Léon BRUNSCHVIG

Membre de l'Institut
(1869-1944)

LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

SEIZE LEÇONS PROFESSÉES EN SORBONNE
(1931-1922)

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

Un document produit en version numérique conjointement
par Réjeanne Brunet-Toussaint, et Jean-Marc Simonet, bénévoles.
Courriels: rtoussaint@aei.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 Réjeanne Brunet-Toussaint, bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec, et Jean-Marc Simonet, bénévole, professeur des universités à la retraite, Paris.

Correction : [Réjeanne Brunet-Toussaint](#)

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

Courriels: rtoussaint@aei.ca et Jean-Marc_Simonet@ugac.ca.

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

La Philosophie de l'Esprit

Seize leçons professées en Sorbonne (1921-1922)

Paris : Les Presses Universitaires de France, 1949, 186 p.

Collection : Philosophie de la Matière

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 2004 pour Macintosh.

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

Édition numérique réalisée le 24 septembre 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

TABLE DES MATIÈRES

Préface

Première partie SPIRITUALISME ET MATÉRIALISMES

1^{re} Leçon. Philosophie de l'Idée et philosophie de l'Âme

2^e Leçon. La méthode atomistique

3^e Leçon. L'atomisme moral

4^e Leçon. L'atomisme physique

Deuxième partie DYNAMIQUE SPIRITUELLE

5^e Leçon. Les bases spéculatives du dynamisme

6^e Leçon. Les conséquences pratiques du dynamisme vital

7^e Leçon. Les valeurs morales de la vie

8^e Leçon. L'intelligence et la vie

9^e Leçon. Réalisme et idéalisme

Troisième partie
LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

[10^e Leçon. L'idéalisme pratique](#)

[11^e Leçon. La conscience intellectuelle](#)

[12^e Leçon. La conscience morale](#)

[13^e Leçon. La conversion à l'humanité](#)

[14^e Leçon. Le spiritualisme de l'idée](#)

[15^e Leçon. Transcendance et spiritualité](#)

[16^e Leçon. Le progrès vers la conscience](#)

[Errata](#)

[Retour à la Table des matières](#)

[Retour à la Table des matières](#)

ERRATA

DANS LES CITATIONS :

- P. 8, 1. 31 : FROMENTIN, *Dominique*, lire *infirmités*, au lieu de *infinités*.
P. 10, 1. 30 : BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, lire *au-dessous*, au lieu de *en dessus*.
P. 23, 1. 21 : DESCARTES, *Discours de la Méthode*, lire *j'examinerais*, au lieu de *j'examinerai*.
P. 71, 1. 11 : GÖTTE, *Werther* (traduction), lire *et de paysages gais*, au lieu de *et des paysages gais*.

DANS LES MOTS GRECS :

- P. 16, 1. 25, lire ●●●●, au lieu de ●●●●.
P. 71, 1. 1, lire ●●●●●●, au lieu de ●●●●●●.
P. 104, 1. 24, lire ●●● ●●●●, au lieu de ●●● ●●●●.
P. 105, 1. 20 et 24 : lire *Xanthippe*, au lieu de *Xantippe*.
P. 162, 1. 20 : lire *le mythe d'Er*, au lieu de *le mythe de Her*.
P. 164, 1. 4 : lire *homophonie*, au lieu de *omophonie*.

[Retour à la Table des matières](#)

PRÉFACE

Ce n'est point par paradoxe, et il n'est point fortuit, que le premier ouvrage de cette collection *Philosophie de la Matière* s'intitule *Philosophie de l'Esprit*. Si nous publions aujourd'hui le cours de Léon Brunschvicg qui servit de préparation authentique au *Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale*, comme nous recueillerons *De la Vraie et de la Fausse conversion* et *La querelle de l'athéisme* qui furent l'épilogue d'un même débat, c'est que cette philosophie de l'esprit est la seule que l'idée directrice de notre collection puisse permettre : celle qui voulait aussi, et en un certain sens, restaurer « la capacité du discernement spirituel ». Sans doute, pour Brunschvicg, la philosophie de l'esprit se définit par opposition à la philosophie de la matière, et l'idéalisme critique par antinomie au réalisme immédiat. Mais qui ne voit que c'est déjà rapprocher infiniment les termes que d'écrire : « Autrement dit, nous ne pouvons pas appuyer la spiritualité sur la transcendance, sous quelque forme qu'elle se présente à nous. Il nous restera donc à rechercher comment la philosophie de l'esprit peut être définitivement conçue en tant que philosophie de l'immanence. »

Aussi bien ne saurait-il s'agir jamais, pour nous, de réalisme immédiat, mais bien, au contraire, de considérer, face aux matières, le travail pertinent de l'esprit. Il ne s'agit que de redresser l'esprit face aux choses. Nouer correctement l'écheveau ou le tissu des relations ; penser sans doute comme l'idéaliste, mais connaître comme le réaliste ; calmer l'impatience d'un esprit qui prétend réduire le réel de l'univers à sa connaissance propre, et retourner le problème du *cogito* comme il avait été déjà fait après Descartes, pour, s'assurer de la manière dont la pensée pense les *choses*, pour proclamer hardiment que l'esprit ne pense vraiment ses problèmes, que la pensée ne pense vraiment, qu'en pensant les choses, c'est dire ce que nous ne cesserons de répéter ici, tout au long de ces ouvrages : que la philosophie de la matière ne saurait être qu'un réalisme opératoire. C'est cet

esprit de système hiérarchique qui animera l'investigation de nos méthodes. *As far as*, disait déjà le vieux Locke en déroulant la sonde, loin des idées sans fond : jusque-là, mais pas plus loin. La force du réalisme opératoire, c'est d'être un *critère* et d'avoir une *portée*. *As far as* a toutes les vertus d'un comparatif d'égalité, où viennent exactement se mesurer la connaissance et son objet ; mais aussi les propriétés d'une adéquation qui, par-delà la conscience de sa limite provisoire, envisage ses matières dans leur intégrale spécificité et sans s'autoriser jamais aucune .....

..... Tels sont les deux principes, éternels et éternellement méconnus, du réalisme opératoire. Il y a une lucidité de l'envisagement qui fait tout le nerf futur de l'adéquation.

C'est dire qu'il faut restituer toute son autorité au mot *matière*, ou le mieux entendre. Il y a une matière et un matériel pour chaque discipline. Ce qu'il convient de dire des nouvelles logiques qui, dans le sens de leurs opérations, sont gauchies par le contenu même sur lequel elles opèrent, est vrai *a fortiori* de tout instrument épistémologique aux mains des sciences de la nature ; cela est vrai aussi de la plus exacte des sciences, fondement de quelques autres. C'est ainsi qu'il faudra bien parler ici même d'une matière mathématique. Il faudra constater, avec Dufumier, que « ce n'est pas la notion, mais l'opération qui est le véritable objet de la généralisation mathématique ». Il faudra ici même, avec Georges Bouligand, définir les mathématiques, concrètement, en forme de réalisme des opérations, non seulement au niveau des problèmes mais de la synthèse globale même. Il faudra parler de *propriétés* dans les objets mathématiques ; de *phénomènes*, décisifs ou superficiels, pour l'histoire des mathématiques. Il conviendra de tenir compte d'un matériel *axiomatique*, d'un matériel *opératoire*, d'un matériel des techniques *démonstratives*, d'un matériel des *exemples typiques* et des paradigmes ; voire, dans la dialectique des mathématiques, d'un matériel des *notions*. Car les matériels, véritables organes de l'esprit, et les matières, authentiques catalyseurs de la cogitation, engendrent de nouveaux modes de pensée et des façons neuves de capture. Ils sont féconds, structurés, structurants, non inertes.

C'est déjà en ce sens que le *Progrès de la Conscience* brunshvicgienne laissait entrevoir par éclairs la fécondité des matières pour l'esprit ; et la contribution authentique et permanente

d'une telle philosophie de la matière à sa philosophie de l'esprit. C'est que, face à l'idéalisme brunschvicgien, le principe même de la disponibilité des signes n'a d'autre corrélat que la circonscription concrète, et définitivement non-disponible, des significations. Brunschvicg, dans le *Progrès de la Conscience*, décelait déjà, en la hiérarchie même des ordres de disciplines, la chimère des procédés de l'identification logique et d'un génie mathématique qui manierait à sa guise les termes abstraits qu'il a créés ; il y insistait sur la réalité d'opérations réelles qui s'accomplissent naturellement, « et dont on risquera d'autant plus d'altérer le caractère que l'on déploiera plus d'art pour en adapter l'expression à un idéal préconçu de simplicité. Sans doute, l'intelligence des choses commence et finit avec leur mesure ; mais considérez avec quelle pénétration le vieux maître, demeuré si jeune, constatait que l'interprétation exacte du primat de la mesure restait voilée aussi longtemps qu'on dissociait en deux moments, supposés effectivement séparés l'un de l'autre, « d'une part la *forme* du raisonnement mathématique, idéalité abstraite du mesurant, et d'autre part, la matière de l'expérience physique, réalité concrète du mesuré ». Il souhaitait l'avènement d'un savoir où forme et matière seront unies dans une collaboration si étroite que l'origine purement humaine de la science n'en paraisse plus diminuer la portée objective. Et, très prophétiquement, il semble qu'il y voyait, avec la réussite de son effort, le destin de l'intelligence même : une de ces deux voies d'un progrès vers la conscience dont l'analyse réflexive était l'autre. Il saluait ainsi l'avènement de la relativité restreinte comme d'une aptitude à saisir les dimensions véritables des choses et comme l'abolition de l'entité d'un temps mathématique où la conscience construit « soit-disant, afin de capter les phénomènes de la réalité, un cadre indifférent à leur cours effectif ». Il concevait une humanité véritable qui serait corrélative d'un univers véritable, et où la science, en une ascension double et parallèle, aurait cette condition et ce pouvoir, de nous instruire et de l'objet qu'elle constitue et du sujet qui la constitue. De la spiritualité du sujet, il y aurait peut-être ici beaucoup à dire, mais que les opérations de l'esprit, tout au moins, éclairent l'esprit même dans le même temps et de la même façon que les objets s'éclairent, rien qui soit moins contestable que cette connaissance parallèle de la rétine clairvoyante et du tableau vu. C'est pourquoi Léon Brunschvicg pouvait conclure : « Les découvertes décisives se sont faites en sens inverse du schéma prédéterminé par la doctrine des formes et des catégories. Au lieu d'appliquer des principes

immuables à une matière nouvelle, le progrès a consisté, d'une part à revenir sur les principes classiques pour en contester la vérité apodictique, d'autre part à faire surgir des types de relation inédits, imprévisibles... La création, au sens le plus positif et le plus fort du mot, caractérise donc l'ordre de l'intelligence, et, par là, l'histoire de la pensée scientifique est une histoire réelle. Le progrès de la perspective humaine et de la structure cosmique sont, au fond, un seul et même progrès ¹. »

Mais c'est pourquoi aussi, dans les démarches d'une double perspective en miroir, nous demeurons fixés à un réalisme de la matière ainsi entendu, réalisme qui serait à nos yeux la légitimation et la sauvegarde de tout le maintien critique de l'idéalisme critique. Ce réalisme sauverait, en son crédit, l'idéalisme, comme la synthèse de Newton sauve Kant de l'analyse d'Aristote, ou comme l'ostentation mathématique vient remplir, jusqu'à les déborder, les cadres demeurés vides de la déduction rationnelle, ou encore comme le *mathema* déborde le *dogma* : une conscience intellectuelle ne saurait être sans matière. L'universelle chasse de Pan sera par nécessité, une méthodologie rigoureuse et sans mythes, fertile, non plus stérile, en tous ses éléments.

« *Indépendance* et *imprévisibilité* ne signifient donc, à aucun moment ni à aucun degré, *désordre* ou *arbitraire*. L'*a priori* ne se devine pas, il se découvre. Ce quelque chose de positif qui annonce déjà l'esprit, c'est au sens étymologique du mot, le *discernement*. » Et c'est ici qu'on peut parler avec Malebranche du travail de l'attention. Il faut aller plus loin, et constater encore que laisser subsister des lacunes dans le savoir, c'est se ménager des mécomptes dans l'action. Un réalisme opératoire a du moins son critère immédiat ou lointain, sa mesure immanente : et la lucidité seule y a sa contrepartie et son poids vrai de réussites. Car il y a la révélation imprévisible des phénomènes. Le prix de l'adaptation de l'esprit aux choses, c'est que l'esprit n'a pas réussi du premier coup, mais par une patiente et opiniâtre stratégie. « Les faits ont *mauvais caractère*, et ils l'ont prouvé. Il n'y a pas de conscience intellectuelle qui se définisse à elle-même, antérieurement à la constitution de l'univers. La destinée de l'esprit et la destinée de l'univers apparaissent comme insépara-

---

¹ BRUNSCHVICG, *Progrès de la Conscience*, II, p. 699 à 706 notamment, Paris, Alcan, 1927.

bles. L'expérience résiste, et dans le domaine spéculatif cela est avantageux, parce que, grâce à cette résistance, la mathématique s'est lestée de réalité. » Ainsi parle l'idéaliste même.

La réussite, comme critère, a mauvaise presse philosophique. On dénonce sa parenté inéluctable au pragmatisme : nous nous expliquerons sur ce point quelque jour. Il y a pourtant ici, me semble-t-il, la même irréfragable différence que celle qui sépare, en donnant aux deux mots leur sens plein, l'empirisme et l'expérience. Si la *réussite* a si mauvaise presse, c'est que jamais, dans l'histoire de la pensée philosophique sauf peut-être dans l'adéquation spinoziste, on n'a vraiment tenté une *philosophie de la réussite*. Une telle philosophie, dans l'ascèse passionnée d'une *rigueur*, n'étant qu'une lucidité de l'envisagement devant le problème, ne serait aussi sans doute que cette adéquation qui se mesure et prend ses mesures, devenant, dans la richesse systématique du terme, par-delà toutes les physiques de l'univers, la métaphysique de l'ajustement. Un réalisme opératoire saurait seul accepter cette philosophie de l'opérativité. Au déchirement, sur le plan conceptuel, entre le concret et l'abstrait s'ajoutent sans doute les contradictions matérielles du vécu ; mais entre l'abstrait et le réel, vient s'insérer un troisième terme qui n'est autre, à tout prendre, que l'*envisagement*. La pensée n'est pas l'abstraction, c'est le réel envisagé. C'est dire que l'opérativité nous paraît bien définie comme l'ensemble des techniques d'apropriation au monde. S'il y a, même en mathématique, des matériels et des matières, des propriétés et des phénomènes, des structures aussi de l'objet construit, s'il y a une nature, une *phusis* mathématique, née d'une théorie de la construction, si cette nature est présente, dans les démarches d'intelligibilité, jusque parmi la liberté trompeuse des juridictions axiomatiques, c'est, chaque fois, face à cet univers de natures, et dans cette invention qui naît d'une découverte, que l'esprit à l'exercice et que l'attention en travail se doivent de poser, en envisagement neuf, la synthèse neuve surgie de l'acquit des problèmes. C'est en termes d'objets que l'esprit est discours. Tel serait, d'un trait succinct mais caractéristique, la philosophie de l'opérativité.

L'aptitude est ainsi une efficacité en puissance, l'adéquation une efficacité réalisée. C'est bien là réserver encore sa liberté propre à l'esprit : qui est de proposer à l'objectivité une méthode plastique de l'objectivation. Mais la connaissance, avec opiniâtre-

té et sans défaillance, demeure en chaque démarche, la connaissance dans l'*effectuation*, dans le double éclairage réciproque du problème, où montent tout ensemble à la lumière la mécanique de l'esprit et l'être de la chose : du moins, son positif et présent phénomène. Et, c'est dans ce phénomène — éclair de métaphysique positive réciproque — que gît précisément la philosophie de la réussite, l'essence de l'échec, la pertinence fondée de l'ajustement.

Car dans une perspective pragmatiste, *réussir*, paradoxalement, serait s'être sevré de toute spéculation. Toute réussite ne saurait, au contraire, philosophiquement se fonder que par et dans une rigueur spéculative. La vertu de rigueur est la première racine de l'acte lucide. Et nous placerions ainsi volontiers cette philosophie réaliste sous le signe spinoziste de la chimère. La chimère spinoziste, c'est le symbole même d'une philosophie de l'échec. Toute idée fausse, toute idée forgée est le fruit d'un monstrueux assemblage. L'échec est, d'abord, un monstre biologique. Allez au cœur de tous les déboires. Examinez-les à fond, retournez-les de toute manière. Revivez-en la démarche. Une seule découverte vous sera permise : la combinaison choisie n'était pas viable. Dans la ménagerie fantastique des bestiaires, vous aviez été choisir une de ces bêtes composites et apocalyptiques qu'on ne trouve qu'aux gargouilles des cathédrales. Vous parvenez, dans tout déboire, à cette conclusion unique, à cette découverte inéluctable : que vous aviez mis des griffes de lion, et un bec d'aigle, à un corps de taureau. Vous vouliez les incompatibles. Or votre action, incohérente, porte le reflet de cette chimère intellectuelle. Une philosophie de la réussite est d'abord une purification de l'œil, une *catharsis* de l'envisagement.

Ici, la portée du débat s'élargit. Car toute l'activité pratique à son tour, relève de cette métaphysique de la réussite. C'est là certes, tout le secret de l'opérativité du savant, mais c'est tout le secret aussi des techniques de l'artiste ; et à l'état confus, instinctif mais précis, c'est la philosophie de l'entraînement et le progrès des eupraxies. En une sorte de métaphysique double, et progressive, du discernement et des qualités, à la manière dont l'activité biranienne s'exalte sous les effets de l'habitude, se dessine et se précise, dans son secret, la figure du ●●●●●●●●. La philosophie de la réussite est une philosophie des compétences et une apologie du compétent.

Regardez donc cette démarche inverse à toute opération de l'échec. Elle concerne, en un sens, presque indifféremment, la politique, l'école du peintre, ou la tactique du stratège. C'est rigueur de cerveau. « La chouette, oiseau de Minerve, disait Hegel, ne prend son vol qu'au crépuscule. » Lorsqu'il s'agit du soir de la pensée, le vol, du moins, profite de toutes les méditations du jour. Mais l'heure de l'action, surtout, est l'heure du crépuscule. Le paradoxe du chef, face à l'action, c'est de se décider fermement dans la nuit. Le chef aussi a tout appris, il devrait avoir tout intégré. Sa rigueur, pourtant, est d'une espèce particulière. Elle paraît là où les objets deviennent incertains, à l'instant des lueurs fantastiques, qui peut être l'instant de la contagion d'alentour, celui des démoralisations unanimes. Son moment est bien crépusculaire. Toute action, en effet, est une hypothèse, et comporte les risques de l'hypothèse : le propre du chef est de savoir risquer. L'esprit s'accommode ainsi aux événements par un acte d'intelligence non moins rigoureuse : entre les variables bousculées du problème et l'entrecroisement des conjonctures. Souvenez-vous de l'outre de Sancho : qu'on ne peut vider, d'où l'on ne peut retirer ni la parcelle de cuir ni le clou d'acier, mais au fond de laquelle on en doit supputer l'existence rien qu'à goûter attentivement le vin. Or l'outre ne saurait se vider. Il faut agir, et l'on n'a jamais fini de penser. Toutefois, la pensée dans l'action a sa sanction sur l'heure : et il n'est point de sophisme ici sans échec.

