont les néo-pythagoriciens et les néo-platoniciens, les théosophes, qui avaient laissé dégrader l'idéalisme de leurs maîtres dans un jeu de représentations plus voisines de la mythologie que de la philosophie. La faute commise alors explique les formules de synthèse augustinienne. Elles laissent échapper ce qui pourtant éclate aux yeux lorsqu'on étudie pour lui-même le cours de la pensée antique, cette inégalité de niveau, cette incompatibilité radicale, à laquelle je faisais tout à l'heure allusion, entre *l'intériorité du Verbe-Raison* et *l'extériorité du Verbe-Langage*. Mais, si l'on remonte aux sources de cette théologie, par delà Philon et le pseudo-Denys, si l'on suit les courants qui, chez les Pythagoriciens ou les Stoïciens,

par conséquent avant l'avènement du christianisme, ont suscité une multiplicité incohérente d'Églises et d'Écoles, on s'aperçoit que les étapes de la conscience religieuse sont parallèles à celles de la philosophie mathématique ou physique. C'est toujours une même lutte que l'activité créatrice doit soutenir contre les formes transitoires de ses créations. La victoire sera obtenue aux mêmes conditions ; je veux dire que la même tentation devra être surmontée par le même refus de corrompre l'esprit au contact de la matière et de la vie, de laisser consacrer son enveloppe charnelle de faire participer ce qui n'est qu'expression verbale à la dignité de la pensée.

M. E. GILSON. — M. Brunschvicg a trouvé dans mes paroles une invitation à récrire ses livres ; je n'ai pas eu la naïveté de la lui adresser. Je suis persuadé que, s'il entreprenait de les récrire, il récrirait les mêmes ; mais cela ne prouverait aucunement que leurs conclusions soient vraies, et c'est le seul problème qui m'intéresse ici. Il m'adresse en même temps une invitation à les relire, parce qu'il n'a pas reconnu sa pensée dans l'exposé que j'en ai donné. C'est le même problème vu sous l'autre face. Pas un instant je ne me suis proposé comme tâche d'exposer sa pensée, mais de définir la mienne, ou plutôt de la suggérer dans les limites du temps dont je disposais. Rien de surprenant que M. Brunschvicg ne se soit pas reconnu ; dès mes premiers mots j'ai pris position en dehors de lui et contre lui. Je trouve d'ailleurs tout naturel qu'il ait fait de même dans sa réponse ; nous atteignons ici le point inévitable, où un dialogue entre philosophes se perd en deux monologues parallèles : c'est à l'Infini seulement qu'ils se rencontreront. Disons du moins brièvement pourquoi ils ne se rencontrent pas au point que nous occupons ici.

Ce qui me paraît le fond de la question semble à M. Brunschvicg un détail sans intérêt. Que Dieu soit un fabricant ou un créateur d'on ne sait quelle matière première, peu lui importe. Que ce Dieu soit un point d'origine dans le passé ou une raison suffisante dans le présent, c'est toujours le même fantôme de l'imagination qui lui semble s'interposer entre nous et la vérité. Inversement, regardant les choses de mon point de vue, je ne puis m'empêcher de penser que M. Brunschvicg ne réalise pas le sens de la question posée, d'où son étonnement de me voir atta-

cher tant d'importance à ce qui, pour lui, n'en a aucune. De là aussi le paralogisme qu'il me prête ; il faut bien mettre quelque chose à la place d'une pensée que l'on discute et que l'on ne sait pas.

J'ai dit à plusieurs reprises que les preuves cosmologiques de Dieu aboutissent à le poser comme raison suffisante de l'être. M. Brunschvicg s'étonne que je puisse imaginer d'abord que tout être ait pour raison suffisante un autre être et croire ensuite que j'en ai par là démontré l'existence. Une fois de plus, il transpose un problème métaphysique en termes d'imagination pour accuser à son aise la métaphysique d'être l'œuvre de l'imagination. C'est se battre contre une ombre. Le problème métaphysique d'une cause de l'univers naît d'un effort pour déterminer à quelles conditions le donné serait intégralement intelligible. Cette position de la question ne postule rien, pas même que l'univers ait une cause : c'est sa discussion qui suggère que l'univers en a une ; à plus forte raison l'imagination n'a-t-elle rien à voir ici ni aucun rôle à jouer ; tout au contraire, l'effort des grands représentants de la métaphysique classique a toujours tendu à l'éliminer. La réalité, telle qu'elle est donnée, avec son mouvement, sa causalité, sa contingence, sa structure hiérarchique et sa finalité, contient-elle en elle-même les raisons de son intelligibilité complète ? Si oui, l'affirmation d'un Dieu créateur est illégitime ; si non, la raison suffisante que l'on ne trouve pas dans l'ordre immanent peut être cherchée et trouvée dans un ordre transcendant. Que l'imagination puisse ensuite intervenir abusivement dans notre représentation de la Cause première, tout le monde en tombe d'accord ; il n'en résulte pas que le problème posé, ni la réponse qu'il reçoit, relèvent de l'imagination. Il y a quelque chose. Avec Leibniz, je redemande à M. Brunschvicg : Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?

J'entends bien la réponse : le problème de la conscience n'implique pas la question des conditions de la conscience. C'est exactement ce que j'ai voulu dire en insinuant que cette philosophie postule ses résultats. Faute de chercher ses propres conditions, la conscience en vient nécessairement à se poser comme la condition de tout le reste. Pour ma part, je ne vois dans une telle décision qu'arbitraire pur et, proprement, le refus préalable de philosopher. Pourquoi la conscience seule serait-elle soustraite à la critique réflexive ? La philosophie, me semble-t-il, commence précisément au point où, ayant analysé son contenu, la

conscience en cherche les conditions. J'ai l'idée de la pensée, celle de Dieu et celle de l'étendue ; s'il n'eût dit que cela, Descartes n'eût pas été philosophe ; mais il se demande quelles réalités « formelles » conditionnent ces réalités « objectives » et, avec cette question, il entre dans la métaphysique. Nous avons des concepts, saint Thomas d'Aquin le constate ; à quelles conditions ces concepts sont possibles, voilà le problème philosophique qu'il se pose. Il y a du mouvement et de la causalité ; quelles conditions la conscience doit-elle poser pour rendre ces données intelligibles ? Voilà le problème cosmologique. Certes, la conscience a droit de répondre : je suis la raison suffisante de mon contenu ; mais, si elle se contente de l'affirmer, elle n'a pas encore atteint le plan de la philosophie ; si elle le prouve, elle ne le fera qu'en se dépassant, comme fait pur, pour poser le problème de ses propres conditions qu'elle prétendait éliminer.

Je ne vois donc pas comment le problème cosmologique peut être réduit à une simple imagination analogique ; celle-ci n'intervient, dans la mesure où elle le fait, qu'avec la pleine conscience, je dirai même avec le sentiment aigu, de sa propre déficience. Je ne vois donc pas non plus en quoi la position d'un Dieu transcendant, « en qui sont cachés tous les trésors de la science et de la sagesse », rendrait la position de nos propres problèmes superflue ou inintelligible, et ma conclusion ne souffre aucunement du mal dont souffre celle de M. Brunschvicg. Si la conscience immanente est la raison suffisante de son contenu, je ne vois pas d'où viennent, les obstacles où elle se heurte. Au contraire, si Dieu est la conscience absolue qui « dit » toutes choses dans son Verbe, je conçois que, simple participation, je ne sois pas le tout, et que j'aie par conséquent à me réaliser progressivement par collaboration avec d'autres participations complémentaires de moi-même. Dans « l'idéalisme contemporain », l'esprit devrait déduire a priori son contenu et se suffire, puisqu'il est le Dieu en esprit et en vérité ; dans celui dont je me réclame, l'Esprit donne, et les esprits reçoivent ; la raison de leur insuffisance constitutionnelle, c'est qu'ils ne sont pas ce qu'ils sont.

J'ai présenté ces remarques en toute liberté, et M. Brunschvicg sait avec quels sentiments de reconnaissance et d'affection pour lui, à qui nous devons tant. Avec Henri Bergson, il a été pour nous la philosophie vue autrement qu'à travers l'histoire ou morcelée en disciplines particulières ; nous leur de-

vons vraiment l'introduction à la vie de l'esprit. Mais l'esprit souffle où il veut ; il est liberté ; c'est à nous de le suivre. L'idéalisme de M. Brunschvicg était une conquête sur un certain dogmatisme qui déguise l'imagination en raison ; le dogmatisme dont, pour ma part, je revendique les droits, est essentiellement un réalisme. Réalisme purement empirique et psychologique d'abord, qui a cru pendant plusieurs années que l'on pourrait trouver dans l'analyse des structures mentales et de leur perfection objective un fondement suffisant des jugements de valeur dans l'ordre esthétique, moral, métaphysique et même religieux. Réalisme dogmatique depuis, qui s'est rendu compte que le critère des valeurs et la norme des structures chez un être raisonnable ne peut pas exclure la raison et l'idée, puisque c'est en elles que le réel apparaît ; que l'idée ne dispense pas du réel, puisqu'elle lui emprunte son contenu, et que le dogmatisme, enfin, n'exclut pas la critique, puisqu'il lui reproche au contraire d'avoir oublié de se critiquer.

M. LÉON BRUNSCHVICG. — J'exprime à M. Gilson une gratitude, qu'il voudra bien croire sans réserve, pour la netteté de ses objections, et aussi pour la façon si indulgente et si charitable dont il veut bien les exposer.