Le chef tient ainsi, avec la contingence des futurs, le tableau mal déchiffré de tout l'avenir. Il se doit de le conserver présent à l'esprit : c'est là puissance de représentation mentale. Car voici l'énergie même de l'intelligence, de cette intelligence dont la psychologie la plus contemporaine s'accorde à dire qu'elle est la faculté des problèmes, comme dans une stratégie supérieure. Une rigueur de cerveau gouverne aussi l'action. On a beaucoup parlé récemment de Turenne. Or c'est là le sens, et même la clef, de la campagne d'Alsace, une hardiesse que la science de l'homme de guerre fortifiait chaque jour : ces « ressources incroyables » dans l'action et l'exécution qu'ont marquées ses biographies. Il est une sûreté de réussir l'acte, où l'action est encore à faire et où déjà les jeux sont faits : et qui faisait dire à Condé s'engageant contre le dispositif de Turenne : « Vous verrez, dans une heure, comme on perd une bataille. »

C'est sur le point de sa contrainte que l'artiste montre sa liberté : ainsi le chef, ainsi le politique. La promptitude, la ténacité, la décision sont autant de pouvoirs qui, à l'instant où il lui faut risquer, sont un autre nom donné à sa vigilance : l'action, c'est la vigilance dans l'instant. L'audace alors lui naît, qui n'est plus que la pointe exacte de l'esprit en marche : et vous imaginez encore une intrépidité alors que s'est mise en route une rigueur.

Il n'en est pas autrement dans la rigueur mathématique ; et c'est le secret des problèmes. Un effort, par degrés, se porte vers la clarté des solutions : d'une figure trop complexe, et dont on ne saurait rien dire, l'art consiste à remonter à une figure déjà plus simple, dont on connaît les éléments et qu'on peut construire. Mais lorsque l'esprit de rigueur, enfin en possession de ses conjonctures, les réunit toutes, sans exception d'aucune, et parvient à la source, alors il redescend tout à coup vertigineusement vers des conséquences qui ne sauraient plus échapper. Il fond sur son objet hypnotisé sous lui.

Nous aussi, tout comme le vieux philosophe d'Amsterdam, nous sommes dans un extrême péril ; nous ne trouvons pas notre adéquation. Ainsi qu'à la naissance même, en plein XVII^e siècle, de la nouvelle recherche d'un fondement spirituel, nous aussi nous avons à faire notre *emendatio*, comme au temps des Sociniens ou des Remonstrants, comme au temps des théologiens et des prophètes. Car la théologie et la prophétie nous ont repris, et substituent de nouveau leurs images au gouvernement de l'esprit. Nous vivons un temps défavorable où le philosophe même ne vient plus au filet de la réalité : il y a des balles qu'on ne renvoie plus. Notre philosophie a de ces façons de considérer les choses où le philosophe ne garde plus tout à fait la lucidité de sa ligne, le sang-froid de ses épouvantelements. Nous vivons les philosophies de l'échec. Au plus juste, vivons-nous des caricatures de rigueur, un automatisme des dialectiques, d'où surgit soudain, loin de ses objets topiques, une logique « au pas cadencé ». On ne se passe jamais de vertu cartésienne de discrimination, on n'en fait point le sacrifice : on ne fait point le sacrifice d'un gouvernement de l'esprit. L'ensemble des techniques d'appropriation au monde que patiemment constituerait un réalisme de l'opérativité en est aussi, en une approximation première, la déontologie et l'axiologie. C'est un premier degré trouvé dans l'univers des valeurs : il y a une *éthique* de la réussite

comme une première étape salvatrice. L'intelligence aussi peut sauver.

L'homme présent est le centre de tous ses traumatismes, et de ses infinies « cristallisations ». Il cristallise en se penchant sur Soi, ainsi que l'amour stendhalien se penchant sur l'Autre. Nous aurons, sans doute aucun, notre humanisme, une philosophie de l'homme : mais elle ne viendra que plus tard, — que très tard. Dans cette attente, même la béatitude n'a pas le droit d'errer. C'est pourquoi il nous faut rendre hommage à une philosophie de l'esprit qui apporterait avec elle, comme son correctif, un effort spirituel apte à frapper droit au front ses matières.

David lance la fronde, et puis danse devant l'Arche. S'il ne pouvait paraître sacrilège, fût-ce un instant, d'user du *mythe de l'histrion*, fût-ce de *l'histrion sacré*, pour faire entendre un sujet grave, et une philosophie du triomphe qui engage le destin de l'esprit et le redressement futur de l'homme, je souhaiterais commenter, face aux philosophies du désastre, cette épigraphe latine que nous livre une pierre d'Antibes. Elle évoque la mémoire de ce jeune romain qui était danseur, et vint dans la ville. Il ne savait rien qu'une chose, mais il la savait. Il était, pour sa part, compétent en son univers. Il dansa. Il dansa, mais il savait les règles. C'est parce qu'il savait les règles, qu'il dansa. *Saltavit et placuit.*

Décembre 1948.

Raymond BAYER.

[Retour à la Table des matières](#)

[Retour à la Table des matières](#)

PREMIÈRE PARTIE

SPIRITUALISME ET MATÉRIALISMES

Première Leçon

PHILOSOPHIE DE L'IDÉE ET PHILOSOPHIE DE L'ÂME

J'ai indiqué, comme sujet du cours que je dois faire cette année devant vous, la *Philosophie de l'Esprit* ; je consacrerai la première leçon de ce cours à préciser les termes dans lesquels le problème se pose pour moi.

Tâche délicate, je vous en avertis, dans votre intérêt plus encore que dans le mien. Moi, je sais à peu près vers quelle solution je me dirige, et, par conséquent, je suis, inévitablement, porté aux définitions *initiales* qui s'adapteront aux conclusions que j'entrevois. Seulement, même si je parvenais à la cohérence systématique qui est la condition formelle (mais non suffisante) de la vérité philosophique, votre tâche, à vous, c'est de ne pas vous en contenter. Vous avez à vous défendre contre des conclusions qui ne seraient pas entièrement justifiées. Exercez donc, dès le début, la rigueur d'une surveillance attentive et même défiante vis-à-vis de prémisses qui seraient innocemment glissées dans le discours ; ce sont peut-être des postulats arbitraires, gros de conséquences auxquelles le développement finirait par donner une apparence usurpée de propositions nécessaires. Je fais cet appel à votre contrôle perpétuel, parce qu'il peut seul apporter pour vous quelque valeur à ce que je dirai ; comme d'ailleurs pour le professeur, le souci de votre contrôle est le meilleur, parmi ceux qui restent permis à son âge, des moyens d'éducation.

Donc je vais prendre mes précautions afin d'arriver à poser, d'une façon exacte et impartiale, le problème de la philosophie de l'esprit. Je vais m'appuyer sur les faits. Mais, invoquer les faits n'est rien, c'est plutôt une illusion dangereuse, si l'on choisit parmi les faits. Il faut consulter l'histoire de la pensée humaine, qui est pour le philosophe la base de référence, le terrain d'analyse, avec le parti pris en quelque sorte d'exclure le parti pris, de ne pas rétrécir artificiellement les questions pour les amener à une simplicité d'alternative qui impose au raisonnement la solution désirée.

Tel sera du moins mon programme, et telle sera mon ambition ; je les annonce tout de suite, afin que vous puissiez juger en toute indépendance, et j'ajoute, d'un accent un peu inquiet, mais d'un ton très sincère, en toute sévérité.

Le problème fondamental de la philosophie de l'esprit a été posé, sous sa forme classique dans le monde moderne, par Descartes. Le critique du XVI^e siècle (il me suffit de renvoyer à Montaigne dont l'influence sur la génération à laquelle Descartes appartient, est prépondérante) avait fait éclater l'inanité logique en cette même scolastique, qui avait prétendu fonder sur l'infailibilité logique l'autorité de son dogmatisme. La vérité de la connaissance suppose l'adaptation de la forme de la connaissance à la réalité du connu : l'antériorité du connu par rapport au connaissant est, en toute évidence, une pétition de principe. De tout ce qui a été affirmé *jusqu'ici*, au nom de la raison comme des sens, il est donc raisonnable que l'homme doute. Voilà pourquoi Descartes rentre en lui-même. Or en lui-même il trouve un point d'appui pour l'affirmation de l'être. Ainsi s'opère une de ces conversions qui ont toujours marqué les moments décisifs dans l'histoire de l'humanité : au lieu de faire du jugement une opération tournée vers le dehors, cherchant à saisir les choses, et la lumière qui vient des choses, l'esprit du philosophe, avec Descartes, réfléchit, regardant vers soi comme vers le foyer de l'activité intellectuelle. Il accorde la primauté, dans l'ordre de l'existence, à la pensée, dont une intuition immédiate, irrécusable, lui fait découvrir la présence et l'autonomie.

Le spiritualisme cartésien consiste donc avant tout dans la thèse que l'esprit est antérieur à la matière et indépendant d'elle : je sais que j'existe, avant de savoir s'il y a des corps, si mon corps existe ; et quand, plus tard, je parlerai d'un monde

de substances matérielles, ce n'est pas en partant des données sensibles, qui par elles-mêmes n'ont guère plus de consistance que les images des rêves, c'est en faisant fond sur la clarté et la distinction inhérente à l'idée de l'étendue qui est une essence purement intellectuelle. Dès lors, pour Descartes, — comme pour les cartésiens, pour Spinoza, pour Malebranche, pour Bossuet, — ce qui est spirituel, c'est ce qui est intellectuel.

En est-il de même pour nous ? Bien entendu, je ne vais pas trancher la question dès maintenant, en vous répondant par *oui* ou par *non* ; car mon cours serait terminé. Je ne me préoccupe en ce moment que de discerner les termes véritables du problème, c'est pourquoi je vais examiner quelques-unes des conséquences, manifestes chez Descartes lui-même, de cette identification entre le spiritualisme et l'intellectualisme, et je montrerai comment ces conséquences ont amené des philosophes, tels que M. Bergson, à proposer un autre principe de distinction entre l'esprit et la matière, et à engager tout autrement les questions fondamentales du spiritualisme.

Le primat de la pensée ne se manifeste pas seulement, selon Descartes, par son aptitude à prendre possession de son être, mais encore parce qu'elle trouve en soi, grâce à la seule intuition des idées claires et distinctes, les principes de l'univers. Il n'y a pas autre chose dans le monde que du mouvement, le mouvement n'est pas autre chose qu'un déplacement dans l'espace. Pour rendre compte d'un mouvement, on n'a pas à dépasser le plan où s'observe ce mouvement. Descartes s'abstient de tout recours à la force entendue comme douée d'un pouvoir de causalité. Les mouvements actuels s'expliquent par les mouvements antérieurs, comme ils se prolongent en mouvements futurs, par le moyen de la loi d'inertie : *Un corps en mouvement, abandonné à lui-même, continue de se mouvoir en ligne droite et avec une vitesse uniforme*. D'où cette conséquence : le monde matériel se suffit à soi-même hors de toute influence spirituelle, de la même façon que le monde spirituel affirmait son indépendance, abstraction faite de l'existence du monde matériel. Et le domaine qui rentre sous la juridiction des lois du mouvement, qui échappe à l'intervention de l'esprit, Descartes l'étend, avec une audace extrême, jusqu'aux limites où apparaît la conscience réfléchie, où se prononce le *Cogito*. Non seulement donc la *physique cartésienne* n'est que géométrie, mais encore la *biologie cartésienne*

n'est que géométrie et une bonne partie aussi de la *psychologie cartésienne*.

Rien de caractéristique, à cet égard, comme la page qui termine, dans l'état où il nous est parvenu, le traité posthume *sur la Lumière et sur l'Homme*. Descartes y énumère les fonctions qu'il a attribuées à sa *Machine*. Or, le mot *Machine* ici n'est pas une métaphore ; Descartes avait résolu le problème de l'explication des machines, en démontrant que ce sont des engins pour la transformation du travail qui obéissent à une égalité fondamentale. *C'est le même de lever 100 livres à la hauteur d'un pied, et derechef encore 100 livres à la hauteur d'un pied, que d'en lever 200 à la hauteur d'un pied, et le même aussi que d'en lever 100 à la hauteur de deux pieds*. En généralisant cette conception, l'on définira une machine : *un ensemble dont les fonctions suivent tout naturellement de la seule disposition des organes, ni plus ni moins que les mouvements d'une horloge ou autre automate suivent de la disposition des contre-poids et des roues*. Quelles sont donc ces fonctions intégralement expliquées par un mécanisme purement intelligible ? *Ce sont d'abord les fonctions physiologiques : la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, la veille et le sommeil ; mais ce sont encore les sensations ; c'est l'impression des idées sensibles dans l'organe du sens commun et de l'imagination, la « rétention » ou l'empreinte de ces idées dans la mémoire, ce sont aussi les mouvements intérieurs des appétits et des passions, ce sont enfin les mouvements extérieurs de tous les membres, liés aux images et aux passions d'une façon tellement appropriée, qu'ils imitent, dit Descartes, le plus parfaitement qu'il est possible, ceux d'un vrai homme*.

Dès lors, toute la vie de l'homme, en tant qu'il est non seulement un organisme, mais un être sensible, apparaît comme une vie purement matérielle, exactement semblable au développement des « corps inanimés ». Il n'y a plus besoin de supposer, ainsi que faisaient les péripatéticiens, « une âme végétative » ou « une âme sensitive ». « Il semble, disait Gassendi, que je m'adresse à un esprit qui aurait dépouillé, non seulement le corps, mais aussi l'âme. »

La ligne de partage entre l'esprit et la matière se trouve donc tracée à l'intérieur même de la psychologie : d'un côté ce qui

chez nous s'affirme *en toute conscience* comme possession de soi, de l'autre, ce qui est le produit spontané de l'imagination et de la passion. De là, chez Descartes et chez les cartésiens, la grande place qu'ils font à l'*inconscient* : « L'expérience fait voir que ceux qui sont les plus agités par les passions ne sont pas ceux qui les connaissent le plus, et qu'elles sont du nombre des perceptions que l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps rend confuses et obscures. » L'ivrogne qui parle avec abondance éprouve ce sentiment intérieur qu'il est libre ; mais c'est, observe Spinoza, *qu'il lui manque la conscience des causes qui le font agir*.

Au delà de la zone d'*inconscience*, au delà de l'imagination et de la passion, commence la vie proprement spirituelle. Mais alors, pour que la séparation soit bien fondée, il faudra que cette vie de l'esprit puisse se développer d'une façon complètement indépendante, sans recourir à la sensibilité comme à une condition d'existence. Les idées sont *innées*, les images ne font que réveiller en nous, « à leur occasion », des notions qui existent en nous auparavant. Et il en est de même pour les émotions : *L'âme a ses plaisirs à part*, dit Descartes dans son *Traité des Passions* (§ 222) ; il en donne comme exemple la joie esthétique qui transforme en volupté intellectuelle ce qui serait, dans la vie sensible, la pire des douleurs. Par suite aussi l'âme aura sa mémoire à elle ; *mémoire intellectuelle*. Et Descartes distinguera encore deux sortes d'*instinct* ; l'un « qui est en nous en tant qu'animaux », l'autre, qui est en nous en tant qu'hommes, et purement intellectuel. Tandis que celui-là est une impulsion de la nature vers la conservation de l'organisme, vers les jouissances corporelles, celui-ci sera la lumière naturelle, l'intuition de l'esprit. Enfin, dans la célèbre *Lettre pour la Reine Christine*, se trouve développée la thèse des deux amours : l'amour *purement intellectuel et raisonnable* a pour base un jugement sur le bien. A ce bien l'âme *se joint de volonté, se considérant soi-même avec ce bien-là comme un tout dont il est une partie et elle l'autre* ; l'amour qui est une passion, *l'amour sensuel ou sensitif*, n'est autre chose *qu'une pensée confuse arrêtée en l'âme par quelques mouvements des nerfs, laquelle le dispose à celle autre pensée plus claire, en quoi consiste l'amour raisonnable*.

Au terme du spiritualisme cartésien, l'esprit se définirait : en opposition à la passion qui est toute matière, par une puissance de volonté qui se traduit dans l'absolu du *jugement*, c'est-à-dire

dans la faculté de dire *oui* ou *non*, d'accorder ou de refuser son consentement. Cette puissance est telle que nous n'apercevons pas comment elle pourrait être plus grande en Dieu qu'en l'homme. *Le libre arbitre... nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne.*

Le programme tracé par Descartes a quelque chose d'héroïque ; mais il convient d'ajouter immédiatement que cet héroïsme ne doit pas le faire soupçonner d'être une pure utopie philosophique. Comme M. Lanson y a fortement insisté, le *moi* spirituel de Descartes, qui est tout jugement et tout volonté, c'est le *moi* cornélien, le *moi* de Médée et de Nicomède, celui qui se fait gloire de commander à ses sentiments. Qu'on se rappelle les vers fameux de la *Galerie du Palais* (comédie antérieure à la publication du *Discours de la Méthode*) :

Nous sommes loin du temps de cette vieille erreur,
Qui faisait de l'amour une aveugle fureur,
Et l'ayant aveuglé, lui donnait pour conduite,
Le mouvement d'une âme et surprise et séduite.
Ceux qui l'ont peint sans yeux ne le connaissaient pas,
C'est par les yeux qu'il entre et nous dit nos appas ;
Lors notre esprit en juge ; et suivant le mérite,
Il fait croître une ardeur que cette vue excite.

Et une vingtaine d'années plus tard, postérieurement au *Traité des Passions de l'Ame*, Corneille étendra jusqu'à la haine elle-même la juridiction de la raison. Voici ce qu'il écrit, dans *Pertharite*, d'une façon assez étonnante :

Qui hait brutalement permet tout à sa haine
Il s'emporte, il se jette où sa fureur l'entraîne,
Il ne veut avoir d'yeux que pour ses faux portraits :
Mais qui hait par devoir ne s'aveugle jamais ;
C'est sa raison qui hait, qui, toujours équitable,
Voit en l'objet haï ce qu'il a d'estimable,
Et verrait en l'aimé ce qu'il y faut blâmer,
Si ce même devoir lui commandait d'aimer.