Il reste que, s'il avait tout à fait raison, j'aurais, en fin de compte, bien mal servi cette philosophie dont à un moment de son histoire M. Gilson a pu croire que j'étais un représentant. Il y a un point où la philosophie commence ; et c'est à ce point que je m'arrête sans avoir pour la Terre promise que je me suis interdite un regard de désir lointain et de regret. En trouvant ce grief sous votre plume, je me suis senti rajeuni de presque trente ans ; je me suis rappelé une admirable communication du grand penseur suisse, Jean-Jacques Gourd : *Du Progrès dans l'Histoire de la Philosophie*. Et je vois encore le R. P. Bulliot, le premier apôtre de la rénovation thomiste, qui se dresse : « Le progrès (je cite le compte-rendu de la *Revue de Métaphysique*) consiste à ajouter plutôt qu'à retrancher. Or, il y a des problèmes qu'autrefois les philosophes traitaient, et qu'ils ont aujourd'hui abandonnés. » Le R. P. Bulliot demande à M. Gourd quel est l'équivalent du problème de la cause première, et sous quelle forme il se pose cette question délaissée. À quoi Gourd répondait qu'il n'admet point la cause première parce qu'il n'en

éprouve pas le besoin. « La science se passe de la cause première et la philosophie n'y perd rien. »

Le progrès de la méthode consiste à éviter les efforts inutiles : les questions inutiles, ce ne sont pas celles dont la difficulté décourage, mais celles dont l'inanité apparaît dès leur énoncé même, celles auxquelles il n'a été jamais donné qu'une apparence de solution, par la transposition au mode affirmatif de leur formule interrogative. Grâce à cet artifice grammatical, la prétention du réalisme métaphysique se satisfait à bon compte. Sérieusement peut-on croire que l'on réponde à la question : quelle est l'essence spécifique de l'être ? lorsque l'on reprend le texte même de la question pour en tirer un substantif, et qu'on invoque l'autorité de docteurs graves qui nous disent : C'est la *quiddité* ? A-t-on pris possession des caractères constitutifs de tel ou tel individu parce qu'on a érigé l'*haeccéité* en système de référence ? On me dira sans doute que c'est bien là de la philosophie, puisque ce n'est pas de la science ; si l'argument est péremptoire, je cesse assurément d'être philosophe.

En attendant, je reviens à l'exemple historique dont vous tirez parti contre moi, et qui peut, en effet, servir à un débat décisif puisqu'il s'agit de Descartes. Il est certain qu'il passe, comme vous dites, des réalités objectives aux réalités formelles. Mais ce passage il l'opère, au rebours du dogmatisme scolastique, par la voie de l'idéalisme pur. Ce qui manque à la réalité objective pour devenir réalité formelle, c'est une affirmation de vérité. Or cette affirmation de vérité, le dogmatisme, dont le doute méthodique a fait justice, allait la chercher au dehors, tandis que Descartes la fonde du dedans. Avant lui, l'idée se modelait sur son objet, qui était supposé, par on n'a jamais su quelle magie ou, si vous préférez, par une aveuglante pétition de principe, déterminée préalablement à l'acte de connaissance. Avec lui, l'objet se modèle sur l'idée ; les *principes de la connaissance humaine* commandent les *principes de la philosophie*. Ce qui ne signifie nullement que l'idéalisme doive prendre sur soi la charge de déduire les choses à partir de la pensée : le prestige même de la déduction, en tant que processus caractéristique de la raison, a disparu depuis le *Discours de la Méthode* qui, en ruinant définitivement le crédit du syllogisme, a fondé la civilisation par la substitution de la connaissance scientifique à la connaissance conceptuelle. Les aristotéliens s'imaginent avancer en descendant du

général au particulier ; les cartésiens montent effectivement en allant du simple au complexe.

Pour moi, dans cette ascension effective, précisément parce qu'elle est effective, l'intelligence ne rencontre jamais la raison que vous appelez *suffisante* et qui ne l'est sans doute que dans un sens péjoratif. Alors, dites-vous, l'intelligence renonce à considérer les choses à part de la pensée qui les coordonne, la nature à part de la science qui l'accomplit. Sans doute ; mais c'est que cette séparation est une abstraction impossible à réaliser ; la pensée ne peut pas se rendre à la fois plus vieille et plus jeune qu'elle-même.

Et c'est pourquoi l'argumentation cosmologique, sous les différents aspects où vous avez tenté de me l'opposer, n'a plus lieu de se produire du moment que vous avez pris au sérieux le travail de la pensée humaine pour atteindre le réel qui échappe aux données immédiates de la perception ; vous ne sauriez lui demander qu'elle s'en détache pour défaire ce qu'elle a fait, pour revenir en arrière jusqu'à l'indétermination de l'expérience pure, matière informe et toute proche du néant. Reconnaître que ce donné insaisissable, que ce choc dont parle si justement Fichte, est à la racine de tout jugement d'existence, ce n'est nullement accorder qu'on puisse en fournir l'explication en l'accompagnant d'une causalité ontologique qui, en toute évidence, n'étreint que son propre fantôme. Nous n'aurons pas expliqué le pourquoi de l'être parce que nous aurons imaginé un être sans pourquoi, l'un et l'autre posés dans le dénuement de l'abstraction ontologique.

Aussi bien, ce n'est pas dans cette forme d'argumentation qu'il convient de chercher votre pensée. Vous abandonnez, cette fois, l'idéalisme de la science moderne, et vous partez résolument du postulat réaliste. Le monde vous serait donné immédiatement, avec son mouvement, sa causalité, sa contingence, sa structure hiérarchique, sa finalité, qualités pour lesquelles vous réclamez une intelligibilité complète. Mais toutes ces qualités, qui sont inhérentes pour vous à la réalité telle que vous vous la donnez, ne sont, pour la pensée moderne, en toute évidence de raison, que des apparences dues au jeu de l'imagination. Votre prétendu besoin d'intelligibilité revient à traiter les problèmes de la nature comme s'ils n'étaient pas des problèmes de la nature. Vous supposez que le monde est une œuvre d'art ; vous réclamez un artisan, encore que la psychologie de cet artisan, fabri-

cant ou créateur, ait résisté jusqu'ici à toute tentative d'intelligibilité. Il est bien difficile de voir là autre chose qu'un postulat procédant d'un anthropomorphisme périmé.

Le monde doit-il être expliqué comme œuvre d'art ? Il n'y a pas de démarche du génie mathématique et de la vérification expérimentale, dans les trois siècles de notre civilisation, qui ne conduise à en douter. L'argument du premier moteur ne pouvait avoir de sens que durant la période préscientifique qui a pris fin avec la découverte du principe d'inertie. L'argument *a contingencia mundi* repose sur une équivoque verbale, liée elle-même à la mentalité artificialiste qui est, comme notre ami Piaget l'a excellemment démontré, un trait caractéristique de la mentalité enfantine. La statue de Balzac par Rodin est contingente, parce que nous savons qu'il y avait un moment où le sculpteur ne l'avait pas exécutée, où même il ne l'avait pas conçue. Mais quand nous disons que le monde est contingent, nous voulons dire seulement qu'il est la somme des événements qui arrivent, sans qu'il nous soit permis, autrement qu'en rêve et pour nous complaire dans nos propres fantaisies, de nous transporter à quelque moment d'un temps que nous imaginerions antérieur à cet univers dont nous faisons partie. Dès lors, nous n'avons aucun droit pour passer du second sens de la contingence au premier : si le progrès de l'idéalisme scientifique sur le réalisme métaphysique consiste à dissiper le mirage de questions contradictoires dans leurs termes, quel paradoxe y a-t-il donc à ne pas poser la question de l'origine de la conscience ? Où et quand cette question peut-elle avoir un sens, pour moi, et aussi pour vous ? Il faudrait au moins que, votre conscience, vous pussiez vous la représenter comme une chose dans la série des choses, de telle sorte que, privé d'elle par hypothèse, vous fussiez encore en état de l'apercevoir à sa naissance, surgissant de la matière cosmique et de l'impulsion vitale. Pour moi, j'ai peine à croire qu'il faille, pour rester philosophe, passer par-dessus l'absurdité criante d'une telle hypothèse : ce qui ne nous oblige nullement à l'autre terme de l'alternative dans laquelle vous avez paru faire tenir toute la métaphysique. La conscience est la condition, non de l'être, mais de la connaissance de l'être ; et en cela le dernier mot de cet idéalisme contemporain auquel vous faites allusion rejoint le premier mot de la sagesse socratique, opposée à la présomption illusoire des physiologues.

M. ÉDOUARD LE ROY. — J'ai beaucoup hésité à prendre aujourd'hui la parole, n'ayant pas eu le temps de préparer ce que je voulais dire par une réflexion proportionnée à celle qui nous est soumise. Mais l'intérêt du programme est tel, et telle aussi ma sympathie personnelle pour celui qui nous propose un thème, qu'il m'a bien fallu passer outre aux conseils de prudence et me résoudre (ou peu s'en faut) à une improvisation. Au moins voudrais-je témoigner ainsi de ma bonne volonté, comme de mon attachement à la *Société de Philosophie*, dont je regrette fort de ne plus pouvoir suivre les travaux d'aussi près qu'autrefois.

Je me bornerai, d'ailleurs, à la discussion de deux ou trois points pris dans la Note introductive de M. Brunschvicg. Cette Note, je l'ai méditée aussi attentivement qu'il m'a été possible, mais sans rien y joindre qui la complète ou la commente, aucun texte explicatif : à peine ai-je pu relire en courant, à cette occasion, quelques lignes de l'ouvrage magistral dont elle résume une thèse.

De ces lectures, si brèves soient-elles, une impression me reste néanmoins nette et forte, la même que j'emporte chaque fois que j'entre en contact un peu intime avec la pensée de M. Brunschvicg : parfait accord presque sur chaque point, et cependant, au fond, divergence d'ensemble. Par exemple, dans le cas qui nous occupe, je ne vois pas le lien entre les prémisses et la conclusion. Les prémisses, je les accepte toutes ; et non pas la conclusion. D'où cela vient-il ?