D'autre part, à mesure que l'observation psychologique s'est faite plus profonde et plus raffinée, il semble qu'elle ait confirmé la vue que le XVII^e siècle avait jetée sur la dépendance inconsciente où se trouvent, par rapport au mécanisme du corps et aux influences organiques, les mouvements de la sensibilité, le rythme d'exaltation et de dépression qui constitue le cours en appa-

rence *spontané*, de la vie intérieure. Maine de Biran écrit aux premières pages de son *Autobiographie* (1794) :

De quoi dépend donc l'état de mon âme ? d'où viennent ces sentiments confus, tumultueux, au travers desquels je ne me connais plus ? Je fais l'agitation et sans cesse elle se reproduit en moi malgré mes efforts ; ma volonté n'exerce aucun pouvoir sur mon état moral ; elle approuve ou elle blâme ; elle adopte ou elle rejette ; elle se complait ou elle se déplaît ; elle se livre ou elle fuit tels ou tels sentiments donnés, mais jamais elle ne les procure, jamais elle ne les écarte. Qu'est-ce donc que cette activité prétendue de l'âme ? Je sens toujours son état déterminé par tel ou tel état du corps. Toujours remuée au gré des impressions du dehors, elle est affaissée ou élevée, triste ou joyeuse, calme ou agitée selon la température de l'air, selon une bonne ou une mauvaise digestion. Je voudrais, si jamais je pouvais entreprendre quelque chose de suivi, rechercher jusqu'à quel point l'âme est active.

Cette même expérience de la vie intérieure, mais combattue et surmontée par un énergique effort de réaction, au nom de la raison et de la volonté, Fromentin l'a exprimée dans une page de *Dominique* (1862) :

Quant à mes nerfs, que j'avais si voluptueusement ménagés jusqu'à présent, je les châtai, et de la plus rude manière, par le mépris de tout ce qui est maladif et le parti pris de n'estimer que ce qui est robuste et sain. Le clair de lune au bord de la Seine, le soleil doux, les rêveries aux fenêtres, les promenades sous les arbres, le malaise ou le bien-être produit par un rayon de soleil ou par une goutte de pluie, les aigreurs qui me venaient d'un air trop vif et les bonnes pensées qui m'étaient inspirées par un écart du vent, toutes les mollesses du cœur, cet asservissement de l'esprit, cette petite raison, ces sensations exorbitantes, — j'en fis l'objet d'un examen — qui décréta tout cela indigne d'un homme, et ces multiples fils pernicieux qui m'enveloppaient d'un tissu d'influences et d'infinités, je les brisai.

Aucun texte ne saurait fournir, semble-t-il, un commentaire plus direct et plus pénétrant de la psychologie cartésienne. Le héros de Fromentin semble avoir résolu le problème posé par Biran ; mais l'effort même qu'il a dû accomplir souligne la difficulté de la situation telle que l'avait définie le spiritualisme cartésien. Pour demeurer libre, l'homme doit résister en quelque sorte, non seulement à son corps, mais à son individualité, trouver un point d'appui dans une puissance qui se suffise à elle-même, abstraction faite de toutes les conditions dans lesquelles on reconnaît que l'homme est condamné à vivre. En d'autres termes, le spiritualisme cartésien nous demanderait d'être des anges plutôt que des hommes, alors que le mécanisme cartésien a tellement insisté sur la liaison que l'intelligence établit entre l'orientation de notre pensée et de notre conduite d'une part, et

d'autre part les circonstances de notre vie organique, partie elle-même intégrante du déterminisme universel. Ne suffit-il pas de rappeler la phrase célèbre du *Discours de la Méthode* : « *même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher* » ? Et, s'il en est ainsi, comment les cartésiens eux-mêmes continueraient-ils à soutenir que les idées ne doivent rien à l'imagination, qu'il y a une autre mémoire que la mémoire organique, et une autre sorte d'instinct, et une autre sorte d'amour ? En 1747, La Mettrie, un médecin lui-même disciple du cartésien Boërhaave, écrira *L'Homme-machine*, qui est (le titre même l'indique) inspiré par la théorie des *animaux-machines*, qui est cette théorie elle-même poussée jusqu'à ses dernières conséquences. Le cartésianisme, ainsi que Huxley l'avait jadis si fortement établi, se trouve à l'origine des deux tendances qui marquent les limites extrêmes de la pensée moderne.

Alors, précisément, se pose la question de savoir si la véritable alternative entre le spiritualisme et le matérialisme est celle qui apparaît entre le *Cogito* de Descartes et le mécanisme intégral de La Mettrie. Est-ce qu'au fond, en plaçant trop haut le siège de l'esprit, Descartes n'a pas commis l'imprudence fatale d'abandonner presque toute la place à son adversaire, jusqu'à ne pouvoir résister que dans un dernier réduit ?

Et ici interviendra la pensée bergsonienne. Comme M. Bergson le déclarait, lors d'une discussion *sur le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive* (*Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 2 mai 1901), « le spiritualisme doit se résigner à descendre des hauteurs où il s'est retranché ». Entre la matière et l'esprit, il doit chercher la coupure beaucoup plus *bas* que n'avait fait Descartes.

Vous êtes trop familier avec la pensée de M. Bergson pour que j'aie besoin d'entrer dans le détail de la méthode. Au point de départ, M. Bergson a repris possession de la *qualité* que Descartes avait laissée échapper sous l'obsession intellectuelle de l'espace. Il a montré comment la conscience se présentant directement à elle-même, sans interposition de préjugés abstraits, nous permettait de nous saisir nous-mêmes dans le rythme de la

durée pure, et comment l'organisation spontanée, l'interdépendance dynamique, de nos états intérieurs, nous rendant nous-mêmes à nous-mêmes, nous rapportaient cette liberté dont nous nous étions pour ainsi dire systématiquement démunis. Citons ici, puisque rien ne peut remplacer l'accent original, un passage caractéristique de *l'Essai sur les Données immédiates de la Conscience* :

Quand nos amis les plus sûrs s'accordent à nous conseiller un acte important, les sentiments qu'ils expriment avec tant d'insistance viennent se poser à la surface de notre moi, et s'y solidifier. Petit à petit ils formeront une croûte épaisse qui recouvrira nos sentiments personnels ; nous croirons agir librement, et c'est seulement en y réfléchissant plus tard que nous reconnaitrons notre erreur. Mais aussi, en ce moment où l'acte va s'accomplir, il n'est pas rare qu'une révolte se produise. C'est le *moi d'en bas* qui remonte à la surface. C'est la croûte extérieure qui éclate, cédant à une irrésistible poussée. Il s'opérerait donc, dans les profondeurs de ce moi, et en dessus de ces arguments très raisonnablement juxtaposés, un bouillonnement et par là même une tension croissante de sentiments et d'idées non point *inconscients* sans doute, mais auxquels nous ne voulions pas prendre garde.

Je n'ai pas besoin de commenter les termes que je viens de souligner pour faire ressortir le renversement des valeurs spirituelles dont s'accompagne le passage du cartésianisme au bergsonisme, et qui s'accroît encore dans les ouvrages ultérieurs, dans *Matière et Mémoire*, dans *l'Évolution créatrice*. L'intelligence, qui était au XVII^e siècle, ouvrière de liberté, apparaît comme accordée sur la matière, comme substituant à la réalité de la vie, à la puissance de l'instinct et de l'élan originel le déterminisme abstrait de la logique et de la géométrie. La liberté véritable, c'est celle qui fait surgir l'acte de l'être tout entier, qui lui imprime la marque de sa filiation ; et M. Bergson écrit :

La passion, même soudaine, ne présenterait plus le même caractère *fatal*, s'il s'y reflétait, ainsi que dans l'indignation d'Alceste, toute l'histoire de la personne ; et l'éducation la plus autoritaire ne retrancherait rien de notre *liberté* si elle nous communiquait seulement des idées et des sentiments capables d'imprégner l'âme entière.

La spiritualité dépasse la raison, qui n'en peut saisir ni la densité ni la profondeur :

Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés *sans raison*, peut-être même *contre toute raison*. Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons. Car l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous, distincte et facile à exprimer ; elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus

intimes, à cette conception particulière à la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref à notre *idée personnelle du bonheur et de l'honneur*.

En contraste avec les points fondamentaux, que nous avons indiqués dans la première partie de notre exposé, ces textes de M. Bergson définissent bien une seconde position du spiritualisme ; la distinction de la matière et de l'esprit n'est plus du tout celle de l'*intellectuel* et de l'imaginatif ; c'est celle du spontané et du *réfléchi*. Dans le spiritualisme classique, l'*Idée* est au-dessus de l'*âme* ; l'immortalité de l'âme est fondée, comme le veut Platon, sur sa participation à l'*intensité de l'Idée*, tandis que, selon M. Bergson, *un invisible courant porte la philosophie moderne à hausser l'Ame au-dessus de l'Idée*.

Nous concluons donc : le problème de la philosophie de l'esprit n'est pas un problème à deux termes : matérialisme et *spiritualisme*. En face du matérialisme (que nous étudierons la prochaine fois sous sa forme la plus stricte qui est l'*atomisme*) nous aurons à considérer deux doctrines : *vitalisme* et *rationnalisme*, selon la terminologie de Cournot, ou suivant le langage plus usité de nos jours : *dynamisme* et *intellectualisme*.

[Retour à la Table des matières](#)

[Retour à la Table des matières](#)

Deuxième Leçon

LA MÉTHODE ATOMISTIQUE

Je vous ai dit, la dernière fois, que j'étudierai aujourd'hui la philosophie matérialiste, en m'attachant à ce qui m'en apparaît comme la forme la plus rigoureuse, à la conception atomistique. Et je commence par attirer votre attention sur un point qui résulte des réflexions que je vous ai présentées dans la leçon précédente. L'exposé, suivi d'un examen critique, auquel je vais procéder dans cette première partie du cours, n'aura pas pour conséquence, même si la conclusion devait en être négative, l'affirmation, et encore moins la définition, d'une philosophie de l'Esprit ; car il n'y a pas *une* doctrine dont on puisse dire qu'elle est le spiritualisme. A l'intérieur du spiritualisme, nous avons distingué deux vastes courants : une *Philosophie de l'Idée*, dont nous avons trouvé, pour les temps modernes, le point de départ dans le *Cogito* cartésien, une *Philosophie de l'Ame*, qui a son point d'aboutissement actuel avec le bergsonisme. Réciproquement, nous devons nous mettre en garde contre une interprétation trop étroite et trop simple du matérialisme, et cela d'autant plus que le terme de matérialisme est très usité dans les polémiques d'ordre moral, politique, religieux, et que, presque toujours, on lui donne un sens péjoratif.

Ce sera, par exemple, une image populaire que de représenter le matérialiste le plus décidé qui ait jamais été, le médecin La Mettrie, dont je vous parlais mardi dernier, l'auteur de *l'Homme Machine*, mourant d'une indigestion de pâté. Seulement, il est juste de convenir que c'est la qualité du pâté qui laissait à désirer ; il avait été expédié de loin et il était avarié ; d'autre part, Brillat-Savarin (dont on est en train de faire une gloire nationale) « rayait de ses contrôles » quiconque s'enivrait ou « s'indigérait ». Au point de vue spéculatif, le matérialiste serait le chirurgien qui dit sur un ton d'assurance et de défi : « *Je croirai à l'âme lorsque je l'aurai rencontrée au bout de mon scal-*

pel. » Formule éminemment absurde : s'il arrivait que l'âme pût se trouver au bout d'un scalpel, c'est en toute évidence qu'elle serait quelque chose de matériel, qu'elle n'existerait pas. Et, de cette absurdité, il convient d'ajouter que les spiritualistes, ou ceux qui se disent tels, ont leur bonne part : trop souvent, ils ont fait de l'âme une chose qui serait douée d'une existence substantielle, qui entrerait, conjointement au corps, dans la composition de l'homme, comme le chlore et le sodium entrent dans la composition du sel. N'oublions pas que, dans la moitié du monde civilisé, *spiritisme* se prononce : *spiritualisme*. Et, parmi les milliers et les milliers de gens qui se sont approprié la maxime : *La lettre tue, et l'esprit vivifie*, a-t-on compté ceux qui l'ont prise au sérieux et pratiquée jusqu'au bout ? Kant doutait qu'il eût jamais existé un acte purement moral, c'est-à-dire accompli sans autre motif que le respect du devoir en tant que tel ; de même, il se peut qu'il n'y ait jamais eu de parole religieuse où ne se reflêtât que le principe pur de la religion. L'anathème contre le matérialisme serait alors un hommage que rendrait à la vertu de la spiritualité le vice matérialiste, c'est-à-dire le primat de la donnée sensible et de l'imagination représentative, la tyrannie inconsciente de la formule littérale, de l'autorité extérieure.

Ces observations préliminaires, je crois qu'elles sont d'une importance capitale pour quiconque veut échapper au piège des mots et voir clair dans ses idées, passer du plan de la polémique intéressée à la sphère de la philosophie où seule existe la pensée pour la pensée. Nous aurons à nous en souvenir quand nous chercherons à dégager le sens authentique du spiritualisme ; mais elles ne seront pas d'un profit moindre, dans le problème qui doit nous occuper d'abord, afin de nous aider à nous placer sans préjugé en face du matérialisme et à en envisager la forme la plus profonde, celle dont l'examen sera pour nous le plus instructif et le plus fécond.

Dès lors, le matérialisme au sens populaire du mot, le matérialisme qui prend pour immédiate l'apparence du monde sensible, qui en fait la limite et de l'aperception humaine et du désir humain, ne nous retiendra pas. S'il était capable de m'intéresser, je ne me serais pas consacré à la philosophie ; et je présume que vous ne vous y intéressez pas non plus ; autrement vous n'auriez pas risqué de compromettre votre digestion en venant entendre un *Cours sur la Philosophie de l'Esprit*.

Dès lors, le matérialisme, qui sera l'objet aujourd'hui de notre étude, nous allons le chercher, suivant la terminologie de Pascal, non dans l'ordre de la *chair*, mais dans l'ordre de l'*esprit* : paradoxe étrange pour qui s'attache aux mots en tant que mots, mais qui disparaît, lorsqu'on prend contact avec la réalité sur laquelle la réflexion du philosophe doit s'exercer, c'est-à-dire avec le cours effectif de la pensée humaine.

En 1907, Henri Becquerel, dans une communication à l'Institut, commentait en ces termes quelques-unes des plus éclatantes découvertes de la science contemporaine dans le domaine de l'atomistique :

La vérité est une, et l'erreur est multiple, disait un vieux maître. Or, depuis plus de deux mille ans, chaque fois que l'homme, soit par l'effort de sa seule pensée, soit par les artifices de ses expériences, tente de sonder le mystère des corps qui l'entourent, toujours, au fond de toutes choses, il entrevoit la même image.

L'image, dont parle ici Henri Becquerel, est apparue dans la pensée grecque avec l'atomisme de Leucippe et Démocrite. Leucippe et Démocrite n'accordent qu'une réalité secondaire aux objets du monde sensible, composés qui naissent et qui meurent parce que l'agrégat qui les constitue se forme et se déforme, s'accroît ou se dissout, au hasard des rencontres et des circonstances extérieures ; ce qui existe à proprement parler, ce sont les éléments simples, éternels, qui peuvent passer de corps en corps sans rien perdre de leurs propriétés essentielles.

L'origine de cette conception en accentue le caractère intellectuel. Il semble qu'elle se rattache à la dialectique des Éléates qui, les premiers, avaient su distinguer deux plans : le plan de l'être et le plan de l'apparence, la physique *selon la vérité*, la physique *selon l'opinion*. Seulement, les Éléates voulaient atteindre, au-dessus des phénomènes qui se contredisent et se fuient eux-mêmes par leur perpétuelle mobilité, une sphère unique et totale dont ils affirmaient l'identité et l'immobilité. Les atomistes creusent au-dessous des données sensibles. Ils analysent, d'une façon en quelque sorte matérielle, en divisant et en fractionnant ; mais leur procédé les emporte plus loin que la réalisation mécanique du résultat, il les conduit à imaginer quelque chose qui soit à la fois invisible et indivisible, et qui ne retient d'autres caractères intrinsèques que ceux qui sont inhérents à sa

position dans l'espace vide : *grandeur, forme, orientation* (à quoi sans doute il convient d'ajouter la pesanteur).

La réalité de l'atome a comme contre-partie, chez Démocrite, l'idéalité du sensible : suivant la formule fameuse que Sextus Empiricus nous a conservée, c'est conventionnellement, « par la loi » (••••), qu'il y a du doux et de l'amer, « par la loi » qu'il y a du chaud et du froid, « par la loi » qu'il y a des couleurs. Sans discuter sur le sens exact du mot •••••, que l'état de la doxographie ne permet pas de préciser, on peut dire que « pour la première fois (ainsi que l'écrit Victor Brochard dans l'admirable étude qu'il a consacrée à *Protagoras et Démocrite*), le lien qui unissait l'être à la pensée, la réalité à la représentation, était rompu : c'est un moment décisif dans l'histoire de la philosophie ».

Déjà peut-être chez Démocrite, en tout cas avec Épicure, l'atomisme devient un système complet : le matérialisme. L'âme est un composé d'atomes subtils et légers, et la connaissance se produit en elle, lorsque les objets laissent émaner d'eux-mêmes des particules matérielles qui les représentent et qui viennent imprégner les molécules psychiques.

Les dieux sont encore plus éloignés de la solidité qui est la forme la plus grossière, la plus matérielle, de la matière ; ce sont des atomes infiniment légers et transparents qu'il faut situer dans les intermondes, afin, disait ironiquement Cicéron, de les mettre à l'écart de la ruine qui attend, en raison de leur composition, les univers ayant l'apparence d'exister. L'imagination des dieux est toujours faite pour appuyer ; elle a, en tout cas, l'avantage d'éclairer l'idéal du sage. Le sage épicurien imitera, autant qu'il peut se faire, l'absolue simplicité de l'atome que son assurance d'éternité rend imperméable à toute agitation venue de l'extérieur, à toute menace et à toute crainte, par suite, de dissolution. A quoi il parviendra par l'équilibre matériel et moral qu'il s'assurera, en s'abstenant de tout plaisir qui serait susceptible de devenir source d'agitation, cause d'espérance et par suite de crainte, en se rapprochant de plus en plus de l'état de nature où un désir médiocre trouve, à peu de frais, entière satisfaction : un « pique-nique » à l'ombre, le long d'une rivière, chère frugale, mais rehaussée d'entretiens philosophiques.

Nous sommes en plein matérialisme, mais très loin de l'épicurisme, tel que le pratiquaient et célébraient les Romains de la décadence, à commencer par Horace. Épicure est un ascète. Aussi bien, dans les vers fameux de Lucrèce célébrant la douceur d'être à l'abri quand sévit la tempête, il ne faut pas voir la survivance d'un instinct égoïste jusqu'à la férocité ; c'est un moyen désespéré pour réchauffer la froideur d'un état de monotonie, sinon d'indifférence, dont l'idée risque de paraître toute négative — de la même façon que certains théologiens, dont je ne garantis pas l'orthodoxie, soucieux de rendre plus apparentes et plus souhaitables les joies du paradis, n'ont pas hésité à faire entrer en ligne de compte la satisfaction de songer à la masse des damnés, en comparaison du petit nombre des élus.

Telle est la physionomie que prend le matérialisme, sous la forme systématique que lui a donnée l'atomisme de l'antiquité. Mais, avec la génération du système épicurien, l'atomisme n'épuise pas les services qu'il a rendus à l'esprit humain. L'atomisme, tout matérialiste à son origine, se détache du matérialisme, au sens littéral du terme, pour apparaître comme une attitude permanente de la pensée, une manière de voir le monde et la vie, une méthode. A ce titre, nous avons rappelé, d'après le témoignage d'Henri Becquerel, que les savants contemporains demeurèrent fidèles à l'atomistique démocritéenne ; et nous aurons, sinon dans notre prochain cours, du moins dans le suivant, à délimiter exactement la portée du rapprochement. D'autre part, le modèle atomistique est à la base de la psychologie et de la morale, telle que l'ont développée des penseurs comme sont chez nous : Gassendi, Condillac, Taine ; comme le sont également les grands représentants de l'empirisme anglo-saxon : Locke, Berkeley, Hume, Bentham, John Stuart Mill, tous ceux qui ont tendu à faire de la connaissance de l'esprit une discipline de décomposition élémentaire, analogue à ce qu'est devenue la chimie. A cet égard, il importe encore de dénoncer, et d'éviter, les pièges du langage. Berkeley a poursuivi à titre d'ennemi personnel, non seulement le matérialisme, mais la matière elle-même ; et l'on parle couramment de l'idéalisme de Hume. En un sens, on a raison : si l'alternative se posait simplement entre l'existence d'un univers matériel et l'existence d'un univers spirituel, nul doute que Berkeley et Hume se prononceraient pour celui-ci. Mais l'alternative concernant l'existence n'exprime que l'aspect le plus superficiel de l'empirisme. Ce qui caractérise une philosophie, ce n'est pas le nom dont elle baptise le monde, c'est

la façon dont elle le comprend. Or, la vision du monde est chez Berkeley et chez Hume toute matérielle ; les choses sont pour eux des idées, mais les idées sont conçues comme des choses, c'est-à-dire qu'elles sont des objets d'intuition, sensations ou images, définies par leur contenu représentatif, par leur matière élémentaire. Nous ne dirons certes pas de Berkeley qu'il est matérialiste, nous irions contre son évidente intention. Mais il est incontestablement le type achevé du réaliste, pour qui le fait brut de la présentation aux sens est le critère non seulement du vrai, mais de l'intelligible.

Je n'en veux pour preuve que l'étonnante querelle qu'il cherche à Newton dans l'*Analyst* : il découvre dans l'emploi des fluxions et des infinitésimales « une série d'inanités, d'obscurités, de confusions, voire même d'impossibilités directes et de contradictions », parce que, pour lui, comprendre c'est imaginer ; par suite, il ne saurait tolérer qu'un rapport puisse être introduit dans la science si derrière il n'y a pas un contenu représentable, un support intuitif.

De même, Hume ne tient pas compte de la physique mathématique, qui pourtant était, depuis un siècle, la base de la science positive. Il reproduit, en s'y référant d'ailleurs expressément, la critique si fine et si pénétrante que Malebranche avait faite de la causalité aristotélicienne ; mais il en laisse échapper la portée véritable. Pour lui, l'alternative se pose, comme au temps de Bacon, entre le dynamisme ontologique et le phénoménisme qualitatif, et l'univers se dissout, suivant l'image familière aux atomistes anciens, en une multiplicité d'éléments qui tourbillonnent comme les poussières dans un rayon de soleil. Dès lors, il importe assez peu que ces éléments soient appelés faits psychiques, et non atomes matériels. L'essentiel de la pensée démocritéenne se trouve dans l'empirisme anglo-saxon, à savoir que ces éléments existent par eux-mêmes antérieurement au tout qu'ils constituent, qu'ils sont donc des absolus. Et, à cet égard, M. Montague, l'un des promoteurs du néo-réalisme en Amérique, a très heureusement insisté sur le lien qui rattache le néo-réalisme à l'une des thèses fondamentales de la philosophie de Hume : l'identité entre l'objet de connaissance et le contenu de l'état de conscience.

Il est certain, écrit Hume dans le *Traité de la nature humaine*², que presque tous les hommes, et jusqu'aux philosophes eux-mêmes, pendant la plus grande partie de leur vie, envisagent leurs perceptions comme étant leurs seuls objets, et supposent que l'existence même qui est intimement présente à l'esprit, constitue le corps réel ou l'existence matérielle. Il est également certain que cette perception ou cet objet même est supposé avoir une existence continue, ininterrompue, et n'être ni anéanti par notre absence, ni appelé à l'existence par notre présence.

Or à ces deux certitudes correspondent, selon Hume, des croyances bien fondées :

Comme toute perception se laisse distinguer d'avec une autre et peut être considérée comme existant séparément, il s'ensuit évidemment qu'il n'y a pas d'absurdité à séparer d'avec l'esprit une perception particulière quelconque, c'est-à-dire à rompre toutes les relations qu'elle soutient avec cette masse de perceptions réunies qui constitue un être pensant.

D'autre part :

Si le nom de *perception* ne rend point absurde ni contradictoire cette séparation d'avec un esprit, le nom d'objet servant à désigner exactement la même chose ne saurait rendre impossible la conjonction de cette chose et d'un esprit. Un même être continu et ininterrompu peut donc être tantôt présent à l'esprit, tantôt absent de celui-ci, sans aucun changement réel ou essentiel dans l'être lui-même. Une apparition intermittente en ce sens n'implique pas nécessairement d'interruption dans l'existence.

Dans cette vision réaliste des idées ou plutôt des images, la conscience en tant que telle n'est qu'une condition adventice, une sorte d'épiphénomène de la vie psychologique : il existe d'abord des objets de perception, qui sont les objets eux-mêmes, et, subsidiairement, une conscience à qui ces phénomènes sont présentés ; le fait que ces éléments subsistant en eux-mêmes sont ensuite réunis en collection, et prennent l'aspect d'un tout, c'est cela qui a donné aux métaphysiciens l'illusion qu'il existe une substance du moi douée d'unité et d'identité.

L'objectivité, sinon tout à fait impersonnelle du moins anti-personnelle, des éléments psychiques, voilà, dans l'ordre spéculatif, le dernier mot de l'atomisme, appliqué à la conception de l'Esprit ; nous lui demanderons de nous faire comprendre le mouvement tournant opéré par Bentham dans la morale de

---

² Premier livre, quatrième partie, chapitre II : *Du scepticisme à l'égard des sens.* (Trad. Maxime David, *Œuvres philosophiques choisies de Hume*, t. II, 1912, p. 254.)

l'empirisme. Bentham, comme il l'écrivait à Dumont, le 6 septembre 1822, emprunte à Hume, « qui était alors dans toute sa gloire », le principe de l'utilité. Mais il ne se contente pas d'y reconnaître une loi de la nature, une vérité d'ordre théorique ; il veut en tirer une maxime pratique, une règle de conduite. Nous ne remarquerons pas seulement que l'homme agit toujours dans le sens du plaisir le plus grand et de la moindre peine ; nous ajouterons qu'il doit s'assurer effectivement que son calcul est exact, qu'il a su donner à chacun de ces plaisirs et de ces peines les coefficients dont la considération, jusque-là négligée, est pourtant nécessaire afin d'éviter tout mécompte : l'intensité et la durée, la certitude et la proximité, la pureté et la fécondité. A quoi viendra s'ajouter un septième coefficient, l'extension, c'est-à-dire la quantité des personnes qui participent à ce plaisir. Addition qui se comprend dans un système où les plaisirs et les peines sont des états en soi. Dans l'arithmétique morale de Bentham, où la conscience morale est une entité fictive, où la conscience psychologique, qui individualise le plaisir et la peine, est une circonstance secondaire, il arrive que, poussant jusqu'au bout le principe du réalisme atomistique, l'utilitarisme va dépouiller avec les préjugés de la vieille métaphysique le préjugé de l'égoïsme. Au lieu du comptable froid et sec, qui vit replié sur soi, qui ne saurait remuer le petit doigt sans s'être livré préalablement à un inventaire minutieux et détaillé de ce que son geste lui coûtera et lui rapportera, nous sommes en présence d'un gentleman philanthrope qui surveille, avec mille attentions et mille prévenances, le budget moral de la communauté. Je voudrais avoir le loisir de vous lire les quelques pages de la Déontologie sur la manière de se comporter en voyage dans l'un de ces mail-coaches dont les gravures anglaises du XVIII^e siècle nous ont conservé le souvenir. En voici au moins un passage significatif :

Quel côté de la voiture occuperai-je ? Supposons, ce qui arrive fréquemment, qu'un voyageur soit incommodé de telle ou telle position particulière, par exemple d'aller en arrière et en tournant le dos aux chevaux, ou de s'appuyer sur le côté droit, ou le côté gauche ; la bienséance exige que moi, qui souffre peu, ou moins, ou pas du tout, de cette position, je cède ma place à celui qui souffre davantage. Mais, en la cédant, je fais abandon d'un droit dont la reconnaissance importe au bien général, et empêche la méprise, les querelles et leurs conséquences. Cela est vrai, c'est un sacrifice que je fais ; mais je le fais dans un intérêt de bienveillance ; j'abandonne temporairement un faible plaisir pour procurer à un autre un plaisir temporaire plus grand. J'ai ajouté quelque chose à la somme du bonheur général. J'ai excité la reconnaissance ; j'ai fait du bien à un autre et à moi-même.

Nous avons fait du chemin depuis Démocrite et depuis Épicure ; nous avons du moins rencontré un agréable compagnon de voyage, ce Bentham auquel les manuels de philosophie ont fait une si mauvaise réputation. Peut-être aurons-nous cependant de sérieux motifs pour nous séparer de lui. Nous les examinerons dans une prochaine leçon.

[*Retour à la Table des matières*](#)

[*Retour à la Table des matières*](#)

Troisième Leçon

L'ATOMISME MORAL

Nous avons, dans l'exposé de notre leçon précédente, cherché à saisir le matérialisme sous l'un de ses aspects caractéristiques. Nous l'avons présenté comme la philosophie de l'analyse, cette analyse étant entendue, au sens originel où elle s'offre à l'imagination, comme procédé d'analyse élémentaire. C'est sur cet aspect qu'avait insisté Auguste Comte, lorsqu'il avait conçu, par antithèse à la tendance qui ramène les études supérieures aux études inférieures, au « matérialisme analytique », un « spiritualisme synthétique » où l'esprit d'ensemble, dans l'intelligence de l'être vivant et de l'humanité, prédomine sur la considération du détail, de la partie, de l'individu. Nous ne nous portons pas garant de cette terminologie. Il se peut qu'il y ait dans le sociologisme de Comte, si fortement influencé par de Bonald, un simple retournement de l'ancien matérialisme au profit de réalités encore extérieures à la conscience, étrangères à la raison. Mais, sans épiloguer sur les épithètes qui gardent toujours quelque chose de conventionnel, nous sommes assurés (et cela seul importe pour donner un point d'appui solide à notre travail) que nous sommes ici en présence d'un courant permanent qui a ses sources dans l'une des exigences de l'esprit humain : « Diviser chacune des difficultés que j'examinerai, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. » Or, l'atomisme prétend satisfaire à cette exigence de la façon la plus claire et la plus complète. Les parcelles auxquelles l'analyse atomistique aboutit, sont, non pas des idées peut-être fictives, des entités commodes pour le raisonnement abstrait, mais des choses dont nous constatons qu'elles existent les unes indépendamment des autres, soit que nous soyons capables de les séparer matériellement ainsi que fait le chimiste pour les corps élémentaires, soit que nous les saisissons isolément à titre de données immédiates, et c'est ainsi que nous sentons notre propre plaisir et notre propre peine.

Rien de plus légitime qu'une telle méthode et qu'une telle espérance. En examinant, et en essayant de mesurer, la portée des conséquences pratiques qui en sont résultées, nous avons une tout autre préoccupation et une tout autre ambition que d'opposer doctrine à doctrine ; nous dressons l'inventaire de l'esprit humain, sous l'un des aspects les plus significatifs et véritablement les plus féconds où il se soit révélé à nous.

De cette fécondité, j'ai essayé de vous donner la preuve, en parcourant les deux extrémités de la chaîne qui lie la cosmologie démocritéenne à la psychologie empirique, en suivant la route assez inattendue qui mène de l'ascétisme d'Épicure à l'altruisme de Bentham. Dans l'examen critique auquel je vous ai dit que j'allais procéder, une précaution s'impose, c'est de séparer l'atomisme antique, qui est un réalisme ontologique, un réalisme des choses, et l'atomisme moderne qui est un réalisme psychologique, un réalisme des images.

Je commencerai par l'atomisme moderne, et voici pourquoi : c'est que l'atomisme moderne transpose, dans le plan du moral, des conceptions qui se sont manifestées à l'humanité dans le plan du physique. Supposons (en anticipant sur les conclusions auxquelles je crois pouvoir aboutir tout à l'heure) que cette transposition ait quelque chose d'artificiel, qu'elle altère le caractère propre de la réalité psychique, cela n'empêcherait nullement l'atomisme d'être fondé lorsqu'il demeure sur son terrain propre, et même de supporter l'intégralité d'un système matérialiste. Les deux destinées ne sont pas solidaires, elles doivent être examinées séparément.

Quelle garantie d'impartialité va offrir cet examen ? Question délicate, et qui ne se tranchera qu'après coup. L'idéal serait que l'on n'eût pas à intervenir du dehors, avec ses partis pris et ses préjugés, dans la doctrine qui est en question, qu'on la laissât dérouler elle-même ses propres conséquences, et, suivant l'expression consacrée, que l'on jugeât l'arbre à ses fruits. De cet idéal, la considération de l'histoire nous permettra de nous rapprocher, ou, si vous préférez une formule plus modeste et probablement plus exacte, l'histoire nous offrira le moyen de ne pas lui tourner le dos. Sans doute, il est plus séduisant de construire soi-même la doctrine que l'on a le désir de réfuter, en insistant d'avance sur les points où se portera l'attaque. La tâche est plus commode, mais trop commode. Elle risque de tourner au jeu ; et

la philosophie, comme la vie, n'est vraiment amusante que lorsqu'elle cesse d'être un jeu. La discussion sera donc réelle et objective dans la mesure où l'on aura fait intervenir l'histoire, à titre de procédé *révélateur*, capable de mettre en lumière l'inspiration profonde d'une doctrine, ce qu'elle apportait et de solide et de fragile, et comment par sa fécondité même a été mise en lumière l'instabilité de son équilibre.

Je vais essayer d'appliquer cette méthode à l'atomistique psychologique de l'École anglaise. Je dois dire que la tâche m'est rendue singulièrement facile par les trois volumes que M. Élie Halévy a consacrés, il y a une vingtaine d'années, à la *Formation du radicalisme philosophique* et qui offrent le modèle rare d'une admirable érudition historique alliée à la plus pénétrante réflexion philosophique.

Bentham est au centre du groupe radical : c'est le gentleman philanthrope que nous avons rencontré la semaine dernière en mail-coach, et il était bien l'homme de sa doctrine. Il se définit lui-même un drôle de vieux monsieur. « Il est, dit Francis Place, rectifiant cette définition, l'homme le plus affable qui existe, d'une bonne humeur parfaite, patient, indulgent avec une instruction solide, un raisonneur au premier chef, et cependant simple comme un enfant. »

Ce mélange de simplicité naturelle et bonne, de raisonnement abstrait et artificiel, nous allons le retrouver dans le système de l'arithmétique morale. On peut dire que l'arithmétique morale repose sur une *évidence* et sur un *paradoxe*, évidence et paradoxe dont je vais demander bien entendu à Bentham de porter lui-même témoignage selon la méthode que je vous ai déclarée, au risque de multiplier les citations.

Voici ce qui concerne l'évidence, au premier chapitre des *Principes de Législation*, consacré au principe de l'Utilité :

Il faut que le principe soit évident ; il suffit de *l'éclaircir*, de l'expliquer pour le faire reconnaître. Il est comme les axiomes mathématiques : on ne les prouve pas directement, mais on montre qu'on ne peut pas les rejeter sans tomber dans l'absurde. La logique de l'utilité consiste à partir du calcul ou de la comparaison des peines et des plaisirs dans toutes les opérations du jugement et à n'y faire entrer aucune autre idée.

L'Utilité est un terme abstrait, il exprime la propriété ou la tendance d'une chose à préserver de quelque mal ou à procurer quelque bien ; mal, c'est peine, douleur ou cause de douleur ; — bien, c'est plaisir ou cause de plaisir...

Bien entendu, je prends ces mots : peine et plaisir, dans leur signification vulgaire, sans inventer de définitions arbitraires pour donner l'exclusion à certains plaisirs, ou pour nier l'existence de certaines peines. Point de subtilité, point de mathématiques ; il ne faut consulter ni Platon ni Aristote. Peine, c'est ce que chacun sent comme tel, le paysan ainsi que le prince, l'ignorant ainsi que le philosophe.

La conséquence de ce principe évident, c'est que la vertu consiste à faire un bénéfice maximum, les plaisirs figurant au compte des recettes, les peines au compte des dépenses. Or ce maximum, atteint par une opération de calcul qui possède une vérité intrinsèque, par suite une valeur objective, doit s'entendre de la somme arithmétique, ou plus exactement algébrique, de tous les plaisirs et de toutes les peines ; d'où cette règle déontologique : « En cas de conflit, le bonheur de chaque partie étant égal, préférez le bonheur du plus grand nombre à celui du plus petit nombre. » Seulement, qu'un principe soit commode afin de mettre le problème en équation, ce n'est pas du tout une raison pour que ce principe soit justifié ; au contraire, plus on insistera sur sa commodité doctrinale, plus on risque d'en accuser le caractère conventionnel et arbitraire. La critique contemporaine des sciences nous a suffisamment avertis sur ce point, et j'ai d'autant moins besoin d'insister que M. Élie Halévy a, dans les manuscrits inédits de Bentham, découvert l'aveu du paradoxe :

Inutile, écrit Bentham, de parler d'addition entre des quantités qui, après l'addition, resteront distinctes comme elles l'étaient auparavant. Le bonheur d'un homme ne sera jamais le bonheur d'un autre homme ; le gain d'un homme n'est pas le gain d'un autre. Autant prétendre qu'en ajoutant 20 pommes à 20 poires, on obtiendra 40 fruits de la même nature... Cette *addibilité* du bonheur de sujets différents a beau, lorsqu'on la considère rigoureusement, apparaître comme fictive, elle est un postulat faute duquel tout raisonnement politique est rendu impossible ; il n'est pas d'ailleurs plus fictif que celui de l'égalité du probable et du réel sur lequel est établie toute la branche des mathématiques qu'on appelle théorie des probabilités.