Permettez-moi de répondre, dirai-je à M. Brunschvicg, avec une brutalité d'ami. Lorsque je lis certaines de vos pages, un sentiment s'impose à moi, celui d'une profonde méconnaissance de l'idée ou plutôt de l'attitude chrétienne : méconnaissance qui m'apparaît profonde aux deux sens du mot, parce qu'elle est totale, complète, et parce qu'elle a d'autre part le mérite, à mes yeux très grand, d'atteindre la profondeur de la question. Il me semble bien souvent vous voir commettre, en parlant du christianisme, l'erreur même que vous avez signalée avec tant de justesse à propos de Platon, par exemple, ou de Spinoza, et de la manière dont ils sont parfois interprétés. Telle expression employée pour traduire leur pensée, si elle est entendue trop littéralement, ne donne qu'une caricature de leur vraie doctrine dont elle masque la spiritualité authentique. C'est de même qu'on

abuserait du langage familier aux savants, pour faire à tort déposer la science en faveur d'une ontologie réaliste. Eh bien ! Il y a aussi, dans l'ordre théologique, des images, des analogies, des métaphores, qu'il faut veiller à ne point prendre au sens littéral et matériel, comme si elles ne comportaient que celui-là. Et voilà le point où je me sépare de vous dans l'application actuelle, parce que j'estime rester plus que vous-même fidèle à votre propre méthode.

Sans doute, je ne conteste nullement les textes cités par vous : tel celui de Bossuet que vous rappelez aujourd'hui. Je sais qu'on trouve réellement certains défauts de langage et même de conception chez divers auteurs et non des moindres. C'est qu'il y a, en effet, « un drame de la conscience religieuse depuis trois siècles ». À l'heure présente, nous sommes, pour ainsi dire, de différents âges suivant que nous pensons *philosophie* ou *religion*. Cette différence de phase tient d'ailleurs à une cause évidente : le progrès de l'esprit ne se fait pas en tous sens à la même vitesse, l'esprit se conquiert tantôt dans une direction et tantôt dans une autre ; il est ainsi à une date donnée plus ou moins en avance par telle ou telle de ses fonctions. Mais l'inégalité se renverse parfois, comme on l'a vu à maintes reprises dans l'histoire ; et c'est ce qu'il ne faut jamais perdre de vue pour un jugement d'ensemble.

Plus anciens souvent que les textes cités par vous et d'une inspiration différente, il y en a beaucoup d'autres. Pour ma part, si je cherchais dans le passé une solution du problème, j'insisterais bien davantage sur les écrits de saint Paul, des Pères de l'Église, des grands docteurs du Moyen âge, surtout des Mystiques. Mais pourquoi s'en tenir aux écrits ? Un fait remarquable et cependant méconnu d'ordinaire, qui reparaît à toutes les époques de crise et qu'on retrouve donc en particulier aujourd'hui, c'est l'écart, si je puis dire, entre le christianisme écrit et le christianisme vécu. À n'interroger même que les plus experts d'entre les écrivains et les plus conscients, il est rare qu'on trouve leur pensée profonde exprimée en toute vigueur et pureté. Soit qu'ils se préoccupent d'éviter les incompréhensions et les méprises de la foule, soit qu'ils ne sachent point encore établir un discours exactement adapté à la foi qu'ils professent intérieurement et qu'ils vivent, leur langage retarde sur leur croyance. Si donc on veut sortir des formules et juger au contact même du réel, ce qu'il faut avant tout s'efforcer d'atteindre directement,

c'est l'expérience de la vie religieuse, pratiquée plutôt que parlée. Ainsi tenterai-je de faire, sans nul souci de donner par là une exégèse de Pascal, pour définir tel que je crois le voir le principe de notre divergence.

Je prends alors votre communication et, dès la première phrase, j'ai une remarque à faire. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et le Dieu des philosophes et des savants, ce ne sont pas, à vrai dire, deux Dieux antinomiques, entre lesquels il serait nécessaire de choisir une fois pour toutes. On aurait tort de poser le problème en ces termes d'alternative statique. Nous sommes là bien plutôt en face de deux aspects ou moments d'une même idée vivante ; et j'ajoute que, dans le mouvement total de croissance, chacune des deux formes de l'idée prend tour à tour et à diverses reprises le pas sur l'autre : elles se modifient mutuellement jusqu'à un point de convergence finale. Sans doute, si l'on se place uniquement au point de vue spéculatif, c'est toujours le seul « Dieu des philosophes » que l'on rencontre. Mais a-t-on le droit d'être ainsi exclusif ? Ce serait s'enfermer de prime abord dans les bornes d'une véritable abstraction et donc trancher d'avance le problème par un postulat préalable, celui d'une raison éternellement toute faite, qui ne comporterait aucun devenir. Qu'il me soit permis de redire, dans les termes que j'ai déjà employés ailleurs, pourquoi, je ne saurais m'y résoudre.

Un principe d'orientation doctrinale se trouve ici engagé, qui atteint la profondeur des suprêmes questions. Il y a, en effet, deux grandes manières de concevoir la pensée : comme un système ou comme une histoire. Selon la première, la pensée est, au moins en droit, une sorte de vue éternelle, susceptible intrinsèquement d'être bouclée en un tout d'absolue perfection, tandis que, d'après la seconde, c'est une genèse, une croissance aux multiples phases, un lever de lumière. Du premier point de vue, le savoir idéal, simple « explication », serait discernement souverain d'une vérité d'avance toute faite en soi, que l'on rêve de pouvoir, un jour de triomphe, tenir vaincue et captive, concentrée, possédée dans la joie d'un immobile et unique regard. Du second, au contraire, le mouvement de connaissance est ascèse, lente et humble réforme, exercice de perpétuel renouvellement intérieur, où l'esprit accepte l'inévitable durée de transformations intimes, requises de lui pour que, d'étape en étape, il devienne enfin capable d'une vérité vivifiante et vivante, qui, elle-même, le travaille de révélations successives, chaque fois proportion-

nées à son état. Dans la première perspective, l'effort philosophique de l'homme se brise en une série de substitutions globales ; il se résume au moins en une option. Mais, dans la seconde, il se prolonge en progrès de moments qui forment suite et s'appuient l'un sur l'autre. Et la fin de cet effort, suivant la perspective adoptée, s'appelle conquête ou salut : deux termes dont l'opposition est grosse de sens.

En adoptant la deuxième attitude, c'est bien toujours de l'idéalisme que je me réclame, mais d'un idéalisme qui n'a rien d'idéologique. D'autre part, c'est alors de la pensée que je parle, non pas seulement de *ma* pensée, de la pensée en général et non de la pensée en tant que mienne ou vôtre, non de telle ou telle pensée individuelle. Cette pensée en soi, d'ailleurs, je ne la conçois pas du tout comme une sorte de grand être tout fait d'avance, mais comme une action. Il m'est donc possible de comprendre que, dans son progrès historique, elle rencontre des obstacles à vaincre, elle ait une résorption de ténèbres à effectuer. Ce que l'esprit humain se voit tenu d'affirmer en principe, c'est un idéalisme de droit et non de fait, militant et non triomphant : aussi parlé-je surtout d'*exigence idéaliste*. Autrement dit, la vérité suprême et souveraine de l'idéalisme, tout incontestable qu'elle soit, il n'est pas en notre pouvoir de la réaliser dès maintenant, car force est de reconnaître que quelque chose existe qui ne devrait pas être, qui est et qui n'a aucun droit d'être. C'est là proprement la définition du mal. D'où l'on peut entrevoir comment la perspective où je me place comporte possibilité d'admettre une conception de « chute originelle », source de la résistance empirique à l'idéalisme intégral.

Sous le bénéfice de ces observations préliminaires, j'arrive aux paragraphes I et II de votre Note. Moi non plus, je n'aime pas l'argument de l'horloger ; je ne lui trouve aucune signification valable : au fond, il suppose le problème déjà résolu. Si le monde est une horloge, oui, il faut un horloger. Mais le monde est-il assimilable à une horloge ? Tout le problème est là, de sorte que l'apparence d'argument s'évanouit. De même, je suis d'accord avec vous pour écarter la mythologie d'un au-delà qui serait conçu à l'image de ce que nous sommes ou de ce que nous voyons autour de nous. Seulement, tout cela reconnu, reste encore un problème, le vrai problème, dont il me semble que vous n'avez pas suffisamment parlé.

Dans la perspective idéaliste, la pensée se retrouve partout et toujours comme principe réalisant. Elle seule fonde et soutient toute réalité. Il faut donc bien qu'elle soit pensée elle-même sans aucun point d'appui tiré de ce monde qui, au contraire, lui est suspendu, sans aucun support de réalisation extrinsèque. Alors le problème se pose inéluctable de savoir comment elle subsiste par soi indépendante et dominante, comment elle n'est pas simple rubrique abstraite, mais source réalisatrice universelle, efficace ; et ce problème n'est autre que le problème de Dieu sous l'une de ses faces. D'ailleurs, la dialectique dont je viens de marquer le principe, et qui impose une réponse affirmative, interdit de concevoir Dieu comme une « chose » ou même comme un individu juxtaposé ou superposé à d'autres individus : pareille conception de Dieu serait proprement athée. Pas de titre conceptuel qui, sous une accolade, puisse réunir Dieu à ce qui n'est pas lui. Ce serait une erreur de dire que Dieu existe si, par là, on entendait quelque chose de ce genre. Entendons seulement, lorsque nous prononçons de tels mots, que Dieu n'est pas au-dessous, mais infiniment au-dessus de tout ce que nous appelons existence. Et, quand je m'exprime ainsi, je tiens à noter que je parle en termes strictement chrétiens.

Ce sont des remarques semblables que j'aurais à faire sur les paragraphes suivants de votre Note. L'idée de transcendance, de surnaturel, au stade où on la rencontre ici, doit être elle-même dégagée de toute forme qui s'apparenterait aux images de spatialité statique. Elle ne signifie que l'irréductibilité de certains « ordres » et le caractère essentiellement créateur du mouvement d'ascension qu'est la pensée, donc l'existence. Tout n'est pas donné d'ores et déjà dans l'expérience, dans la nature, pas même en germe ; et, d'autre part, Dieu, il faut le répéter, « n'est pas être, mais principe ineffable de l'être » (saint Thomas), ou, comme dit le Concile du Vatican, *super omnia quae, praeter ipsum, sunt et concipi possunt ineffabiliter excelsus*.

Tout cela est en parfaite harmonie avec la thèse d'une pensée conçue comme activité créatrice qui revêt forme d'histoire plutôt que de système. Seulement il devient alors plus difficile de souscrire sans réserves à certaines de vos formules. Je ne suis peut-être pas suspect de vouloir du mal aux mathématiques. Je crois pourtant qu'elles ne constituent pas l'unique norme de l'esprit en quête de vérification. Or, on dirait parfois qu'il n'y a pour vous que le Dieu des équations différentielles. Ce pourrait être vrai à

la rigueur dans la conception d'une pensée-système, non point, à coup sûr, dans celle de la pensée-histoire. Il reste vrai que le problème de Dieu se pose d'abord dans la conscience. Mais la conscience compétente n'est pas la conscience individuelle en tant que fermée sur soi ; celle-ci, au contraire, a besoin de recevoir une formation qui lui vient du courant général de l'histoire spirituelle ; il s'agit, en définitive, de la rattacher à cet ensemble, puis à Dieu, non l'inverse ; les moments successifs de son progrès séculaire subsistent dès lors toujours comme des étapes nécessaires ; et c'est cela que signifie la formule de Pascal sur le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob ; et cela ne conduit nullement à méconnaître que « Dieu n'existe qu'en esprit et en vérité » : on doit seulement définir esprit et vérité plus moralement qu'il ne serait possible dans les voies de la seule dialectique abstraite. À quoi il faut encore ajouter qu'après avoir trouvé Dieu dans la conscience, on peut le retrouver dans la nature, le reconnaître ici après l'avoir connu là : nouvelle conséquence du principe idéaliste.

De ces vues, que je m'excuse de laisser aujourd'hui si schématiques, si sommaires, une conclusion se dégage en fin de compte : elles donnent légitime satisfaction aux critiques profondes que vous avez produites, et, cependant, elles permettent sans peine de conserver le Dieu de la tradition chrétienne. C'est l'essentiel de ce que je voulais faire entrevoir.

M. LÉON BRUNSCHVICG. — À la franchise de votre profession, je ne puis répondre que par une confession, qui, d'ailleurs, tient tout entière dans le titre de mon livre : *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*. Le christianisme, à sa naissance, débordait mon cadre, puisqu'il est tout à la fois étranger à l'Europe et à la philosophie. Mais, lorsqu'il pénètre dans l'Occident, il ne rencontre plus ces penseurs, indivisiblement savants et philosophes, que la Grèce avait connus de Pythagore à Platon, qui ne renaîtront qu'un siècle au moins après la Renaissance artistique et la Réforme religieuse, lorsque Galilée et Descartes rouvriront la voie royale d'Archimède. Dans l'intervalle, l'effacement des valeurs proprement intellectuelles devant le prestige fallacieux d'une logique toute verbale, est complet. Aussi m'a-t-il suffi de me référer à la théologie allégorique, héritée des stoïciens par Philon, à la littérature mystique

des néo-platoniciens, transmise par saint Augustin et par l'Aréopagite, pour avoir tout ce que le christianisme a, jusqu'à l'utilisation de la physique aristotélicienne, pu intégrer de philosophie antérieure. Mais, au XVII^e siècle, lorsque cette physique imaginaire n'est plus là pour infléchir l'exigence de la méthode rationnelle et de la spiritualité véritable, alors le problème de la philosophie occidentale se pose, tel que Pascal l'aperçoit. Et, en effet, le Dieu des philosophes et des savants ne peut plus être le Dieu d'une religion, précisément parce qu'il est le Dieu de la religion. Comment admettre, comment concevoir même, le privilège qui l'attacherait à l'un quelconque des cultes asiatiques, entre lesquels se partagent les fidèles des races supérieures, brahmanisme ou bouddhisme, judaïsme ou christianisme, mahométisme ? Si l'hérésie, selon la formule de l'orthodoxie, consiste à choisir, le Dieu qui a été choisi sera nécessairement le Dieu d'une hérésie. Voilà pourquoi, pour mon propre compte, je ne puis pas ne pas trancher autrement que Pascal l'alternative qu'il propose ; mais pourquoi voulez-vous que cette différence dans la solution implique nécessairement que j'aie méconnu le caractère de l'alternative elle-même ? Vous avouerez-vous aussi que je me défendrai contre le reproche d'avoir négligé l'écart entre le christianisme écrit et le christianisme vécu ? Sans avoir eu à insister sur les guerres de religion, j'ai essayé d'indiquer qu'elles avaient, par une sorte de jugement de Dieu, décidé de l'aptitude du christianisme à réaliser la communauté spirituelle de l'humanité, à promouvoir l'espérance d'une catholicité chrétienne dans la paix et dans l'unité qui devaient à tout le moins fournir l'épreuve d'une charité sincère et d'une assistance surnaturelle.

C'est ce même jugement, transposé dans l'ordre spéculatif, que j'ai retrouvé lorsque j'ai relevé, pour en préciser les causes, les anathèmes que mutuellement se sont prodigués au XVII^e siècle les génies les plus représentatifs de l'Église française. Qui cherche la guerre contre autrui témoigne qu'il n'a pas réussi à faire la paix avec soi-même. J'avoue donc être un peu étonné que vous ayez songé à faire valoir la distinction du *système* et de l'*histoire* contre un idéalisme de vérification strictement rationnelle. Historiquement parlant, il n'y a pas d'autre histoire que celle qui se déroule sur le plan humain, et par là tombe sous les prises de l'homme : c'est celle-là dont j'ai recherché à recueillir l'enseignement, précisément lorsqu'il porte sur un *système* tel que le christianisme, car la foi dans un ordre transcendant implique, de toute nécessité, l'adhésion à un *système* qui est organi-

quement constitué, là-haut, dans sa contexture sacrée et que la révélation fera descendre du ciel pour nous apporter la grâce du salut.

Enfin, parce que j'ai travaillé de mon mieux pour échapper au langage à la fois commode et confus des psychologues de l'affectivité ou des métaphysiciens de la volonté, je ne voudrais pas non plus que l'on abusât contre moi de cette expression de point de vue spéculatif, et que l'on reprit, contre le rationalisme moderne, les arguments mêmes par lesquels ce rationalisme a renversé le dogmatisme des concepts. Le rationalisme moderne exclut la double abstraction d'une logique qui s'égaré de généralité en généralité, d'une foi qui demeure extérieure et superficielle. L'âme ne conquiert sa propre plénitude qu'en se faisant spiritualité pure, c'est-à-dire, comme le disait Platon, tout entière intelligence. Cela ne veut pas dire que l'amour ne soit qu'intelligence, mais que, si l'amour est capable d'un mouvement de conversion qui l'entraîne de l'instinct animal au désintéressement humain, cette conversion a sa justification théorique, son fondement philosophique, dans ce mouvement qui est le propre de l'intelligence, et grâce auquel la recherche de la vérité se substitue à l'égoïsme et à l'anthropomorphisme de la mentalité enfantine ou primitive. L'intérêt fondamental que je prends à la mathématique vient donc de ce fait que, seule, elle nous apprend ce que la recherche de la vérité signifie exactement, sans ruse et sans équivoque, sans retour insidieux de l'intérêt particulier ou du préjugé traditionnel. C'est dans ce sens que Malebranche disait que l'application aux mathématiques est l'application la plus parfaite à Dieu. Et, dans ce sens, en effet, le Verbe est, originellement et authentiquement, expérimenté comme présence.

Pas plus que Malebranche, et, je crois bien, que Platon, je n'ai songé à prétendre que l'expérience religieuse soit une expérience mathématique. Mais la spiritualité de l'expérience religieuse n'est parfaitement comprise, n'est maintenue spéculativement et traduite dans sa pureté, que si l'on a d'abord su interpréter la spiritualité de l'expérience mathématique. En d'autres termes, la vérité morale ou religieuse ne sera pas d'ordre mathématique ; il n'en résulte nullement qu'on doive reconnaître deux impératifs hétérogènes pour la recherche de la vérité, l'un dans l'ordre de la science, l'autre dans l'ordre de la moralité ou de la religion,

tant du moins que l'on se refuse à rien céder de l'aspiration, qui définit le philosophe, à une morale et à une religion véritables.

Du point de vue de la philosophie occidentale, l'effort proprement religieux consistera donc à maintenir jusqu'au bout dans toutes les démarches de la conscience humaine, cette attitude d'entier détachement de sa propre personne, d'entière dévotion à l'idée, qui est l'ascèse propre du savant. Et la récompense, suivant moi du moins, serait de voir enfin clair dans le problème de la création que vous avez posé à nouveau. La création scientifique, selon l'ordre de l'intelligence qui va du simple au complexe, n'est pas une espèce du genre création ; elle est le type de toute création, où, effectivement, il y a plus dans l'avenir qu'il n'y avait dans le passé. Or, cette intelligence, qui est aussi une expérience, de la création, va en sens inverse de l'image qui nous est inculquée d'ordinaire par le souvenir des cosmogonies antiques et par l'enseignement des catéchismes ; ici, dans une conception hypermatérialiste, mais non à proprement parler spiritualiste, la création descend de la perfection du créateur à l'imperfection de la créature. Création veut dire alors dégradation. L'impuissance chronique et sans doute incurable des mystiques tient à ce qu'ils n'ont pas su choisir entre ces deux notions contradictoires ; ils ont oscillé de l'une à l'autre, à la recherche d'une synthèse qui ne cesse de se dérober, dans l'incapacité de décider à quel moment ils sont dans la nuit et à quel moment ils sont dans la lumière. Le langage du symbole n'est lui-même qu'un expédient provisoire. Le ciel des astronomes est une image redressée par l'idée ; mais le ciel des théologiens, s'il n'est plus une réalité, cesse d'être une image sans pouvoir devenir une idée. L'*assomption* dont vous venez de nous indiquer la théorie n'a de sens qu'à la condition d'être autre chose qu'une métaphore — et alors le caractère physique, matériel, de la transcendance éclate forcément — tandis que l'*ascension*, parce qu'elle est une réalité humaine, est une réalité spirituelle. Entre l'une et l'autre la ligne de partage disparaît du moment que vous abandonnez le primat de l'intelligence, qui seul nous maintient en grâce devant Dieu, parce que seul, comme l'indique expressément Platon dans le *Banquet*, il a la vertu de transformer le rêve mystique en un sentiment immédiat.