Le paradoxe se trouve atténué en fait, si l'on tient compte des sympathies ; et pour fixer la physionomie du radicalisme utilitaire, il convient de rappeler ces textes significatifs de la *Déontologie* :

Le plaisir que j'éprouve à faire plaisir à un autre n'est-il pas à moi ? (I, 6) ; et encore (II, 4) : Je ne puis haïr sans souffrir, et cette souffrance augmente avec la haine, en sorte que mon intérêt personnel m'ordonne de réprimer en moi le sentiment de la haine.

Mais ce ne sont là que des dispositions personnelles dont il est permis, en bonne arithmétique morale, de récuser l'universalité, par suite l'objectivité. Au contraire, voici qui semble apporter une justification de droit à l'identité de l'intérêt particulier et de l'intérêt général. A l'époque même où Bentham spéculait, une discipline s'est constituée à l'état de science ou tout au moins de discipline positive : l'économie politique, dont Adam Smith a, suivant les juges les plus autorisés en la matière, posé les bases définitives dans ses *Recherches sur la Richesse des Nations* (1776).

L'œuvre d'Adam Smith est un point de départ pour l'économie politique ; elle est aussi, dans le mouvement général de la philosophie, un point d'aboutissement. Elle consacre le renversement de valeurs qui se produit depuis La Rochefoucauld, à travers le paradoxe de Mandeville, jusqu'à Hume et jusqu'à Helvétius. Selon l'auteur des *Maximes*, c'était rabaisser la vertu, c'était la nier, que d'en faire une valeur marchande. Suivant Adam Smith (qui a d'ailleurs dans le domaine moral une tout autre conception de la nature humaine que La Rochefoucauld) l'univers économique se constitue en ordre et en paix, par le simple jeu de relations nécessaires, comme dans le newtonianisme l'ordre et l'harmonie du monde physique résultent des lois qui régissent des forces d'inertie et de gravitation.

La liaison de l'intérêt individuel et de l'intérêt général se fait donc d'elle-même, pourvu que l'homme n'intervienne pas du dehors dans le système des harmonies économiques, et ne paralyse pas la marche de la machine par des frottements artificiels.

Cette vision optimiste dont la discipline, parvenue avec Adam Smith à son point de maturité, semble garantir l'objectivité, Bentham la généralise, comme législateur et comme moraliste. Il l'applique d'abord au système des récompenses et surtout des peines, dont la réforme a occupé une partie si considérable, et peut-être la plus heureuse de son activité.

Le langage de la législation pénale doit être calqué sur celui de l'économie politique :

Dire une *peine douce*, c'est associer des idées contradictoires, dire une *peine économique*, c'est emprunter la langue du calcul et de la raison.

D'où résulte inévitablement l'estimation des plaisirs et des peines par l'unité de valeur économique, l'argent.

L'argent est l'instrument qui sert de mesure à la quantité de peines et de plaisirs. Si nous ne pouvons dire d'une peine ou d'un plaisir qu'il vaut tant d'argent, il n'y a ni proportion, ni disproportion entre les peines et les délits.

Même sur le terrain du droit criminel, cette universalité de la valeur pourrait être contestée dans la pratique, et le mouvement vers l'individualisation de la peine exprime un progrès certain. Toutefois, c'est un point secondaire, et Bentham a trop insisté sur la nécessité de simplifier avant tout les rouages sociaux pour que nous discussions dans le détail : ce qui concerne la répression est un frottement, qui doit être porté au passif du budget social ; tout ce qui allégera ce déficit est le bienvenu.

D'autre part, il faut éviter que le châtiment perde, avec son autorité morale, une part essentielle de son utilité ; il convient donc que la règle présente un certain caractère d'impartialité, par suite, d'universalité.

Dès lors, l'arithmétique de Bentham ne soulèvera aucune objection de méthode dans le domaine de la législation pénale. Seulement, de ce qu'il est nécessaire de calculer la peine des autres, afin d'éviter les frottements, peut-on conclure qu'il est bon de calculer son propre plaisir ? On « taylorise » le travail pour réduire au minimum la fatigue du corps et la perte du temps ; mais que reste-t-il de la joie si on la mécanise pour la soumettre aux règles de l'arithmétique morale ?

Telle est la question décisive.

Tout notre sentiment naturel, toute notre expérience immédiate de la vie intérieure protestent, non pas contre la solution de Bentham, mais contre sa manière de poser la question.

Pour un être étranger à notre espèce (suivant l'expression de Condorcet dans le passage de son discours à l'Académie où il définit les conditions d'une science objective du monde moral), il serait nécessaire d'assigner aux plaisirs et aux peines un certain coefficient, de leur imposer un système de mesure, fondé sur la commodité de l'étude et non sur leur nature intrinsèque. Mais aussi bien, c'est parce qu'on se place au point de vue d'un étranger, c'est-à-dire que l'on commence par se situer en dehors de ce qui, par définition même et par essence, n'apparaît qu'à la

condition de demeurer, de s'enfoncer, dans l'intérieur de l'être. On traite les faits de conscience comme des éléments arithmétiques parce qu'on a supprimé d'eux ce qui leur confère leur qualité de conscience, caractéristique et constitutive. De cette vérité, j'emprunte à la première lettre d'*Obermann* (1804) l'exposé qui est le plus approprié à mon dessein parce que Senancour est un contemporain de Bentham :

Je me dis : La vie réelle de l'homme est en lui-même ; celle qu'il reçoit de dehors n'est qu'accidentelle et subordonnée. Les choses agissent sur lui bien plus selon la situation où elles le trouvent, que selon leur propre nature. Dans le cours d'une vie entière, perpétuellement modifiée par elles, il peut devenir leur ouvrage. Mais dans cette succession toujours mobile, lui seul subsiste quoique altéré, tandis que les objets extérieurs relatifs à lui changent entièrement ; il en résulte que chacune de leurs impressions sur lui dépend bien plus pour son bonheur ou son malheur, de l'état où elle le trouve, que de la sensation qu'elle lui apporte, et du changement présent qu'elle fait en lui. Ainsi, dans chaque moment particulier de sa vie, ce qui importe surtout à l'homme, c'est d'être ce qu'il doit être.

Dès lors, le calcul des plaisirs et des peines est un renversement de l'ordre naturel et qui va contre son but ; car ce dont il faut tenir compte avant tout, c'est de la peine que l'on éprouve à calculer ; ce qu'il faut se demander avant tout, c'est si cette peine ne condamne pas d'avance le calcul au déficit. Vous savez que c'est ainsi que les choses se passent dans les administrations publiques qui, pour grossir l'armée des fonctionnaires parasites, dépensent en frais de contrôle dix ou cent fois ce que le contrôle lui-même permet parfois de récupérer :

L'homme dont la liberté absolue est si incertaine, et la liberté apparente si limitée, serait-il contraint à un choix perpétuel qui demanderait une volonté constante, toujours libre et puissante ? Tandis qu'il ne peut diriger que peu d'événements, et qu'il ne saurait régler la plupart de ses affections, lui importe-t-il pour la paix de sa vie, de tout prévoir, de tout conduire, de tout déterminer dans une sollicitude qui, même avec des succès non ininterrompus, ferait encore le tourment de cette même vie ?

Que répondre à cela ? Il est vrai, sans doute que l'homme est ainsi fait qu'il apparaît insouciant de son propre bonheur, désintéressé de ses propres affaires, désireux de loisir, de paresse. Seulement a-t-on le droit d'affirmer *a priori* qu'une telle apparence exprime le caractère profond et immuable de sa nature ? Il est possible que ce soit un trait de jeunesse, qui trahisse le manque de sérieux et de maturité. Les progrès de la civilisation ont donné aux hommes le goût du travail et de l'activité. Le *négoce* qui n'était autrefois que la négation du loisir, est devenu

une valeur positive. Les dieux épicuriens, dont la perfection consiste en ceci qu'ils ne se soucient pas des affaires des autres, pas plus qu'ils ne cherchent à créer des soucis pour les autres, ont cessé d'être l'idéal des générations modernes.

L'essence du radicalisme philosophique, c'est de créer l'homme des temps modernes. Si le *moi* est une collection de sensations, il appartient à l'éducateur de choisir lui-même la collection, exactement comme le conservateur d'un musée peut, à volonté, garnir une salle avec des momies égyptiennes, des ivoires du Moyen Age, ou des tableaux impressionnistes. L'associationnisme met aux mains du pédagogue une arme toute puissante ; c'est là un dogme du XVIII^e siècle auquel adhèrent les benthamistes, mais nul avec une foi plus sincère et plus ardente que le père de John Stuart Mill. Nous savons par l'*Autobiographie* comment cette foi s'est traduite par une tentative de radicalisme expérimental qui, suivie avec la plus vive curiosité par les membres du groupe, s'annonçait comme devant, dans des circonstances exceptionnellement favorables, aboutir au chef-d'œuvre : une machine arithmétique qui fût à la machine de Pascal ce que le calcul moral était au calcul ordinaire. Jamais artisan n'imprima sur la matière de son travail une marque aussi profonde que James Mill sur le cerveau de John Stuart Mill ; jamais expérience ne parut plus près du succès, à suivre les impressions du père (j'allais dire du bourreau) comme celles du fils. A seize ans John Stuart Mill lut Bentham, et « A ce moment, écrit-il, j'eus le sentiment que tous les moralistes passés étaient détrônés, qu'une ère nouvelle venait de commencer. » Cinq ans se passent, de l'activité la plus complètement dévouée au service de la cause. Et tout d'un coup, l'édifice s'écroule, dans la crise de 1827 :

Suppose que tous les objets que tu poursuis dans la vie soient réalisés, que tous les changements dans les opinions et dans les institutions dans l'attente desquels tu consumes ton existence puissent s'accomplir sur l'heure, en éprouveras-tu une grande joie ? Seras-tu bien heureux ? Non, — me répondit nettement une voix intérieure que je ne pouvais réprimer.

L'action privilégiée du radicalisme pédagogique s'était exercée sur un sujet d'élite ; dès lors la réaction sera d'autant plus instructive. La morale n'est pas tirée par le médecin, mais par le malade. Et John Stuart Mill écrit dans son *Autobiographie* :

Demandez-vous si vous êtes heureux, et vous cesserez de l'être. Pour être heureux, il n'est qu'un moyen, qui consiste à prendre pour but de l'existence non le bonheur, mais quelque fin étrangère au bonheur.

C'est qu'on ne peut pas être à la fois centripète et centrifuge : « Il n'y a pas de prière, suivant une parole qui remonte aux premiers temps du christianisme, si le religieux s'aperçoit lui-même qu'il prie. » L'attention à soi vide et stérilise l'âme jusqu'à la réduire à la sécheresse et à la stérilité de l'atome solitaire, et la logique épicurienne reprend ses droits contre l'utopie benthamiste.

C'est tourner le dos à la réalité psychologique que de faire converger sur un point excentrique l'activité de l'âme comme si l'on pouvait artificiellement créer du dehors une vie spirituelle, animer un homme comme on pétrit une statue d'argile.

Quand on pratique une telle méthode, on ne peut s'arrêter au simple fait de conscience sur la position équivoque de l'objet-perception. Il faut aller au delà, comme ont fait Spencer et Taine, et décomposer la sensation en ses éléments nerveux, passer au plan de l'atomisme matériel.

On peut donc dire que l'histoire a bien fait la preuve qu'elle nous devait. Et, sur un autre point encore, elle va nous fournir une lumière décisive. L'époque où l'atomisme moral s'est épanoui avec le radicalisme philosophique, c'est celle où l'humanité a été séduite par le mirage de l'optimisme économique. Or ce mirage s'est dissipé, au sein même de l'école anglaise, avec la génération qui a immédiatement suivi Bentham, avec les Malthus et les Ricardo, avec ceux que M. Ch. Gide appelle les *pessimistes*.

L'optimisme économique d'Adam Smith admet que, sur le marché de l'échange, l'harmonie entre les hommes s'établit par l'équilibre naturel des choses. Mais, cela n'est pas vrai. La misère croissante de l'Irlande l'a révélé à Malthus : les hommes croissent plus vite que les choses. D'autre part, les choses ont même valeur économique, quelle que soit la peine qu'elles ont coûtée aux hommes. Or, ne fût-ce qu'en raison de ce fait qu'il y a des terres fertiles, qui ont été les premières cultivées, et des terres stériles auxquelles ont dû s'attaquer ceux qui sont venus trop tard dans un monde trop vieux, l'inégalité apparaît inévitable ; et

inévitablement croissante, dans la rémunération du travail ; et avec elle l'opposition entre les classes économiques :

L'intérêt du propriétaire foncier est toujours opposé à celui de toutes les autres classes de la collectivité ; sa situation n'est jamais aussi prospère que lorsque la nourriture est rare et chère — à la différence de toutes les autres personnes qui ont grand intérêt à se nourrir à bon marché.

Le moyen terme que Bentham avait emprunté à l'économie politique disparaît donc. La subordination de l'intérêt individuel à l'intérêt général n'est pas le résultat d'un calcul exact ; c'est un acte de vertu, tout court, inspiré par la volonté du bien public, par l'amour désintéressé des hommes, qui aussi bien étaient le fond véritable de la psychologie de Bentham.

Conclusion qui serait encore confirmée, du point de vue historique, par l'examen du socialisme marxiste qui est l'une des conséquences de l'économie ricardienne et qui atteste à son tour que l'on ne peut pas sous-entendre ou dissimuler la réalité de la conscience. Abandonnée à elle-même, généralisée par l'audace dialectique d'un post-hégélien, la théorie ricardienne sur les intérêts essentiellement divergents des classes, aurait pu engendrer le matérialisme économique, mais non le socialisme. L'idée proprement socialiste est née d'une révolte de conscience, dont la trace se retrouve dans une phrase caractéristique où Karl Marx reproche à Ricardo le cynisme de son langage : « Mettre sur la même ligne les frais de la fabrication des chapeaux et les frais de l'entretien de l'homme, c'est transformer l'homme en chapeau. »

En faisant entrer dans une même synthèse la thèse dite matérialiste du primat de l'économique et l'antithèse de la dignité incomparable du travail humain, Karl Marx a sans doute conféré au socialisme, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, le prestige dont paraissait alors jouir un système d'allure scientifique ; mais peut-être aussi a-t-il préparé par là au socialisme les destinées difficiles dont nous sommes aujourd'hui témoins.

Pour nous, il ne s'agissait que de souligner l'impossibilité, la contradiction même, d'un éclectisme qui, comme celui de Bentham, prétend engendrer et maintenir les valeurs de la conscience sur un plan qui n'est pas celui de la conscience.

Par cette conclusion, nous sommes conduits à examiner l'atomisme dans sa conception originelle où l'atome, au lieu

d'être transposé en termes psychiques, est considéré comme base d'explication pour l'univers physique.

[*Retour à la Table des matières*](#)

[Retour à la Table des matières](#)

Quatrième Leçon

L'ATOMISME PHYSIQUE

Nous avons, par la discussion à laquelle nous avons procédé dans notre dernière leçon, commencé à entrevoir la méthode que je vous propose pour l'étude de la philosophie de l'esprit. Méthode nécessairement indirecte. On n'entre pas dans l'esprit comme dans un moulin ; et il faut apprendre à ne pas y entrer comme dans un moulin, je veux dire à ne pas transposer les vérités d'ordre spirituel dans un langage qui relève d'une conception matérialiste. Voilà pourquoi nous avons à nous rendre compte d'abord de ce que signifie au juste la tendance matérialiste, d'où elle part et où elle mène, afin de nous éviter cette disgrâce, quand nous concluons, de baptiser spiritualisme un système construit suivant des modes matérialistes de représentation.

De cette tâche, nous avons commencé à nous acquitter, en parcourant la chaîne qui rattache la cosmologie physique de Démocrite à la morale utilitaire de Bentham, en discutant ensuite, ou si l'on préfère, en examinant dans son devenir, l'atomisme moral de Bentham. Nous avons essayé d'éliminer tout préjugé, toute appréciation ou plutôt toute dépréciation préconçue.

La philosophie de Bentham est une philosophie de la bienfaisance, de la paix, du bonheur universel. Seulement aux vagues aspirations sentimentales et subjectives, elle tente de substituer un calcul positif, dont les résultats s'imposent à tous d'une manière incontestable. C'était, repris d'une façon précise, le rêve déjà formé par Hobbes, et auquel Leibniz avait essayé de satisfaire par l'élaboration d'une caractéristique universelle : Les controverses entre philosophes seraient réglées comme les discussions entre deux comptables, on prendrait de la craie, on arriverait devant le tableau, et l'on dirait : *calculons, faisons le compte.*

Le dieu de Leibniz était un géomètre qui avait résolu un problème de *maximum* et de *minimum*, un problème économique, après tout : *minimo sumptu maximus effectus*, ou, comme dit Molière, une excellente chère avec peu d'argent. L'homme de Bentham recherche le maximum de bénéfice, en monnaie de plaisir ; et que ce maximum puisse être déterminé d'une façon scientifique, c'est-à-dire objective, cela implique (et Hobbes déjà le supposait) que les éléments de la somme calculée y entrent indépendamment de cette circonstance, toute accidentelle en quelque sorte et toute relative, qu'ils appartiennent à telle ou telle personne déterminée. Alors le passage de l'intérêt individuel, facteur égoïste, à l'intérêt général, facteur altruiste, s'accomplit comme de lui-même. Une telle solution nous est apparue factice, non pour des raisons de droit, mais en fait, et par le développement interne de la doctrine. Les « désharmonies » économiques et les difficultés pédagogiques, auxquelles s'est heurtée l'école utilitaire, font en quelque sorte empiriquement justice de l'empirisme. Elles dévoilent que derrière l'artifice de l'arithmétique morale il y a un paradoxe psychologique : c'est un paradoxe de donner à l'élément de conscience la consistance et la subsistance que le réalisme attribue à l'élément de matière et qui ne peuvent, en bonne logique réaliste, appartenir qu'à lui. La méthode atomistique doit donc pousser le fait de conscience en dehors de la conscience pour le décomposer en éléments qui sont en eux-mêmes, antérieurement à l'apparition de la conscience. Conséquence qui se manifeste effectivement, dans *l'Intelligence* de Taine, par un passage capital comme celui dont j'extrais les phrases caractéristiques :

Toutes les différences de son, en apparence irréductibles, se réduisent à des différences de grandeur introduites dans la même sensation élémentaire, ces différences étant fournies tantôt par la grandeur en intensité de la sensation elle-même, tantôt par cette grandeur particulière que nous nommons le temps... Chaque sensation élémentaire, pour passer de son minimum à son maximum, passe dans la courte durée qu'elle occupe, par une infinité de degrés ; à plus forte raison ces degrés sont-ils invisibles à la conscience, en sorte que, dans un son aigu, la sensation élémentaire indistincte comprend, outre deux états extrêmes indistincts, une infinité d'états intermédiaires indistincts. Nous entrevoyons ici, par une échappée, le monde obscur et infini qui s'étend au-dessus de nos sensations distinctes. Elles sont des composés et des totaux... Notre vue intérieure a des limites ; au delà de ces limites, nos événements intérieurs, quoique réels, sont pour nous comme s'ils n'étaient pas. Ils prennent des accroissements, ils subissent des diminutions, ils se combinent, ils se décomposent, sans que nous en ayons connaissance. Ils peuvent même, comme on vient de le voir pour les sensations du son, avoir divers degrés de composition et de recul au delà des prises de la conscience.