M. GABRIEL MARCEL. — Les remarques ou les objections que je compte présenter, les questions que je voudrais poser ne portent pas sur l'interprétation générale de l'histoire de la philosophie européenne que développe M. Brunschvicg. À condition de « tailler » Platon comme un arbre, de rayer d'un trait Aristote, les Alexandrins et le Moyen âge en son entier, de châtrer Descartes et Spinoza, de procéder avec Leibniz comme on a fait avec Platon, d'amputer Kant, de supprimer les Postkantien, sauf Fichte, qui devra, lui aussi, subir une opération assez radicale, d'annuler enfin Schopenhauer, Nietzsche et, bien entendu, toute la spéculation posthégélienne — je crois, en effet, qu'on peut tracer du développement de la pensée occidentale l'image qu'en donne M. Brunschvicg. Au reste, l'histoire est complaisante, et celle de la pensée l'est plus qu'une autre : il n'y a pas d'arrangement dialectique auquel elle ne se prête. Celui qu'a conçu M. Brunschvicg me semble être un des plus harmonieux, un des plus séduisants qui puissent être imaginés. Mais que cet arrangement soit susceptible d'orienter, ou même d'ordonner l'attitude du croyant en face de Dieu, ceci me semble radicalement impossible à admettre.

Un courant très important de la pensée occidentale a suivi la pente qu'indique M. Brunschvicg : c'est là une donnée dont tout être pensant devra tenir compte ; ce n'est qu'une donnée — ou du moins cela ne deviendrait autre chose que s'il pouvait être question de reconnaître à l'histoire, à la dialectique immanente à l'histoire, une valeur nécessitante. Or, telle ne peut être la pensée de M. Brunschvicg ; car cette valeur nécessitante ne pourrait consister que dans un certain ressort intemporel inhérent à cette dialectique ; mais ce serait là retomber dans un système de catégories, si dynamique soit-il. Je crois comprendre que pour lui un esprit qui réfléchit librement se trouve, ou s'apparaît simplement, placé aujourd'hui dans des conditions qui ne lui permettent plus, sans une régression rationnellement injustifiable, de souscrire à une affirmation du surnaturel. J'insiste sur ce terme de régression. Il y a sûrement dans ce domaine, pour M. Brunschvicg, une sorte d'acquis spirituel définitif, quelque chose sur quoi il n'y a plus à revenir : ce serait, en somme, l'équivalent de ce qui se produit dans les sciences de la nature où l'on peut admettre, avec de légères réserves, qu'il existe un acquis de ce genre, un devenir irréversible en droit ou irrévocable.

Or, je serais porté, quant à moi, à soutenir que l'esprit métaphysique se définit, précisément par une remise en question massive, donc par un refus de principe de reconnaître cet irréversible, cet irrévocable dans le domaine qui est le sien. Des formes telles que « on ne peut plus admettre aujourd'hui », « il est désormais impossible », me paraissent perdre toute possibilité d'application là où il s'agit de cette appréciation globale qui est malgré tout au cœur de toute métaphysique. L'idée d'une sorte d'emprise progressive sur le réel domine la pensée de M. Brunschvicg. Mais il me semble qu'il suffit à l'homme de se mettre radicalement en présence de sa situation dans l'univers pour voir s'éteindre ces lumières. En face du mystère de sa destinée — j'use à dessein de ces termes vulgaires et philosophiquement démonétisés — l'homme ne pourra se juger « plus avancé » qu'à condition de nier ce mystère même. Comment y peut-il parvenir sinon par une radicale discrimination entre une nature intellectuelle commune aux êtres pensants en général, d'une part, et, de l'autre, un certain ensemble de phénomènes empiriques justiciables de disciplines expérimentales : par exemple, la formation et la décomposition d'un organisme donné, ramené à un certain type de mécanismes conjugués et par là même résorbé dans le tissu universel ? Cette dissociation une fois effectuée on pourra sans doute chercher à dériver cette nature intellectuelle de la nature en général — tentative considérée avec une défaveur marquée par les philosophes de formation « noble » — ou bien s'engager sur la voie inverse qui paraît condamnée. On pourra enfin s'appliquer à justifier en droit cette dualité même, cette impossibilité d'une dérivation, soit de l'intelligible à partir du sensible, soit du sensible à partir de l'intelligible. Or je crois, d'une part, que le problème religieux ne peut se poser que dès le moment où ce mystère est au contraire reconnu comme tel : de l'autre, que, si on effectue la dissociation que j'ai indiquée, le problème perd tout sens et que ses termes mêmes s'évanouissent.

Assurément, si on identifie spiritualité et physique mathématique, on sera en droit de traiter comme un sauvage l'homme qui, se plaçant ainsi en face du mystère de sa destinée, considère celle-ci dans son unité, sa foncière et inintelligible unité. Seulement, la légitimité de cette identification peut malgré tout être mise en question. La physique mathématique est une merveilleuse conquête de l'esprit ; que ce soit par cette conquête qu'il s'accomplit et se laisse définir, on peut répugner à l'admettre. Il

y a là une double équation postulée, qu'on est en droit de refuser : l'une entre intelligibilité en général et intelligibilité physico-mathématique, la seconde entre intelligibilité et spiritualité. Il est curieux d'observer qu'à aucune époque les esprits soucieux de spiritualité n'ont été plus tentés d'opposer au contraire cette spiritualité même au type de performance rationnelle qui aboutit à ce qu'on appelle, tout de même assez ambitieusement, la conquête de la nature.

En creusant plus profondément on apercevra une cause de divergences plus grave encore que celle que je viens d'indiquer : il s'agit de la place même qu'il convient de d'assigner à l'universalité comme telle dans l'économie spirituelle, dans le règne des valeurs. Admettons qu'un accord dans une vérité universelle soit réellement possible : il n'y a aucune raison de le considérer comme une fin suprême, et non pas simplement comme un moyen ou une base sur laquelle l'essentiel reste à édifier. Et il me semble qu'il suffit de prononcer quelques mots très simples pour que ces prestiges de l'universel en tant que tel se dissipent : ceux, par exemple, d'individualité, de perfection, de sainteté. Je ne m'attacherai ici qu'au plus humble, à celui d'individualité. Il est arrivé souvent à M. Brunschvicg d'employer le terme de monade ; mais il est manifeste qu'il s'agit pour lui de *la* monade, et non point d'une monade. La monade, c'est l'esprit universel lui-même, mais non hypostasié, bien entendu, et en tant qu'il est la pensée en général dans son intériorité et son autonomie. Or il n'y a de problème religieux que pour l'individualité s'affirmant à la fois comme réelle, en tant que désirante et souffrante, et en même temps comme finie, comme dépendante, c'est-à-dire pour *une* monade. De *la* monade le croyant n'a que faire. Seulement, avec l'individualité apparaît l'obligation de tenir compte de cette extériorité qu'abhorre M. Brunschvicg et qui, je l'accorde, d'un point de vue purement épistémologique, se supprime elle-même. Je ne puis m'empêcher de craindre que ce culte de l'intériorité qui se révèle dans tous ses ouvrages ne soit malgré tout un préjugé spatial retourné. Si on ne postule pas l'identité de l'intelligible et du spirituel, comment nier qu'il existe une extériorité spirituelle — tout un ensemble de relations non spatiales, non physiques, mais qui ne se laissent nullement résorber dans l'unité autonome de *la* monade ? Si l'on se réfère, d'autre part, à la réalité d'une conscience qui croit et qui prie, il est parfaitement clair que le terme d'intériorité est tout à fait insuffisant pour caractériser la relation entre elle et le Dieu qu'elle

adore. Sans doute il lui est intérieur, plus intérieur qu'elle-même, mais il est distinct d'elle ; et s'il en était autrement, l'adoration se supprimerait elle-même. Mais, dès le moment où il y a distinction, altérité, on peut dire en un langage à coup sûr fallacieux, mais non pas plus fallacieux que celui de l'immanence, que Dieu est extérieur à celui qui l'adore. Il serait plus exact de dire que nous passons ici dans un domaine où les catégories, *au fond toutes deux spatiales*, d'extériorité et d'intériorité sont l'une et l'autre transcendées parce qu'elles sont inadéquates à la réalité religieuse.

J'aborde ici un point qui me paraît à la fois obscur et capital je veux parler de la façon dont M. Brunschvicg — ou plutôt le philosophe — se situe par rapport au sujet croyant. Je crains qu'en vertu de l'esprit de puissance d'intrusion universelle qu'il concède à la pensée, il ne s'attribue le pouvoir proprement magique de déchiffrer en sa vérité cette croyance qu'il n'éprouve pas et qu'il déclare incapable de s'élucider elle-même. Mais comment ne pas reconnaître ici sous une autre forme le même postulat universaliste que j'indiquais tout à l'heure ? Cette possibilité de substitution de n'importe qui à n'importe qui, que présuppose tout processus de vérification, et qui est liée à la totale dépersonnalisation du sujet dans la recherche scientifique, me paraît exclue du domaine religieux comme elle l'est trop évidemment du domaine esthétique.

S'il en est ainsi, les conditions de la pensée métaphysique d'une part, d'une vie religieuse authentique de l'autre, dépassent infiniment en complexité ce qu'admet M. Brunschvicg ; il devient dès lors impossible d'exclure les notions de transcendance et même de surnaturel, qui ne tombent d'elles-mêmes que si l'on pose un certain nombre de postulats préalables qu'il est de l'essence même de la foi de refuser.