Les sensations élémentaires qui composent directement nos sensations ordinaires sont elles-mêmes des composés de sensations moindres en intensité et en durée, et ainsi de suite. Il se fait ainsi en nous un travail souterrain, infini, dont les produits seuls nous sont connus, et ne nous sont connus qu'en gros. Quant aux éléments et aux éléments des éléments, la conscience ne les atteint pas, le raisonnement les conclut ; ils sont aux sensations ce que les molécules secondaires et les atomes primitifs sont aux corps ³.

Avec cette doctrine de l'*Intelligence* (dont la théorie des chocs nerveux chez Spencer fournirait l'équivalent), l'empirisme psychologique quitte la position équivoque et bâtarde qu'il avait conservée depuis Locke jusqu'à John Stuart Mill, en passant par Berkeley et par Hume. Nous sommes en réalisme avéré, sinon en plein matérialisme. Comment l'affirmation ontologique de l'élément antérieur au fait de conscience prendrait-elle une signification valable si l'on n'admettait des éléments subsistant dans le monde physique, abstraction faite de la connaissance que l'esprit peut en prendre, abstraction faite de ce qu'il introduit de ses fonctions propres et de sa structure dans cette connaissance même ?

Sans insister sur l'*entre-deux* qui sépare l'élément nerveux de l'élément physique (nous aurons l'occasion d'examiner à nouveau dans des conditions plus favorables, parce que plus précises, la relation de la vie à la matière), nous nous attacherons donc aujourd'hui à ce qui est la base de toute atomistique, à la conception physique dont Démocrite avait dégagé déjà l'idée fondamentale.

Pour cet examen, nous avons à notre disposition un instrument privilégié : nous avons le trésor des découvertes accumulées depuis un quart de siècle, et dont vous trouverez l'inventaire dans des ouvrages bien connus : *Les Atomes*, de M. Jean Perrin, ou la *Théorie cinétique des gaz*, par M. Eugène Bloch.

En quoi ces découvertes ont-elles modifié la perspective des jugements scientifiques sur l'atomisme ? Un fait permettra de l'indiquer brièvement : en 1895, au Congrès des Naturalistes allemands de Lübeck, Ostwald proclamait dans une sorte de manifeste contre l'atomisme, la déroute du matérialisme, définitivement condamné au nom de l'énergétique. Aucun savant ne pour-

---

³ *Liv. III, ch. I, conclusion.*

ra dire aujourd'hui qu'Ostwald avait raison ; mais aucun savant ne pouvait, en 1895, démontrer d'une façon péremptoire qu'Ostwald avait tort.

Et voici pourquoi ; c'est que, suivant une remarque importante et qui a été développée en particulier par le mathématicien italien Volterra dans une notice sur Henri Poincaré, il faut bien distinguer deux sens de l'expression : *physique mathématique*. Dans un certain sens, la physique mathématique est une spéculation qui se superpose à l'œuvre de la physique expérimentale ; celle-ci trouve des lois, par exemple les lois de Boyle-Mariotte ou de Coulomb ; et une fois ces lois trouvées, la physique mathématique essaie, à partir de certaines hypothèses théoriques — comme est précisément l'hypothèse atomistique — de retrouver par le calcul des lois déjà connues grâce à la technique du laboratoire. De grands mathématiciens, Poisson, Cauchy, se sont passionnés pour ce genre de recherches, dont je m'abstiendrai de médire, d'autant qu'elles appartiennent à la philosophie naturelle plus qu'à la science positive. Mais il n'est pas défendu au savant de trouver que ce sont là des spéculations dangereuses, parce qu'elles risquent de substituer, dans les principes, au nécessaire et au clair que l'on devrait poser, l'arbitraire et l'obscur. Seulement il y a une tout autre façon d'entendre la physique mathématique, qui se propose, non plus de rendre raison des lois déjà connues, mais d'appliquer le calcul à la détermination des lois, puisque ces lois s'expriment en formules et que, sans mathématiques, il n'est pas possible d'atteindre à la précision nécessaire pour la vérification, c'est-à-dire pour l'existence objective d'une découverte ; c'est ce genre de physique mathématique qui correspond à la connaissance des lois de la réflexion ou de la réfraction, indépendamment des théories classiques de l'ondulation ou de l'émission.

Or, en 1895, l'atomistique en était restée au premier plan de la physique mathématique, au plan spéculatif ; et Ostwald était fondé à traiter l'atome dans le même esprit et avec la même attitude que l'on peut avoir, par exemple, à l'égard de l'éther. Mais justement l'éther et l'atome n'ont pas eu la même destinée. L'atomistique aujourd'hui a passé du premier plan de la physique mathématique, du plan spéculatif au second plan de la physique mathématique, au plan positif. Je me contente de rappeler le rôle joué, dans cette étape décisive, par le mouvement brownien sur lequel Gouy avait, à la fin du XIX^e siècle, attiré à nouveau

l'attention, qui avait été l'objet de recherches de plusieurs mathématiciens étrangers, dont M. Einstein, et qui aboutit enfin aux travaux mémorables de M. Jean Perrin. Dans une conférence de 1912, au titre significatif : *Les preuves de la réalité moléculaire*, M. Perrin disait :

Il est bien établi qu'une émulsion se comporte comme une atmosphère pesante en miniature, ou plutôt que c'est une atmosphère à molécules colossales, déjà visibles, où la raréfaction est colossalement rapide, mais encore perceptible. A ce point de vue, la hauteur des Alpes est représentée par quelques microns, mais les molécules individuelles sont aussi hautes que des collines. En même temps, le mouvement moléculaire nous est rendu visible. Le mouvement brownien en est l'image fidèle, ou mieux, il est déjà un mouvement moléculaire, comme l'infrarouge est déjà de la lumière. Il n'y a aucun abîme entre les molécules d'oxygène et les molécules visibles que réaliseront les grains d'une émulsion, pour lesquels la *molécule-gramme* devient de l'ordre de 100.000 tonnes.

Il serait superflu, et d'ailleurs inutile à mon objet, d'insister sur l'ampleur que l'atomistique a prise avec la découverte des rayons X et de la radioactivité. Ce qui nous intéresse, c'est de savoir si de l'existence physique des atomes on peut conclure à la légitimité métaphysique de l'atomisme. *Or, précisément, cela n'est pas.* Et il ne faudrait pas voir dans cette négation une *subtilité métaphysique*, qui s'opposerait à la *positivité scientifique*. Tout au contraire, c'est la conscience du savant qui dénonce à l'avance l'impossibilité de revenir à l'ontologie atomistique. Je recueille immédiatement, pour prévenir toute équivoque sur ce point fondamental, le témoignage d'un physicien comme M. Charles Fabry. Voici la conclusion d'un article consacré aux atomes lumineux.

« Il reste cette impression que la notion d'atome perd de plus en plus son sens étymologique. Tout conduit à la considérer comme quelque chose de très compliqué, et la substance unique qui formerait le monde matériel doit être cherchée beaucoup plus loin. »

C'est cette même impression qu'avait exprimée Henri Poincaré dans la conférence terminale du recueil sur la *Constitution de la Matière* :

« Chaque nouvelle découverte de la physique nous révèle une nouvelle complication de l'atome. »

Et il ajoutait.

« Quand Démocrite a inventé les atomes, il les considérait comme des éléments absolument indivisibles et au delà desquels il n'y a plus rien à cher-

cher. C'est cela que cela veut dire en grec ; et c'est d'ailleurs pour cela qu'il les avait inventés ; derrière l'atome, il ne voulait plus de mystère. L'atome du chimiste ne lui aurait donc pas donné satisfaction, car cet atome n'est nullement indivisible, il n'est pas un véritable élément, il n'est pas exempt de mystère ; cet atome est un monde. Démocrite aurait estimé qu'après nous être donné tant de mal pour le trouver, nous ne sommes pas plus avancés qu'au début ; ces philosophes ne sont jamais contents. »

Nous devons insister sur le trait final de ce passage ; non certes que nous l'interprétions comme s'il s'agissait d'y mettre en regard les savants qui auraient le privilège d'aller de l'avant sans se croire engagés par la parole de leurs prédécesseurs, et les philosophes qui figureraient comme témoins des âges disparus, destinés à mesurer par l'immutabilité de leurs aspirations et de leurs réflexions le progrès effectif de la pensée scientifique. Entre l'esprit scientifique et l'esprit philosophique, le conflit est superficiel, ou plutôt il n'existe qu'entre les aspects les plus superficiels de l'un et de l'autre ; et c'est de quoi il n'y a pas de preuve plus éclatante que l'œuvre de Poincaré. En revanche, le passage que nous commentons, nous mettra sur la piste d'une opposition profonde entre la pensée antique et la pensée moderne. Poincaré imagine que le philosophe dit au savant :

« Du moment que vous rencontrez les atomes, il faut vous y arrêter ; vous avez du monde atteint les bornes. »

Ce qui travaille un tel philosophe, c'est, par-dessus les faits expérimentaux, un besoin dont on peut dire qu'il accompagne dès son origine, qu'il inspire peut-être, tout travail humain. Il est véritable, en effet, qu'on ne travaille que pour se reposer. Mais la qualité du repos est liée à la qualité du travail. Le véritable repos n'est pas la détente paresseuse et l'oubli, c'est la joie tranquille et pleine dans la contemplation de l'œuvre accomplie ; c'est, comme l'a dit admirablement Aristote, « l'acte sans déplacement » du penseur qui jouit de sa pensée. Si telle est la perspective la plus élevée de l'effort humain, il était tout naturel qu'elle fût appliquée à l'effort de connaissance. L'artisan de la science prétend recevoir de la nature la même joie que procure au sculpteur la statue achevée ; il veut donc que la connaissance de la nature soit parfaite, c'est-à-dire qu'elle comporte des points d'arrêt définitifs. Une fois qu'il y sera parvenu, il aura le droit de regarder dans son ensemble une œuvre à la fois finie et complète, et de s'y satisfaire.

Mais justement, cet idéal auquel l'atomisme apportait une satisfaction si directe et si complète, cet idéal de détente et de loisir, ce n'est plus l'idéal moderne. Le monde moderne fait de la négation du loisir, c'est-à-dire, comme je le rappelais dans une dernière leçon, du négoce, de l'activité toujours en quête et en travail, une valeur positive. Et cette vision nouvelle de la nature, vous savez avec quel éclat impérieux elle se manifeste chez les écrivains classiques du XVII^e siècle. Démocrite est expressément visé par Pascal dans le développement célèbre sur les *Deux Infinis* :

Nous faisons des derniers qui paraissent à la raison comme on fait dans les choses matérielles, où nous appelons un point indivisible celui au delà duquel nos sens n'aperçoivent plus rien, quoique divisible infiniment et par sa nature. De ces deux infinis de sciences, celui de grandeur est bien plus sensible, et c'est pourquoi il est arrivé à peu de personnes de prétendre connaître toutes choses. Je vais parler de tout, disait Démocrite. Mais l'infinité en petitesse est bien moins visible. Les philosophes ont bien plutôt prétendu d'y arriver ; et c'est là où tous ont échoué.

Encore Pascal, et par le fait qu'il n'est qu'un précurseur de l'analyse infinitésimale, appartient-il à une période où l'infini mathématique conserve figure de paradoxe, d'irrationnel, au sens propre du mot. Avec l'algorithme leibnizien, l'entendement clair et distinct a fait la conquête définitive du continu et de l'infini. Leibniz relègue l'atomisme renouvelé des Grecs au rang des chimères de l'intuition immédiate :

Tous ceux qui sont pour le vide, se laissent plus mener par l'imagination que par la raison. Quand j'étais jeune garçon, je donnais aussi dans le Vide et dans les Atomes ; mais la raison me ramena. L'imagination était riante. On borne là ses recherches ; on fixe la méditation comme un clou ; on croit avoir trouvé les premiers éléments, un *non plus ultra*. Nous voudrions que la nature n'allât pas plus loin, qu'elle fût finie, comme notre esprit.

Une fois de plus donc, la méditation de l'histoire fournit au philosophe le fil conducteur qui lui permet de s'orienter à travers la confusion apparente des doctrines. D'une part, on s'explique combien forte a dû être la tentation de chercher un appui pour cette image dans les découvertes inattendues de la science contemporaine comme si la nature enfin présentait la réalisation spontanée et immédiate du rêve démocritéen.

On voit, d'autre part, comme cette tentation est réprimée par le progrès de la réflexion critique. Lorsque l'atomisme métaphysique invoque l'atomisme physique des modernes pour une véri-

fication expérimentale de l'axiome *paresseux* d'Aristote : *il faut s'arrêter quelque part* , il est loin d'exprimer une exigence permanente de l'entendement humain. Tout au contraire, il ne traduit qu'une survivance de la période préscientifique, en opposition à l'esprit de cette philosophie qui, depuis le XVII^e siècle, aperçoit l'élan de la science comme se poursuivant sans fin dans le double sens de la progression et de la régression, comme constituant symétriquement et inséparablement, ainsi que le proposaient les *Principia Philosophiae* , une mécanique céleste et ce qu'on pourrait appeler une astronomie corpusculaire.

On peut donc le croire : rien ne troublerait moins, rien ne contenterait davantage, les philosophes imprégnés de Descartes et de Pascal que de pouvoir retrouver, à trois siècles presque de distance, la pensée qui a inspiré les fondateurs de la science moderne, devenue plus concrète et plus éclatante grâce au développement des méthodes positives, dans les conclusions d'un ouvrage comme celui de M. Jean Perrin :

Les atomes ne sont pas ces éléments éternels et insécables dont l'irréductible simplicité donnait au possible une borne, et dans leur inimaginable petitesse nous commençons à pressentir un fourmillement prodigieux de mondes nouveaux. Ainsi l'astronome découvre, saisi de vertige, au delà des cieux familiers, au delà de ces gouffres d'ombre que la lumière met des millénaires à franchir, de pâles flocons perdus dans l'espace, voies lactées, démesurément lointaines, dont la faible lueur nous révèle encore la palpitation ardente de millions d'astres géants. La nature déploie la même splendeur sans limites dans l'atome ou dans la nébuleuse, et tout moyen nouveau de connaissance la montre plus vaste et plus diverse, plus féconde, plus imprévue, plus belle, plus riche d'insondables immensités.

Du point de vue du rationalisme moderne, le paradoxe ne serait donc pas que la physique contemporaine, en réussissant, par des méthodes d'une merveilleuse précision, à compter, à peser, à mesurer les atomes, rencontrât dans son succès même l'occasion de nouveaux problèmes qui se posent à l'intérieur de l'atome ; ce serait au contraire que la seule position de l'atome en tant que tel vînt mettre le point final à ses recherches comme si d'un coup la nature lui avait livré la totalité de son secret. Et de ce point de vue, Cournot écrivait :

Il n'est pas philosophiquement admissible que l'esprit humain soit outillé pour avoir le dernier mot des choses, comme il faut convenir qu'il l'aurait, si les atomes dont la conception lui est si commode, jouissaient d'une existence effective et substantielle.

Il y a un demi-siècle que ces lignes ont été publiées ; je crois qu'elles définissent exactement l'état même du philosophe. Les tentatives pour ressusciter Démocrite en plein XX^e siècle lui apparaissent vouées au même échec que celles des néo-criticistes pour réhabiliter les paradoxes de Zénon d'Élée ou celles des logisticiens pour débiter à nouveau le sophisme du *Menteur* d'Épiménide. Les savants qui nous contentent, ce ne sont pas ceux qui font miroiter à nos yeux l'espérance de nous mettre brusquement et directement en communication avec ce qu'ils croient être l'absolu ; ce sont ceux qui nous aident à prendre conscience de l'effort incessant que l'homme a dû, et qu'il doit encore, déployer pour pénétrer un à un les secrets de la nature, rencontrant à chaque tournant de la route de nouvelles résistances dont il fera, par la merveilleuse souplesse de son génie, des points d'appui pour de nouvelles conquêtes. Et, à cet égard, quelle source de joie plus grande, quelle confirmation plus décisive de l'idéalisme, pouvait-on espérer que les surprises mêmes auxquelles les progrès de l'atomisme nous ont fait assister ? D'une part, les expériences de Kauffmann et les recherches de Max Abraham conduisent à considérer la masse de l'électron comme une fonction de la vitesse, à réviser par conséquent le vieil axiome de la conservation de la matière. D'autre part, la théorie des *quanta*, due à Planck, oblige à mettre en ligne le calcul du discontinu, qui avait été négligé au profit de la continuité.

Contrairement à l'association des termes *atomisme* et *matérialisme* qu'en 1895 Ostwald supposait acquise, insistant sur la stérilité de l'atomisme pour conclure à l'écrasement du matérialisme, on peut dire aujourd'hui que l'illusion métaphysique de l'ontologie matérialiste n'a pas été renforcée, qu'elle aurait été dissipée si elle avait eu besoin de l'être, par l'étonnante fécondité dont la méthode atomistique a fait preuve depuis l'époque où Ostwald lançait son manifeste de Lübeck.

Telle est la thèse sur laquelle nous terminons la première partie de ce cours. Au profit de qui cette thèse va-t-elle tourner ? C'est ce que nous nous demanderons la prochaine fois, en exposant le spiritualisme entendu comme réalisme de la force, de la vie biologiquement définie.

[Retour à la Table des matières](#)

[Retour à la Table des matières](#)

DEUXIÈME PARTIE

DYNAMIQUE SPIRITUELLE

Cinquième Leçon

LES BASES SPÉCULATIVES DU DYNAMISME

J'ai indiqué dès ma première leçon que, dans un cours comme celui-ci, destiné à l'examen des grandes directions de la pensée philosophique, le point délicat, où la critique doit exercer une surveillance rigoureuse, consiste dans la distinction même et dans la position initiale des doctrines. Il faut donc, en abordant la seconde partie de ces études, consacrée au dynamisme spiritueliste, que je m'efforce de mettre en lumière ce qu'il représente à travers l'histoire, en quoi il correspond à une aspiration constante de la pensée humaine.