Une dernière remarque, enfin, qui n'est secondaire qu'en apparence. M. Brunschvicg termine son exposé en parlant de la fidélité au Dieu qui *n'existe qu'en* esprit et en vérité. Comment ne pas juger ce *ne que* révélateur en ce qu'il a d'involontairement restrictif ? Comment ne pas reconnaître que M. Brunschvicg établit son Dieu en deçà de l'existence et ne lui prête qu'une réalité diminuée et pour ainsi dire larvaire, si on la compare à celle de l'être incarné ? Il n'y a pas là qu'une anomalie verbale ; je crois profondément que tout l'idéalisme de M. Brunschvicg est comme

sous-tendu par un naturalisme incoercible. L'esprit plonge par ses racines dans une nature qui ne le vaut pas, qui ne l'a pas mérité. Et là est, je crois, l'explication à la fois de l'espèce de confiance orgueilleuse qui anime sa pensée et du pessimisme tranquille qui s'en dégage, de cette façon de se détourner avec un certain mépris des faiblesses, des misères. qui nous ramènent à la conscience de nos origines. Mais je crois que la pensée religieuse est précisément aux antipodes, qu'elle est avant tout humilité, indignité amèrement consciente de soi, et qu'en même temps une espérance invincible la soulève.

S'il faut conclure, je dirai que les termes dans lesquels M. Brunschvicg pose ce qu'il appelle le drame de la conscience religieuse se dissolvent, me semble-t-il, sous le regard de la foi : le Dieu d'Abraham et de Jacob n'est peut-être qu'un Dieu archéologique ; quant au Dieu des philosophes et des savants, ce Dieu qui n'est qu'en esprit et en vérité, c'est-à-dire en deçà de l'existence, qui n'est personne et pour qui nous ne sommes point, ce n'est à mes yeux qu'une fiction abstraite et sans vertu.

M. LÉON BRUNSCHVICG. — Je voudrais ne pas insister sur ce qu'il y a de personnel dans la très aimable communication que vient de nous lire M. Marcel. Je ne suis pas en état de décider si je suis pessimiste ou optimiste. Je crois bien que j'ai renoncé au paradis, il y a presque un demi-siècle, pour en avoir lu avec trop de joie, dans le premier livre des classiques Hachette que l'on m'ait mis entre les mains, une trop séduisante et trop imaginaire description. Elle était pourtant garantie à l'innocence de mes neuf ans par l'autorité de Fénelon : île de sucre, montagne de compote, rivière de sirop. Si sublimées ou, comme on dit encore, si spiritualisées que soient les images de la béatitude future, il m'a toujours semblé qu'elles avaient là leur racine : tout plaisir, remarquait Épicure, est d'abord plaisir du ventre. Si c'est donc être pessimiste que d'avoir rompu avec les romans religieux dont on essaie d'enchanter les enfants, je serai pessimiste. Encore faudrait-il avoir conservé la nostalgie du rêve évanoui. Le philosophe, qui n'y voit plus qu'une occasion de détente esthétique, se pose une question autrement sérieuse. L'exercice du jugement, qui assure la possession des véritables valeurs spirituelles, suffit-il à fonder le meilleur ordre de joie ? Et cette question, pourquoi voulez-vous que je n'aie pas été capable de l'aborder

sans affecter le moindre mépris à l'égard des croyances vulgaires, dans une intention d'universalité qui aurait dû passer à vos yeux pour charitable, avec la seule crainte qu'elle me soit complaisante puisqu'elle ne pouvait m'instruire que par ses résistances ?

Ne me faites pas dire que je me flatte d'avoir rempli le programme, du seul fait que je me le suis tracé. Mais, si vous considérez les trois chapitres que j'ai eus à écrire sur Platon, dans les *Étapes*, dans *l'Expérience humaine*, dans le *Progrès de la Conscience*, vous vous étonnerez vous-même que vous m'ayez reproché d'avoir simplifié arbitrairement la spéculation platonicienne. Vous verrez que je n'ai, volontairement du moins, négligé aucun des thèmes mythologiques qui se mêlent à la pureté de l'analyse dialectique et contredisent le rythme de l'ascension spirituelle : cosmogonie démiurgique du *Timée*, chute de l'âme dans le *Phèdre*, immortalité psychique dans le *Phédon*. La fortune de ces mythes, à travers les siècles qui séparent le platonisme de la civilisation moderne et durant le cours de cette civilisation, m'est, au contraire, apparue comme essentielle pour mon enquête, comme le fait capital de l'histoire.

Je n'ai cessé de faire appel à la survivance de *l'homo credulus* pour éclairer, par contraste, le caractère de *l'homo sapiens*. Et, par là, je me suis séparé, en termes exprès, des philosophes de *l'Aufklärung*, pour lesquels l'humanité en extension s'engrène, automatiquement, sur l'humanité en compréhension. Autant donc je me refuse à rien sacrifier de la rigidité du bon sens à la pression du sens commun, autant je me refuse à conclure du progrès de la conscience dans la lumière pure où elle parvient par la réflexion sur la norme du savoir authentique, au progrès des consciences en général, estimé suivant la moyenne des niveaux de civilisation que présenteraient, au recensement statistique de leur spiritualité, les habitants d'une partie du monde.

Ne craignez donc pas que je considère comme démonétisées les valeurs dont vous vous réclamez. Ces valeurs fiduciaires, sans oser trop vous en féliciter, je vous dois ce témoignage qu'elles se sont relevées du discrédit que Platon avait un moment jeté sur elles par la hiérarchie des ordres de connaissance dans la *République*, des degrés de l'initiation rationnelle dans le *Banquet*. Je n'ai pas contesté le succès de Hegel pour n'avoir vu en lui qu'un théologien manqué. Ce succès même devait me ser-

vir à préciser la nature véritable de la raison, à souligner l'opposition entre la connaissance conceptuelle que Hegel a héritée de la tradition scolastique et la connaissance réelle à laquelle il a fermé volontairement les yeux parce qu'il aurait été obligé d'aller la chercher sur les traces de Newton. Le mot d'Hamlet : // *y a plus de choses sur la terre et dans le ciel que dans toute votre philosophie*, était assurément vrai du temps de Shakespeare. Mais pourquoi voulez-vous qu'il en soit encore de même, depuis que la philosophie a franchi le seuil de l'intelligence, depuis qu'elle a délaissé les généralités logiques, la chimère de l'intelligible en soi, pour concevoir, ou, plus exactement, pour constituer, le ciel et la terre dans leur réalité concrète ?

Le centre du débat entre nous est bien là. Cette rénovation spirituelle que la science du XVII^e siècle a opérée, dont Kant, faute d'avoir lu Descartes, n'a eu qu'une demi-conscience, qui a échappé complètement au romantisme hegelien, vous me reprochez d'en avoir fait le loyer lumineux de la philosophie moderne. Là où j'avais essayé de mettre en relief une épreuve virile de discernement, vous parlez de *mutilation*, de *castration*. En fait, il se trouve que Descartes, dès les premières pages de son *Traité du Monde*, Spinoza dans sa théorie de la fiction que nous a conservée le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, se sont posé notre problème sous une forme précise : *Qu'est-ce qui est le plus riche de réalité concrète : l'univers de l'imagination sensible ou l'univers de l'intelligence scientifique ?* Et leur réponse n'est pas douteuse : l'univers de l'imagination est un univers discontinu, partiel, laissant place par toutes ses lacunes et toutes ses fissures à l'intervention du miracle, tandis que le merveilleux s'élimine à mesure que le tissu des causes et des effets se resserre, que la coordination et le prolongement des mouvements cosmiques, à travers la double immensité de l'espace et du temps, révèlent l'unité solidaire du monde. Toute votre conception des choses est pauvre et abstraite, puérile et larvée, en comparaison de celle qui, depuis trois siècles, fait le fond de notre civilisation scientifique.

En rendant définitive, sur le terrain de la physique mathématique, la connexion intime de l'esprit et de la vérité, Descartes et Spinoza ont consacré ce qui avait été le fond même de la spéculation platonicienne, l'antagonisme entre les valeurs *dominantes* de la philosophie et les valeurs *récessives* de la mythologie. La même hiérarchie qui s'établit entre le calcul empirique des mar-

chands, la synthèse spatiale des euclidiens, l'analyse intellectuelle des cartésiens, explique aussi comment se superposent, *selon l'ordre également irréversible de l'ascension religieuse*, la foi naïve du vulgaire dans le salut par la révélation, l'intuition confuse et tourmentée du mystique, l'intensité de compréhension lumineuse qui élève le philosophe à la pleine conscience de la vie unitive.

Que ce parallélisme exprime le fond même de la conception commune au *Traité de Théologie et de Politique* et à *l'Éthique*, c'est un fait. Je tenais à le rappeler, non seulement puisque vous aviez paru le contester, sous la forme pour moi la plus dangereuse, par allusion et par prétérition, mais parce que cela me permet de dissiper immédiatement toute équivoque sur le point où je tiens surtout à m'expliquer. Vous dites que je me considère comme étant *la* monade et non *une* monade ; ce qui est exact, en un sens, mais vous en concluez que je sacrifie l'universel à l'individuel. Or, cette antithèse de l'universel et de l'individuel ne joue aucun rôle dans le rationalisme moderne, à moins que vous ne considériez comme rationalistes les néo-hegeliens à la façon de Taine ou les néo-thomistes, qui ne sont pour moi que des revenants. La monade n'est pas n'importe quel sujet pensant : elle est d'abord une conscience. Mais ce qui fait qu'une conscience peut devenir la monade, c'est qu'elle ne se réduit pas nécessairement au moi individuel des biologistes et des psychologues. La vie est incurablement égoïste ; l'intelligence inaugure le règne de l'esprit, parce qu'en elle, je le disais tout à l'heure en répondant à M. Le Roy, réside ce pouvoir de désintéressement et de générosité qui, seul, donnera son sens véritable et son efficacité positive à l'acte de conversion. L'individu ne peut apercevoir le soleil que de la terre, dans l'espace sensible ; la monade comprend simultanément les apparences optiques du soleil suivant la perspective terrestre et les dimensions du soleil dans un espace tout idéal qui est constitué par le calcul des relations internes entre mouvements. Le soleil réel n'est pas donné dans l'espace que nos yeux aperçoivent ; il a son siège dans la conscience humaine, à l'intérieur de laquelle, grâce à Copernic et à Galilée, le point de vue géocentrique et le point de vue héliocentrique ont été coordonnés et subordonnés. Si on a compris cela, comment voulez-vous qu'on aille encore s'embarrasser dans les antithèses archaïques de l'universel et de l'individuel ? La singularité de la monade, centre de perspective universel, est justement ce qui nous en a délivrés.

Elle nous délivre aussi de l'alternative de l'extériorité et de l'intériorité. Là-dessus, j'ai eu un moment l'espoir que nous allions nous entendre. Mais je me suis vite aperçu que, si vous paraissiez surmonter l'alternative, c'était seulement pour réclamer le privilège de repasser de l'intériorité à l'extériorité, de telle sorte que notre désaccord demeure fondamental ; et je veux en indiquer brièvement la portée.

Il y a deux façons d'écartier l'alternative de l'intériorité et de l'extériorité : ou laisser l'une et l'autre sur un plan horizontal, dans une sorte d'espace immatériel qui serait favorable à une *panmixie* renouvelée des stoïciens ; ou bien abandonner définitivement l'extériorité à l'imagination de l'espace, pour ne retenir dans l'ordre de l'esprit que la seule intériorité. Autrement dit, il s'agira d'être, soit matérialistement spiritualiste, comme dit quelque part Marcel Proust, soit spiritualiste tout court.

Or, peut-être parce que vous n'avez pas eu l'occasion de suivre le devenir de l'esprit dans son contact direct avec la réalité, dans sa lutte pour la compréhension effective des choses, parce qu'il vous manque ainsi, sous sa forme la plus originale, l'expérience intime de la clarté spirituelle, la spiritualité pure de la monade vous inspire une sorte d'horreur sacrée. Vous y substituez je ne sais quel fantôme d'intelligibilité absolue, qui aurait pour conséquence, tantôt de dépersonnaliser le sujet pensant, tantôt de réduire l'univers à la mesure de l'individualité. Volontiers vous renouvelleriez les imprécations contre l'orgueil philosophique qui remplissent les écrits de saint Paul et de saint Augustin.

Le philosophe laisse les « hommes de Dieu » se vanter qu'ils possèdent le privilège de l'humilité ; il demeure simplement dans sa condition humaine. Ce qui mesure le progrès de la monade humaine, c'est l'accroissement de l'écart entre elle et le *moi* purement individuel des psychologues. Il faut donc faire dans sa propre conscience une juste place au point de vue des autres, et cette place pourra devenir prédominante jusqu'à nous imposer le sacrifice de ce qui est en nous purement individuel — sacrifice fondé dans l'intelligence de cette unité radicale qui, par delà les particularités liées aux circonstances d'espace ou de temps, est le principe de la communauté spirituelle.

Cette conception, pourtant classique, j'ai l'impression que vous la laissez échapper. Quand j'ai dit que la valeur morale ou la valeur religieuse de la conscience humaine avaient la même racine que sa valeur intellectuelle, vous n'admettez pas que je me réfère à une corrélation de points de vue qui explique comment autrui en tant qu'autrui, autrui fin en soi pour moi, peut, en moi-même, l'emporter sur mon intérêt propre. Cette possibilité, l'interprétation idéaliste de la science l'a mise en évidence lorsqu'elle a démontré à l'homme qu'il est autre chose qu'une masse, de matière limitée par la périphérie du corps, autre chose qu'un centre de réaction vitale, absorbé dans la préoccupation de son salut personnel. C'est en devenant la monade que le *moi* humain sort de l'isolement, qu'il a la pleine conscience d'être une monade.

Il reste, c'est la dernière occasion du *quiproquo*, qu'en me servant de cette expression je refuse de parler de *monades*, je ne passe pas du *singulier* au *pluriel*, et cela parce que précisément le domaine métaphysique n'est pas le domaine arithmétique. Je ne me considère pas assurément comme étant une monade à côté d'une autre monade, faisant nombre avec elle, pour se juxtaposer dans un système qui se représenterait comme une *monadologie*. Je résiste au *salto mortale* de Leibniz ; je ne cherche pas à fonder l'innocence de Dieu sur la psychologie de l'architecte ou du législateur du monde. Mais vous savez bien qu'en s'engageant dans l'aventure d'une *Théodicée*, Leibniz s'est réduit à dépouiller la monade de sa spiritualité, à n'y voir plus qu'un pion d'échecs susceptible d'entrer dans le jeu d'une géométrie supérieure. Il n'a pas su éviter le piège du réalisme atomistique contre lequel pourtant son idéalisme aurait dû le préserver. Et la même chose est arrivée à l'auteur de la *Nouvelle Monadologie*. Substantialisme et personalisme, c'est tout un. Lorsque vous croyez que vous pouvez affirmer l'individualité d'autrui, dans son absolu, à part de toutes les déterminations qui s'en laissent saisir, il est à craindre que vous soyez entraîné à votre insu par le démon de l'abstraction : ce qui devrait être affirmé comme distinct tombe dans la nuit de l'indistinction où l'on est condamné à rejoindre les mystiques et à se perdre avec eux dès que l'on prétend éluder la discipline de l'analysé. N'est-ce pas l'acceptation *sincère* d'une norme impersonnelle et incorruptible de discernement, qui a réussi à tirer hors des bas-fonds de l'occultisme et de la théosophie la spiritualité véritable, à nous en ouvrir la lucide jouissance ?

Je ne suis donc nullement contraint de choisir entre l'invention d'un mystère et le réalisme, de l'intelligible. Il y a un troisième terme : l'idéalisme de l'intelligence. Le sens du spirituel est l'objet d'une conquête à laquelle la pensée doit sans cesse s'efforcer pour se maintenir droite contre le matérialisme de l'imagination et contre l'égoïsme de l'instinct. Il y a ainsi une tragédie de l'homme, par l'interférence des trois plans de la matière, de la vie, de l'esprit, sous la menace de la « sottise » collective, de la régression puérile, de la mort irréparable. Mais une chose est nécessaire ; ne pas envelopper Dieu dans cette tragédie qui n'a de rapport qu'à notre origine animale et qui ne peut concerner que l'intérêt d'un individu dans une espèce. La préoccupation de notre salut est encore un reste d'amour-propre, une trace de l'égoïsme naturel à quoi doit nous arracher le progrès de la vie religieuse. Tant que vous ne penserez qu'à votre salut, vous tournerez le dos à Dieu.

Dieu est Dieu, pour celui-là seul qui surmonte la tentation de le dégrader afin de l'employer à son service. Voilà ce que j'ai voulu dire quand j'ai parlé d'un Dieu qui n'existe qu'en esprit et qu'en vérité. Que serait Dieu autrement ? Est-ce la statue de bois ou de marbre que vous porteriez en tête des armées ou dans une procession pieuse ? Est-ce, une réalité vivante, pour qui la mort existe, une personne faisant acception des personnes, un être que l'homme aurait pu, en des circonstances exceptionnelles, rencontrer revêtu de chair sur les chemins terrestres, qui, en tout cas et même au ciel, disposerait d'organes le rendant sensible à nos prières et à nos sacrifices ? Et si je reconnais que,, pour la conscience vulgaire, prières et sacrifices sont inséparables de la vie religieuse, je vous demanderai de reconnaître, en revanche, que la croyance à leur efficacité surnaturelle relève d'une structure mentale qui contredit aux conditions rationnelles de la humaine.

Je puis donc vous assurer qu'il n'y a rien d'involontaire dans la forme en apparence restrictive de ma conclusion. Je vous dois même cet aveu que j'avais eu envie de souligner les deux *ne qu'* qui sont devant *esprit* et *vérité*. J'ai reculé devant l'effet typographique, qui m'a paru fâcheux. L'intérêt de ma communication résidant uniquement dans la netteté des positions antagonistes, je tenais à souligner de mon mieux l'exacte portée de la thèse devenue classique avec Platon. L'intelligence du Dieu qui est au delà de l'être implique naturellement que l'on conteste tout ap-

port original de la foi, à laquelle la *République* n'accorde, en effet, que de saisir des reflets dans l'eau. Et croyez-vous que le problème ait aujourd'hui changé d'aspect ? Il y a toujours d'un côté ceux que, dans l'école de Pythagore, on appelait *mathématiciens*, ceux qui se feront scrupule de rien relâcher de la rigueur de la méthode dans la recherche de la vérité ; d'un autre côté, ceux qu'on appelait *acousmatiques*, qui aiment à entendre raconter des histoires et, à se bercer de l'illusion qu'elles sont arrivées. Or, les mathématiciens, depuis trois siècles, vont de nouveauté en nouveauté, tandis que les promesses d'initiation théosophique, aussi bien que les formes publiques d'orthodoxie, donnent une impression pénible de *déjà vu*. Sous l'enveloppe du mystère, psychologues, historiens, sociologues, parviennent à retrouver le résidu de la mentalité primitive ; et nous n'avons pas le droit de fermer les yeux au succès croissant de leurs travaux. Je ne comprends pas que les irrationalistes du temps présent se vantent d'avoir tué les vieux concepts et se mettent immédiatement après à en adorer l'ombre.