A cet égard, je trouve un appui précieux dans le *Vocabulaire philosophique*, dont M. Lalande est en train d'achever la publication. En particulier, je citerai quelques formules très frappantes des observations suggérées à Jules Lachelier par la critique de M. Lalande sur le mot *Spiritualisme* : « Au point de vue purement spéculatif, l'opposition la plus profonde est peut-être entre le *mécanisme* et la *vie*. » Et Jules Lachelier ajoute : « On ne peut parler trop sévèrement du mal que Descartes a fait à la philosophie en substituant sa doctrine à celle d'Aristote. »

Je prévois, quant à moi, que nous aurons occasion d'en appeler d'un semblable jugement, et d'invoquer même la dialectique idéaliste de Jules Lachelier pour donner au *Cogito* son interprétation la plus profonde et la plus féconde. Mais, pour le moment, nous avons à faire sortir de ces formules la lumière qui nous

guidera vers notre but. Il y a une antithèse *Aristote-Descartes*, et qui a survécu au triomphe du cartésianisme. Descartes a cru travailler pour la cause du spiritualisme, en faisant rentrer la vie dans le cadre du mécanisme ; en réalité, il aurait bien plutôt servi les intérêts du matérialisme. Aussi serait-ce déjà un progrès pour la philosophie de l'esprit que d'avoir suspendu le mécanisme aux causes finales et aux forces psychiques, ainsi que l'a fait Leibniz ; mais ce sera encore un plus grand progrès d'établir que la vie est d'un ordre autre que la matière, qu'elle a un rythme original qui la rend inaccessible aux prises de l'intelligence, qu'elle relève de la conscience, ainsi que l'a fait M. Bergson.

Tels sont les différents points que je vais essayer d'éclaircir aujourd'hui.

La base du spiritualisme, c'est la conception de l'âme. Or, chez Descartes, l'âme est *res cogitans*, et elle n'est que cela. Pour Aristote, c'est bien l'âme qui pense, et puisque la pensée abstraite s'appuie sur l'imagination, c'est bien l'âme qui sent ; mais pensée et sentiment ne constituent pas les fonctions essentielles, fondamentales, de l'âme ; les plantes ont une âme, et pourtant on ne peut pas dire qu'elles sentent ou qu'elles pensent. Que se passe-t-il donc en elles, qui réclame, qui atteste la présence de l'âme ? C'est un mouvement de croissance, vers une forme déterminée, un processus de maturation qui a son rythme parfaitement défini, une ..... suivie d'une .....

En nous plaçant sur le terrain de la biologie végétale, nous avons chance de saisir l'intuition centrale du spiritualisme aristotélicien, d'où nous pourrions descendre dans le domaine proprement physique, et nous élever au domaine proprement psychologique. Partout, en effet, pour Aristote, le problème est posé de la même façon. Ce dont il s'agit de rendre compte, ce n'est pas des phénomènes considérés, *quantitativement*, en tant qu'ils occupent une partie plus ou moins grande de l'espace, en tant qu'ils se succèdent dans le temps, mais de l'ensemble *qualitatif* qu'ils forment, de l'ordonnance qu'ils présentent, de l'harmonie interne par quoi ils nous donnent le spectacle du monde, du ..... De là l'inadéquation de l'atomisme, Aristote appréciait la rigueur rationnelle de la science démocritéenne ; mais il ne croyait pas que le mode proposé d'explication répondît aux exigences de l'expérience, car un mouvement qui se continuerait de

lui-même irait à l'infini, ce qui est en contradiction manifeste avec la réalité. D'autre part, les résultats du concours et du choc des atomes seraient des *résultantes* au sens propre du mot, c'est-à-dire des agrégats et des événements quelconques, qui n'offriraient pas cette régularité et cette périodicité dont nous sommes les témoins, qui ne se prêteraient ni aux lignes simples d'une classification ni aux émotions esthétiques de la contemplation. Quand une plante se développe, nous voyons bien qu'elle augmente de volume, et nous pouvons dire assurément que de nouvelles particules de matière viennent s'ajouter à elle ; mais une addition purement mécanique ne nous éclaire pas sur ce que nous désirons expliquer : comment le terme de ce développement est l'apparition de la plante dans la plénitude et la perfection de son type, avec une taille, une proportion des organes, une durée, qui se retrouvent telles quelles dans les végétaux de même espèce, qui se conservent de génération en génération. La nature vivante est un mystère impénétrable pour qui prétend résoudre le composé à venir dans les composants déjà donnés ; elle se dévoile au terme de son processus, par la *fin* qu'elle réalise, et c'est en remontant le cours du temps, en renversant *l'ordre de l'apparition*, que l'on atteint *l'ordre de la production*. La cause qui fait de la plante ce qu'elle est, *c'est ce qui contenait déjà en soi cette réalisation*, qui a communiqué à la graine le pouvoir de devenir le végétal en *acte*, c'est l'.....

Cette conception de la causalité s'explique d'elle-même lorsqu'on l'applique à une œuvre d'art ; car, ici, les différents moments sont donnés à part les uns des autres : le marbre sur lequel le sculpteur travaille et les coups de ciseau successifs qui en dégagent la statue ; la forme qui se révèle pour les témoins à l'achèvement, mais qui préexistait dans l'esprit de l'artiste ; et la fin en vue de laquelle il a travaillé. Dans la nature, les causes sont immanentes à la matière même du devenir, comme il arrive d'ailleurs chez l'homme en certaines circonstances accidentelles, par exemple, chez le médecin qui se soigne lui-même. L'être vivant est l'artisan, le sculpteur de soi ; l'âme est en lui ce qui informe le corps, ce qui le nourrit et le conserve dans la spécificité de son type.

De cette parenté entre la nature et l'art, qui a été l'un des thèmes principaux du romantisme, Aristote a eu le sentiment très net. Je vous rappelle seulement un passage de la *Physique* :

Si donc les choses artificielles *sont produites* en vue de quelque chose, il est évident que les choses de la nature le sont aussi ; car, dans les choses artificielles et dans les choses de la nature, les conséquents et les antécédents sont entre eux dans le même rapport.

Quant au caractère anthropomorphique de cette conception, caractère dont on voit que Platon avait pris pleine conscience, et par le fameux passage du *Phédon* qui concerne Anaxagore, et par le *Timée* où la cosmogonie finaliste est présentée expressément comme une mythologie, il se dissimule chez Aristote, sous une vision esthétique des choses qui, précisément parce qu'elle est esthétique, donne l'impression, ou si vous le préférez, l'illusion d'une intuition immédiate et spontanée. Pour un génie d'artiste, chez un peuple d'artistes, il n'y a pas un effort spécial à faire pour aboutir à l'animation, à la divinisation de la nature ; ce génie et ce peuple voient directement l'âme et la divinité dans la nature.

Telle est, dégagée des textes qui l'expriment sous une forme abstraite, et qui, d'ailleurs, ne sont pas toujours faciles à concilier, la doctrine de la vie chez Aristote.

Comment de cette biologie procèdent tour à tour psychologie et physique ? C'est ce que nous indiquerons brièvement. Du moment que l'âme est *forme du corps*, énergie préexistant en quelque sorte à sa réalisation, provoquant et par suite expliquant le passage de la *puissance à l'acte*, l'âme purement *nutritive* des végétaux, l'âme *sensitive* des animaux, l'âme *raisonnable* des hommes apparaîtront comme des fonctions successives qui occuperont des rangs de plus en plus élevés dans un tableau hiérarchique : la matière inorganique étant la puissance que l'âme nutritive organise, la vie végétative étant la matière de la vie sensitive, laquelle se concentre à son tour dans l'activité de la pensée abstraite, jusqu'à *l'acte pur*, forme sans matière, opération sans changement, sans déplacement, où se confondent perpétuellement le *terminus a quo* et le *terminus ad quem*.

D'autre part, comment rendre compte de cette espèce particulière de changement qui s'opère dans l'espace, du *mouvement local*, de la translation ? Il y a des cas où nous voyons se succéder la cause et l'effet, également donnés à la perception, quand, par exemple, nous lançons un projectile. Mais ce cas semble trop facile pour être intéressant, encore qu'il y ait à se préoccuper de savoir comment le mouvement continue un certain temps après

que la main cesse de tenir le projectile. Les mouvements où l'on aperçoit directement un moteur, sont des mouvements *violents*, tandis que les mouvements *naturels* sont ceux dont la cause est invisible : la pierre tombe et la fumée monte. Or, la contrariété de ces tendances, inhérentes aux différents corps, implique la présence et l'action d'une forme qui s'exerce sur la matière, et qui confère, soit aux graves, soit aux légers la propriété caractéristique qui les qualifie. Le but où tend cette forme, c'est la position de la matière dans son lieu naturel, qui sera le *haut* ou le *bas* ; de telle sorte que pierre et fumée se déplacent, parce que ce sont, à littéralement parler, des corps à la recherche de leur âme.

J'ai réduit cette esquisse du monde aristotélicien à ce qu'il y avait d'essentiel pour faire apercevoir toute la portée, et de la révolution cartésienne, et de l'effort ultérieur afin de remonter le courant du cartésianisme, de retourner à un dynamisme dans le domaine de la physique et de la biologie.

La cosmologie cartésienne, fondée sur le principe de l'inertie et sur le principe de la conservation du mouvement, considère tout phénomène comme une *résultante* qui se résout intégralement dans ses composants, à l'aide d'une équation entre les coefficients convenablement choisis des antécédents et les coefficients des conséquents. La cause, *physiquement parlant*, n'est autre chose que la raison, mathématiquement parlant. Dès lors, il n'y a plus lieu de faire appel à la force d'une âme qui serait génératrice du mouvement, qui l'amènerait à sa forme : le monde physique s'explique tout entier, pour l'intelligence, sur le niveau des phénomènes, grâce à l'application purement géométrique des lois fondamentales. Le monde matériel est ce qui exclut la causalité d'ordre spirituel, comme l'essence spirituelle se définit par l'impossibilité d'un contact direct avec la matière, contact qui aurait inévitablement pour effet de le situer dans l'espace et par suite d'en nier la spiritualité. L'âme n'a d'autre fonction que de *penser*. Il n'y a qu'une âme : *l'âme raisonnable*. Propositions qui se confirment par la prétention qu'émet Descartes d'incorporer au mécanisme (ainsi que nous l'avons vu dans notre première leçon) le domaine de la biologie et une grande partie du domaine psychologique.

Or, Descartes en a-t-il fini avec le dynamisme aristotélicien ? Point du tout, nous l'avons dit. Mais ce qui est tout à fait curieux,

c'est la façon dont s'est opéré ce retour à l'inspiration d'Aristote. Il ne s'agit nullement de la survivance d'une tradition qui se maintiendrait, par l'effet des habitudes acquises, en face d'une autre tradition. Leibniz accepte pleinement la conception cartésienne ou, pour mieux dire, moderne de la science ; il récuse, comme une régression vers la barbarie scolastique, le dynamisme brutal des Newtoniens qui font de la gravitation une qualité première, de l'attraction une force véritable. Il ne va pas, comme Aristote, de la vie à la matière ; mais, de l'étude même de la matière, il dégagera la nécessité de recourir à quelque chose qui dépasse le plan de la matière, de réhabiliter, suivant son expression, les *formes substantielles*, les *entéléchies*, les *âmes*, et cela par une discussion d'ordre mathématique et mécanique, en montrant que les équations cartésiennes du mouvement, équations purement algébriques, ne suffisent pas à rendre compte des phénomènes.

Descartes avait choisi, pour fondement de sa cosmologie, le choc considéré dans l'instant : avant le choc et après le choc doit se retrouver la même quantité, produit de la masse par la vitesse. Mais les lois de Galilée sur la chute des corps ont révélé un autre type de phénomène : un mouvement qui s'accroît avec le temps et dont la connaissance est réservée à une autre sorte de calcul, celui-là même que Leibniz constitue grâce à la découverte de l'algorithme différentiel. La détermination de ce mouvement à un instant donné ne fournit qu'un terme isolé dans la série, et ce terme ne s'explique pas si on ne le réintègre pas dans la série tout entière, si on ne le fait participer à la loi dynamique qui est génératrice et constitutive de la série. Or, cette intégration des mouvements qui se succèdent à travers le temps, fournit la *force vive* : $1/2 mv^2$ que Leibniz (sous la forme mv^2 à l'exemple de Huyghens), substitue, comme *invariant universel*, à l'invariant cartésien : mv .

Ainsi la force, scientifiquement parlant, est une *intégrale* ; au moyen de cette intégration, la science parvient à la réalité, par delà le caractère de relativité, qui est inhérent au mouvement. Voici, à cet égard, une déclaration que j'emprunte au *Discours de Métaphysique* :

Le mouvement, si on n'y considère que ce qu'il comprend précisément et formellement, c'est-à-dire un changement de place, n'est pas une chose entièrement réelle, et quand plusieurs corps changent de situation entre eux, il n'y est pas possible de déterminer par la seule considération de ces change-

ments, à qui entre eux le mouvement et le repos doit être attribué, comme je pourrais le faire voir géométriquement, si je m'y voulais arrêter maintenant. Mais la force ou cause prochaine de ces changements est quelque chose de plus réel, et il y a assez de fondement pour l'attribuer à un corps plus qu'à l'autre ; aussi n'est-ce que par là qu'on peut connaître à qui le mouvement appartient davantage.

La force, prise en soi, dans ce qu'elle a de *primitif*, est de nature psychique ; car l'âme se définit essentiellement intégration et concentration. L'âme est un *miroir vivant* qui exprime dans son unité, suivant sa perspective particulière, la multiplicité des phénomènes universels. Le monde, *vu du dehors*, est un mécanisme rigoureux, régi, comme l'avait compris le génie de Descartes, par un principe unique de conservation. *Vu du dedans*, c'est un monde de tendances confuses ou claires, d'appétitions inconscientes ou de désirs conscients, un monde de fins et d'âmes, gouverné par une loi d'ordre moral (ou plutôt peut-être d'ordre esthétique) : *l'harmonie préétablie*.

Le système ne présente pas de lacune, pas de discontinuité, entre le spiritualisme intégral de la *Monadologie* et la révision du mécanisme cartésien par là substitution de l'équation de la force vive à l'équation du mouvement. Mais cette continuité marque les limites de la spéculation leibnizienne, et permet d'en déceler la fragilité. Il est vrai qu'elle assigne à chaque *monade* un centre original de perspective, un rythme particulier de vie intérieure. Mais ces perspectives et ces rythmes ne sont pas indépendants les uns des autres ; ils sont soumis aux conditions imposées par un créateur géomètre à qui Leibniz prête la joie de résoudre un difficile problème de *maximum* et *minimum* : ils doivent ne jamais faire double emploi, tout en différant aussi peu que possible les uns des autres. Au fond, Leibniz ne dépasse le mécanisme géométrique de Descartes qu'au profit d'un *mécanisme métaphysique* qui asservit, et, par suite, dénature, pour le faire entrer dans un cadre d'universelle intelligibilité, l'originale et irréductible liberté de la force et de la vie.

Il y a donc une dernière étape à franchir, dans la voie que j'ai à parcourir avec vous, aujourd'hui. A cette étape, la science elle-même a donné son appui, en établissant, en face du principe de conservation de l'énergie qui est une extension du principe leibnizien, le principe de l'inégalité de l'énergie utilisable, principe d'irréversibilité temporelle, dont l'importance a été soulignée dans des travaux qui sont devenus classiques, — la thèse de M.

Lalande : *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales* ; l'ouvrage de M. Meyerson : *Identité et réalité*.

Or le principe de Carnot-Clausius conduit à fonder sous une forme singulièrement précise et nette le dynamisme de la vie, grâce au rapport qui s'établit entre la physique et la biologie. Ici, nous rencontrons une des thèses capitales de l'*Évolution créatrice*, d'une part, la loi de Carnot-Clausius, dégagée de la forme mathématique sous laquelle l'ont présentée ses inventeurs devient indépendante de toute convention. Elle est « la plus métaphysique des lois de la physique, en ce qu'elle nous montre du doigt, sans symboles interposés, sans artifices de mesure, la direction où marche le monde ». D'autre part, elle nous conduit à poser de la façon la plus directe un problème qui dépasse les ressources de la physique proprement dite : « Un monde tel que notre système solaire apparaît comme épuisant à tout instant quelque chose de la mutabilité qu'il contient. Au début était le maximum d'utilisation possible de l'énergie : cette mutabilité est allée sans cesse en diminuant. D'où vient-elle ? »

Posé en ces termes, « le problème est insoluble si l'on se maintient sur le terrain de la physique, car le physicien est obligé d'attacher l'énergie à des particules étendues, et, même s'il ne voit dans les particules que des réservoirs d'énergie, il reste dans l'espace ; il mentirait à son rôle s'il cherchait l'origine de ces énergies dans un processus extra-spatial. C'est bien là cependant, à notre sens, qu'il faut le chercher ». Du moment, en effet, que « tous les changements physiques ont une tendance à se dégrader en chaleur et que la chaleur elle-même tend à se répartir d'une manière uniforme entre tous les corps », ne faut-il pas admettre que « l'un des traits essentiels de la matérialité, c'est d'être une chose *qui se défait* » ? Et, que conclure de là, sinon que le processus par lequel cette chose se fait est dirigé en sens contraire des processus physiques et qu'il est, dès lors, par définition, immatériel ? « Notre vision du monde matériel est celle d'un poids qui tombe ; aucune image tirée de la matière proprement dite ne nous donnera une idée du poids qui s'élève. »

Nous sommes donc amenés à considérer la vie comme transcendante à la matière. Mais ce n'est pas là une proposition négative, appuyée sur l'impuissance de l'intelligence et du mécanisme à rendre un compte satisfaisant des phénomènes biologiques. Le

lien de la matière et de la vie est beaucoup plus rigoureux : la matière descend une pente, et la possibilité de descendre ne se comprend que grâce à l'effort pour remonter la pente ; c'est la physique qui réclamera donc « un processus inverse de la matérialité, créateur de la matière par sa seule interruption ». « En réalité, conclut M. Bergson, la vie est un mouvement, la matérialité est le mouvement inverse, et chacun de ces deux mouvements est simple, la matière qui forme un monde étant un flux indivisé, indivisée aussi étant la vie qui le traverse en y découpant des êtres vivants. De ces deux courants, le second contrarie le premier, mais le premier obtient tout de même quelque chose du second ; il en résulte entre eux un *modus vivendi*, qui est précisément l'organisation. »

Ainsi s'achève l'évolution de pensée qui contredit le mécanisme au profit d'un dynamisme de la vie. C'est, si l'on veut, la revanche d'Aristote sur Descartes ; mais il ne subsiste plus rien de la méthode aristotélicienne, qui consistait à projeter directement dans l'univers physique une vision esthétique de la vie. C'est en se plaçant sur le plan du déterminisme phénoménal, en appliquant les procédés techniques de la science moderne, que l'on voit surgir, des solutions atteintes par les physiciens, un appel à la puissance créatrice de la vie.