M. D. PARODI. — J'ai dit ailleurs et l'admiration que m'inspire l'œuvre de M. Brunschvicg, et les incertitudes où elle me laisse sur certains points essentiels. Je voudrais simplement indiquer ici, puisqu'il s'agit du problème religieux, la difficulté capitale qui me paraît subsister, et qui est de savoir de quoi exactement l'on parle et à, quoi exactement l'on aboutit. L'affirmation religieuse, à la prendre même au sens le moins étroitement confessionnel, le plus largement philosophique, semble consister dans la foi en la valeur objective de l'idéal, quelques formes diverses que celui-ci puisse prendre dans l'évolution de l'esprit et de l'âme humaine. Or, M. Brunschvicg ne semble bien considérer comme valables que les résultats de la science positive, et paraît condamner toute synthèse proprement philosophique qui prétendrait ou les dépasser, ou les interpréter de son point de vue propre. Reste-t-il dès lors, dans sa doctrine, quelque chose qui puisse correspondre à la catégorie religieuse, ou qui puisse répondre aux aspirations de la foi ? Certes, il s'élève, et s'arrête, à l'affirmation de la liberté spirituelle ; il pose qu'il n'y a rien au-dessus ni au delà, et on retrouve dans son livre l'accent le plus généreux de la confiance humaine en ses destinées les plus hautes. Mais encore, cette liberté spirituelle, comment faut-il l'entendre ? Elle me paraît chez lui sans point d'appui. Ce n'est, certes, à aucun de-

gré un libre arbitre, ni la simple liberté de l'individu en tant que tel. C'est donc la liberté de la pensée en général ; c'est la primauté du jugement, qui pose et fait la vérité ; et tel est sans doute « le Dieu en esprit et en vérité » dont parle M. Brunschvicg. Comment éviter dès lors le problème, métaphysique et religieux tout ensemble, qui consiste à mettre ce Dieu, cette Pensée pure, en rapport avec l'effort par lequel la conscience individuelle le recherche et le réalise en elle-même ? L'esprit, par quoi l'univers peut être pensé comme système de vérités, ne commence-t-il qu'avec cette pensée même ? Ou ne faut-il pas le considérer comme latent, comme immanent dans les conditions mêmes grâce auxquelles cette pensée peut surgir ? M. Brunschvicg, sans doute, se refuse à spéculer sur les origines de la conscience, et c'est son droit de la prendre dans son évidence actuelle, comme source de toute vérité, comme fondement de tout ce que nous connaissons en tant qu'existence ou que réalité. Et, pourtant, est-il possible de ne pas se demander si l'apparition de la conscience est un simple accident dans l'histoire du monde, ou si elle exprime une exigence profonde de l'univers ? Si la pensée qui se formule dans la conscience est vraie, il semble qu'il faille entendre par là qu'elle ne saurait se séparer des conditions mêmes de la réalité à laquelle elle s'applique. Ce n'est qu'à ce prix, en tout cas, que l'affirmation religieuse gardera un sens.

M. LÉON BRUNSCHVICG. — Nous allons de compagnie assez loin, et je m'en réjouis. Il y a un moment, toutefois, où il vous semble que je m'arrête prématurément. Ayant franchi les degrés successifs d'une philosophie de la matière, d'une philosophie de la vie, d'une philosophie de l'esprit, je devrais, pour achever ma tâche, me retourner, et, en fonction de l'esprit auquel je suis parvenu, expliquer la matière et la vie. En fait, si je me refuse à cette tâche, que vous seriez disposé à croire trop difficile pour moi, c'est qu'elle me paraît contredire l'orientation de la pensée religieuse. L'objection de Jules Lachelier aux théologiens est, à mes yeux, irréfutable du point de vue moral : « Ce qu'on ne saurait absoudre, il n'y a pas lieu de chercher à l'expliquer ». Et, du point de vue spéculatif, la conclusion est la même. Je ne puis pas redescendre vers la synthèse dogmatique, une fois éclaircis les caractères du spiritualisme. L'analyse rationnelle a dissipé le mirage de la déduction logique : l'univers de la perception récla-

mait un substrat transcendant, tandis que l'univers de la science n'a d'autre fondement que l'immanence de son progrès. Ce progrès, c'est la réalité même, que nous ne pouvons résoudre dans ses composants sans en méconnaître la nature. Toute prévision d'un état ultérieur de la connaissance s'est révélée comme une projection mesquine et décevante du passé ; mais, corrélativement, si je cétais à la tentation d'extrapolation rétrospective pour me figurer un temps d'avant la conscience, d'avant la vie, d'avant l'univers, à partir de quoi se construiraient univers, vie et conscience, je courrais le risque d'oublier ce qui est l'exigence de la liberté pour tout mettre sur le plan de la chose et de la nécessité.

M. R. LENOIR. — S'il n'était pas convenable de laisser votre attention se reposer, j'aurais aimé replacer l'alternative dans l'œuvre même de M. Brunschvicg, dans l'histoire de la pensée française et du progrès de la conscience occidentale. Au seuil du XIX^e siècle, Victor Cousin a dressé quelques grandes figures devenues depuis partie intégrante de notre humanité, avec une largeur de vues et une vigueur sans précédent. M. Brunschvicg a suivi dans leur développement des œuvres. Et il y aurait intérêt à laisser se préciser leur puissance de suggestion. L'interprétation proposée ne manquerait pas de provoquer des acquiescements et des réserves.

Je ne reviendrai pas sur quelques vues présentées ailleurs ²⁶⁷. L'Orient et Byzance me paraissent avoir joué dans la formation de la conscience occidentale un rôle beaucoup plus considérable qu'on ne l'accorde lorsque l'on parle du Moyen âge. Les Croisades ont mis deux mondes, des barbares et des civilisés, en un contact assez intime pour que les Français, les Anglais et les Allemands remportent dans leurs États des traditions et des rites de Sociétés, dites « secrètes », où la sagesse orientale défie la perte des marins

Je remercie M. Brunschvicg d'avoir fait place, dans son exposé, à la « Sociologie » et aux Sociétés dites « primitives ». Il est évident que, dans les Sociétés dites « primitives », les hommes essaient de constituer un système du monde. Sans doute le ter-

²⁶⁷ *Revue de Synthèse historique*, t. LXIII, juin 1927, pp. 105-115.

me d'animisme, emprunté à nos vocabulaires, reflète d'une manière trop fidèle nos modes de penser pour ne pas traduire d'une manière imparfaite la nature de l'atmosphère mystique où circule le mana personnel et impersonnel tout à la fois. Le terme de totémisme peut sembler aussi inadéquat aux faits révélés par l'ethnographie que l'endogamie, l'exogamie et la parenté classificatoire. Il n'en est pas moins vrai que, du spectacle du ciel, des astres, des êtres vivants, des choses et de la terre, une émotion puissante se dégage. Elle se fixe en expérience religieuse pour avoir deviné la présence de forces extérieures à l'homme et supérieures à l'homme. Passe-t-on aux sociétés antiques et considère-t-on l'histoire de la philosophie grecque ? Elle révèle une unité profonde, presque toujours méconnue sous la diversité des thèmes d'enseignement auxquels se ramènent les divergences de doctrines. Des Ioniens au Néo-Platonisme, la contemplation des sept sphères ne conduit l'astronome et le physicien épris de rythmes et de nombres ²⁶⁸ aux limites du monde que pour douer de vie un être cosmique dont la systole et la diastole sont abandonnées aux prêtres, Cet être s'identifie au θεός.

Au rebours de M. Gilson, qui s'étonnait du titre « la Querelle de l'Athéisme », il y a donc lieu d'en louer la parfaite convenance devant l'histoire des idées. Le mouvement de la pensée est dans la lutte des athées. Dans les grandes civilisations d'Orient le système du monde est réservé aux initiés. Dans la civilisation hellénique, les physiciens d'Ionie et, après eux, les philosophes de la Grande Grèce divulguent un à un les secrets à leurs risques et périls. La suspicion des villes superstitieuses et jalouses des divinités locales rivalise avec l'hermétisme des ordres. Le Pythagoricien Hippasios est jeté à la mer pour avoir révélé le dodécaèdre inscrit dans la sphère. Parfois, un commentateur donne une liste de noms. Ce sont des morts, des exils, des condamnations d'œuvres dans une Grèce où les historiens ont placé le siège de la raison et de la tolérance. A partir des sophistes, les philosophes se taisent, feignent de ne rien savoir, prennent le biais des mythes. Au moment de la Renaissance et dans les temps modernes, les esprits qui ne font pas une doctrine pour le peuple et une doctrine pour eux-mêmes sont objet des mêmes suspicions et des mêmes menaces. Ils ne luttent en toute franchise, dans les cités italiennes et dans les villes allemandes, que pour remet-

²⁶⁸ La Doctrine des Quatre Éléments et la Philosophie ionienne, *Revue des Études grecques*, t. XL, n° 184, janvier-février 1927, pp. 17-50.

tre intacte aux sociétés secrètes de France et d'Angleterre la science ionienne, jusqu'à ce qu'éclate la révolution d'Amérique.

Je pense, enfin, que M. Brunschvicg a bien mis l'accent sur l'aspect fondamental du Christianisme, le *λόγος*.

M. LÉON BRUNSCHVICG. — Je suis très reconnaissant à M. Lenoir de ses observations qui ajoutent à ce que j'ai pu dire sur la relation du mystère et du sacré avec l'universalité de la pensée claire. L'apparence d'athéisme que revêt là volonté de spiritualité pure chez un Socrate, un Spinoza ou un Fichte, a bien sa source dans un renversement des valeurs traditionnelles. Et ce renversement est plus nécessaire aujourd'hui que jamais. Rien ne serait plus instructif, sans doute, à cet égard, que de réfléchir sur l'emploi paradoxal qui est encore fait de l'antithèse entre le spirituel et le temporel, pris tous deux au sens du Moyen âge. Il y a des écrivains qui, de très bonne foi, se figurent qu'ils ont fait un pas hors du matérialisme lorsqu'ils ont distingué de l'autorité *séculière* une autre espèce d'autorité que, par fantaisie, ils appellent *spirituelle*. Et, de même, on joue sur le mot de *temporel* lorsqu'on confond avec l'intérêt temporel, avec l'utilité pour l'individu, la spéculation désintéressée sur le devenir du temps. *Temporel* et *éternel* ne s'isolent l'un de l'autre que dans un dogmatisme des substances, qui explique trop bien l'usage que le Christianisme a fait du Logos hellénique pour l'incarner dans le Messie temporel. Mais le dogmatisme des substances correspond, comme le voulait Spinoza, au plus bas degré de la connaissance, au règne de l'imagination. L'enseignement de l'*Éthique* est, au contraire, l'immanence de l'éternité au temps, la présence et la conscience du Dieu infiniment infini dans chacune des démarches par lesquelles, *hic et nunc, ici et maintenant*, s'accroissent la profondeur de notre intelligence et l'étendue de notre amour.

[*Table des matières*](#)