Comment le même appel à la même puissance créatrice se retrouvera, dans l'examen des problèmes moraux, que soulève l'évolution des sociétés modernes, c'est ce que nous aurons à indiquer la prochaine fois.

[Retour à la Table des matières](#)

[Retour à la Table des matières](#)

Sixième Leçon

LES CONSÉQUENCES PRATIQUES DU DYNAMISME VITAL

Nous allons suivre, dans l'exposé du dynamisme vital, la méthode que nous avons appliquée à l'analyse atomistique. Après avoir scruté les bases spéculatives de la doctrine, nous allons nous efforcer d'en suivre les conséquences pratiques. Et ici encore, ici à plus forte raison, l'histoire nous servira de guide. On pourrait, à la rigueur ou à la limite, concevoir une science de l'univers qui serait tellement adéquate à la réalité qu'elle pourrait faire abstraction du devenir humain, et se présenter dans son achèvement intrinsèque. Mais, en abordant le domaine moral, nous avons nécessairement affaire à des valeurs qui n'existent qu'en tant qu'elles se sont produites au sein de l'humanité, qui ont acquis leur signification propre en agissant sur l'orientation de nos destinées. Comment l'appel à la puissance créatrice de la vie a-t-il pris dans la société moderne une efficacité pratique ? Telle est la question à laquelle je dois répondre aujourd'hui.

L'initiateur de la pensée moderne est Montaigne. Les *Essais* constituent un inventaire de toutes les valeurs léguées par la double tradition de l'hellénisme et du christianisme, une critique de ces valeurs au nom de l'intelligence libre et de la conscience pure. Or, ces valeurs s'effondrent, dès qu'elles sont placées, sans hypocrisie et sans arrière-pensée, en face des principes dont elles se réclament. C'est la logique qui condamne la déduction scolastique à une perpétuelle pétition de principe ; et cette contradiction, inhérente à la transcendance du réalisme spéculatif, se traduit en fait par la diversité ruineuse des systèmes dogmatiques.

J'appelle toujours raison cette apparence de discours que chacun forge en soi ; cette raison, de la condition de laquelle il y en peut avoir cent contraires autour d'un même sujet, c'est un instrument de plomb et de cire, allongable, ployable, et accommodable à tous biais et à toutes mesures.

Et de même l'épreuve des guerres de religion a fait éclater l'impuissance du christianisme à s'enraciner dans les cœurs, et à y devenir un artisan efficace des vertus mêmes que, théoriquement, et pour la façade, le christianisme recommande : *bonté, bénignité, tempérance*.

« Confessons la vérité qui trieroit de l'armée, même légitime, ceux qui marchent par le seul zèle d'une affection religieuse, et encores ceux qui regardent seulement la protection des lois de leur paix, ou service du prince, il n'en sauront bastir une compagnie de gents d'armes complète. » Quant aux vices : *haine, cruauté, ambition, avarice, detraction, rebellion*, « notre religion... faite pour (*les*) extirper,... les couvre, les nourrit, les incite... » Et en effet (suivant une formule que Pascal reproduit à peu près telle quelle dans les *Pensées*), « l'usage fait voir une distinction énorme entre la dévotion et la conscience ».

Au fond, pour Montaigne, la croyance, qui se prétend d'origine *surnaturelle*, est un résultat des forces naturelles qui agissent sur l'homme, des préjugés et de la coutume : « Nous sommes chrétiens, au même titre que nous sommes ou périgordins, ou allemands. »

Et si la légitimité des valeurs religieuses est une illusion, une chimère, *a fortiori* en sera-t-il de même pour la légitimité des valeurs morales :

« Les lois de la conscience, que nous disons naître de nature, naissent de la coutume : chacun, ayant en vénération intime les opinions et mœurs approuvées et reçues autour de lui, ne s'en peut dépendre sans remords, ni s'y appliquer sans applaudissemens. »

Certes avec Descartes, avec Malebranche, avec Fénelon chez nous, — avec Geulincx, avec Spinoza, avec Leibniz, — la spéculation philosophique fera un magnifique effort pour restaurer, sur les ruines de la scolastique et en face de la négation critique, la vérité de la spéculation scientifique, l'ordre de la perfection morale et religieuse. Mais à consulter tout au moins l'évolution immédiate de la pensée, il est difficile de soutenir que cet effort ait effectivement, ait historiquement réussi. Le XVIII^e siècle se retrouve, comme le XVI^e siècle après le Moyen Age, une époque critique.

Comment est-il sorti de cette crise ? ou qu'est-il sorti de cette crise ? L'événement décisif à cet égard, c'est l'éclat projeté au

milieu du siècle par l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau, qui modifie brusquement le cours du monde moderne. Or cette œuvre va résolument dans le sens d'un spiritualisme dynamique qui met l'*Ame* au-dessus de l'*Idee*.

Suivant Jean-Jacques Rousseau, on fait fausse route lorsqu'on prétend relever à l'aide de raisonnement ce que précisément le raisonnement détruit.

Les idées générales et abstraites sont la source des plus grandes erreurs des hommes ; jamais le jargon de la métaphysique n'a fait découvrir une seule vérité, et il a rempli la philosophie d'absurdités dont on a honte, sitôt qu'on les dépouille de leurs grands mots.

L'entendement se meut toujours dans le plan logique et du médiat, à distance de la nature et de la réalité. Au lieu donc d'opposer le *médiat* au *médiat*, dans un jeu de spéculation qui demeurera verbal et impuissant, il faut reprendre contact avec l'être tel qu'il est immédiatement donné à lui-même, dans le sentiment intérieur, dans la conscience. De là le cri qui traverse *La Profession de foi du Vicaire Savoyard*, et qui a retenti dans le cœur de tous les contemporains de Rousseau :

Grâce au ciel, nous voilà délivrés de tout cet appareil de philosophie ; nous pouvons être hommes sans être savants ; dispensés de consumer notre vie à l'étude de la morale, nous avons à moindre frais un guide plus assuré dans ce dédale immense des opinions humaines.

De là ces déclarations contenues dans des textes célèbres, mais que je rappelle à cause de leur célébrité même, parce qu'ils ont été des forces en actes, dont l'énergie a rayonné sur toute l'étendue de l'univers moral :

Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal qui rend l'homme semblable à Dieu ; c'est toi, qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs, à l'aide d'un entendement sans règles, et d'une raison sans principe.

Et l'exaltation de l'instinct au-dessus de la raison se trouve précisée encore dans le passage suivant :

Le meilleur de tous les casuistes est la conscience, et ce n'est que quand on marche avec elle qu'on a recours aux subtilités du raisonnement. Le premier de tous les soins est celui de soi-même ; cependant, combien de fois la voix intérieure nous dit qu'en faisant notre bien aux dépens d'autrui, nous

faisons mal. Nous croyons suivre l'impulsion de la Nature, et nous lui résistons : en écoutant ce qu'elle dit à nos sens, nous méprisons ce qu'elle dit à nos cœurs ; l'être actif obéit, l'être passif commande. La conscience est la voix de l'âme, les passions sont la voix du corps. Est-il étonnant que souvent ces deux langages se contredisent, et alors lequel faut-il écouter ? Trop souvent la raison nous trompe, nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser ; mais la conscience ne trompe jamais, elle est le vrai guide de l'homme ; elle est à l'âme ce que l'instinct est au corps ; qui la suit, obéit à la Nature, et ne craint point de s'égarer.

Et Rousseau ajoute en note :

La Philosophie moderne, qui n'admet que ce qu'elle explique, n'a garde d'admettre cette obscure faculté appelée instinct qui paraît guider, sans aucune connaissance acquise, les animaux vers quelque fin.

Je n'ai besoin ni de commenter ni de faire valoir de pareilles déclarations. Je n'ai pas besoin d'insister pour mettre en lumière la portée de ce *renversement* que Rousseau accomplit par rapport au cartésianisme. La théorie des animaux-machines aboutissait au matérialisme de l'homme-machine. *La Profession de foi du Vicaire Savoyard* ranime le spiritualisme en supposant, au contraire, que l'instinct est quelque chose d'irréductible à l'explication mécaniste, au processus intellectuel, et, partant de là, divinise la projection que l'instinct donne de soi dans le sentiment immédiat de la conscience morale, dans la croyance spontanée aux vérités de la religion naturelle.

Le dynamisme vital, qui se présente, chez Rousseau, comme appuyé au rejet préalable de toute spéculation métaphysique, va prendre une forme systématique dans la philosophie de Schopenhauer où le principe de la réalité apparaît comme un *vouloir-vivre*, incarné dans l'organisme, transcendant par rapport à l'intelligence qui est son produit. Entre Rousseau et Schopenhauer, deux tempéraments d'homme et de penseur aussi différents qu'il est possible, un *médiateur* a exercé son action ; c'est *Kant*, lequel a subi l'influence de Rousseau dans sa philosophie pratique, comme il a inspiré directement les spéculations de Schopenhauer. Je voudrais montrer brièvement comment, à travers Kant, le problème posé par Rousseau mène à la solution de Schopenhauer.

Quel est le problème posé par Rousseau ? Je crois que c'est celui-ci : comment la conscience morale peut-elle remplir sa fonction de guide et de juge, si elle se réduit à un sentiment immédiat qui s'identifie à la réalité de l'être intérieur, qui se pla-

ce sur le plan et au niveau de sa propre nature, sans y entraîner jamais de déchirement, sans y provoquer d'effort pour se contraindre et pour se dépasser ? L'*instinct divin* ne dégénère-t-il point, par un excès de complaisance humaine, *trop humaine*, en une assurance imperturbable, mais insoutenable, d'innocence radicale, de bonté originelle ? A cette question (dont nous serions aujourd'hui porté à chercher la clé dans sa psychologie), Rousseau répondait par une philosophie de l'histoire, qui a vivement frappé ses contemporains. L'individu, et en particulier Jean-Jacques, a le cœur pur ; mais ce qui l'empêche de remplir sa destinée, ce qui le condamne à « chérir la vertu » sans pourtant y pouvoir « atteindre », c'est la corruption de la société qui a substitué un homme artificiel à l'homme de la nature. Le *Contrat social* rétablira, d'ailleurs, l'équilibre entre la nature idéale de l'individu et la nature réelle de la société en fondant la législation de l'État sur la *volonté générale*, qui exprime précisément l'essence de la nature humaine.

Or, cette réponse devient un paradoxe, dès que l'on se repla-
ce, comme Kant, dans les conditions normales de la vie morale,
dès qu'il s'agit, non de célébrer le devoir, mais de l'accomplir.
Rousseau imaginait un passé destiné à l'excuser, rêvait un ave-
nir susceptible de le justifier. Pour lui, la faute et le remède
étaient d'ordre social, extérieurs l'une et l'autre à la volonté véri-
table de l'individu. Mais le premier commandement de la cons-
cience n'est-il pas de confronter ce que nous faisons avec ce que
nous devons ; par suite, de nous condamner sans faiblesse lors-
que nous avons mal agi, et surtout de nous tendre énergique-
ment vers une conduite meilleure ? Kant, piétiste scrupuleux,
réintègre dans la conscience morale et l'obligation de la loi et le
mérite et l'effort, que Rousseau en avait « laissé tomber » avec
tant de candeur et de quiétude. La conscience morale apparaît
alors *raison pratique*. Pourtant, une idée essentielle de Rousseau
subsiste chez Kant : que la raison pratique est sur un plan supé-
rieur à l'entendement, impénétrable et inaccessible au mécanis-
me par lequel nous nous représentons, par lequel nous coordon-
nons l'univers des phénomènes. Il y a un déterminisme des lois
naturelles, et du moment que nos actions se produisent dans
l'espace et dans le temps, elles font partie intégrante de ce dé-
terminisme : ce sont les conséquences qui sont liées rigoureu-
sement, et sans échappatoire possible, à des antécédents don-
nés. Mais ce déterminisme est lui-même l'effet de quelque chose
qui le dépasse, parce que cette chose est située par delà le plan

des phénomènes qui remplissent l'espace et le temps. Ce qui est par delà le déterminisme, c'est la liberté, ce qui dépasse les causalités phénoménales, c'est la causalité *noouménale* ou *intelligible*. Vis-à-vis de la loi morale, nous affirmons notre liberté, nous avons la responsabilité de ce qui fait le mérite de nos péchés, par un acte qui échappe aux conditions de lieu et de temps, par un *choix intemporel* où nous nous constituons nous-mêmes dans notre *caractère intelligible*, fondement *noouménal* du caractère *empirique* ; et le caractère empirique s'insère dans l'enchevêtrement des causes et des effets à travers l'univers ; par là, il contribue au déterminisme rigoureux du monde phénoménal.

C'est par des considérations morales et religieuses, pour concilier avec l'exigence intellectuelle de la science newtonienne l'aspiration piétiste à l'absolu du devoir et de Dieu, que Kant a été conduit à l'opposition radicale entre, d'une part, la causalité intemporelle et le caractère dit intelligible, d'autre part, la causalité phénoménale, et le caractère empirique. Mais cette opposition peut être débarrassée des considérations laborieuses qui ont imposé une forme si complexe à l'architecture du kantisme. Pour un esprit à *l'emporte-pièce* comme Schopenhauer, et qui édifie son système avec un petit nombre d'intuitions *massives*, l'antithèse des deux caractères prend une signification très simple, presque immédiate.

Du moment que le caractère empirique est donné dans le déterminisme du plan phénoménal, et que ce déterminisme résulte lui-même de la priorité des formes spatiales et temporelles, des catégories de l'entendement, l'idéalisme subjectif est vrai : le monde des phénomènes est une apparence, sinon une illusion que l'homme se crée à lui-même. Où est le principe de cette création ? Kant a fourni la réponse lorsqu'il a établi, par delà les phénomènes présentés à la connaissance, un monde inaccessible à la raison spéculative et dont elle est pourtant obligée de confesser la réalité absolue : le monde de la causalité libre. Cette causalité, si nous voulons la saisir en elle-même, laissant de côté les « prénotions » d'ordre moral et religieux, nous l'apercevrons dans l'innéité du caractère. C'est ce qu'indique, de la façon la plus claire, une formule de la *Critique de la Raison pratique* :

Tout ce qui résulte immédiatement du libre arbitre d'un homme, comme est certainement toute action faite avec intention, a pour fondement une cau-

salité libre qui, dès sa première jeunesse, exprime son caractère dans ses manifestations phénoménales (les actions).

L'impuissance de l'entendement à pénétrer jusqu'à cette origine radicale de notre conduite atteste que cette origine est d'essence extra-intellectuelle. La raison délibère sur les moyens ; mais les fins lui sont imposées par quelque chose de supérieur, que nous pouvons appeler volonté, mais à la condition, bien entendu, d'écarter de ce mot tout ce qui serait d'ordre rationnel. La volonté de Schopenhauer, comme le dit excellemment M. Ruysen, c'est « la volonté *aveugle*, sans raison (*grundlos*), qui, par une inexplicable spontanéité, engendre un monde absurde et mauvais. » Sur ce point, on ne peut qu'admirer la parfaite rigueur de la thèse de Schopenhauer. A aucun moment, par aucun biais, il n'a tenté de réintégrer dans la volonté originelle le moindre germe de raison, de conscience, de calcul ou d'ordre.

Une telle volonté n'a donc rien de spécifiquement humain ; c'est le *vouloir-vivre*. Si Schopenhauer y a été amené par une intuition psychologique, cette intuition donne naissance à une biologie :

Il nous faut apprendre à comprendre la nature, en partant de nous-mêmes, et non inversement chercher à nous comprendre en partant de la nature.

Dès lors, le dynamisme vital est en possession de son expression parfaite ; et encore ici, pour bien montrer que je ne force pas le sens des thèses schopenhaueriennes, d'ailleurs si claires dans leur brutalité, je citerai une note empruntée à l'ouvrage de M. André Fauconnet sur *l'Esthétique de Schopenhauer* :

Le principe du monde n'est pas un principe pensant conçu par analogie avec le sujet connaissant, mais un *blinder Drang*, conçu par analogie avec *l'instinct animal*, le besoin, et ce qu'il y a de moins conscient en nous.

Au cours du XIX^e siècle, d'ailleurs, le primat de la vie et de l'instinct sur l'intelligence et sur la réflexion n'a pas conservé la couleur pessimiste que Schopenhauer lui avait donnée. Par exemple, selon Nietzsche, *Antechrist* d'abord et *Anti-Socrate* ensuite, le vitalisme de l'instinct conduirait à une morale du bonheur. Voici un texte du *Crépuscule des Idoles* :

« La raison à tout prix, la vie claire, froide, prudente, dépourvue d'instincts, en lutte contre les instincts, ne fût-elle même qu'une maladie, une

nouvelle maladie... Être *forcé* de lutter contre les instincts, voilà une formule de décadence. Tant que la vie est *ascendante*, bonheur et instinct sont identiques.

Chose remarquable, c'est en s'appuyant sur le transformisme darwinien, sur la lutte pour la vie et le triomphe des plus aptes, que Nietzsche répudiait la liaison du biologisme et du pessimisme.

Enfin, dans la doctrine de l'*Évolution créatrice*, l'opposition de la matière et de la vie, que j'indiquais à la fin de mon dernier cours, se rejoint, et correspond à l'antithèse de l'intelligence et de l'instinct. Je me borne à rappeler ce point ; j'y reviendrai plus à loisir dans l'examen que j'ai à faire maintenant du dynamisme vital, et auquel je compte consacrer mes trois prochaines leçons en me plaçant successivement sur le terrain de la morale, de la biologie, de la physique ; je vous avertis tout de suite que la tâche n'est pas facile.

[Retour à la Table des matières](#)

[Retour à la Table des matières](#)

Septième Leçon

LES VALEURS MORALES DE LA VIE

J'ai consacré les deux leçons précédentes à suivre, dans ses bases spéculatives et dans ses conséquences pratiques, le courant de pensée qui s'oriente vers le spiritualisme en s'appuyant sur la réalité dynamique de la vie. Je voudrais procéder maintenant à l'examen critique de cette pensée, et, comme je le disais en terminant mon cours précédent, la tâche n'est pas commode.

Qui dit *examen critique*, dit en effet *intervention de l'intelligence* ; or, justement, l'intelligence est récusée d'emblée, comme incompétente pour juger des choses de la vie. Par rapport à la vie, M. Bergson ne recule pas devant l'association, à première vue si étrange, des termes *intelligence* et *incompréhension*.

Nous devons mettre à profit l'avertissement. Nous ne laissons d'abord l'intelligence figurer qu'à titre d'*observateur* (suivant l'expression remarquable qui, récemment, par suite de l'abstention des États-Unis dans la paix de Versailles, a été introduite dans le langage diplomatique) ; nous émettons seulement, et très timidement, l'espoir que, dans le cours du débat, elle soit invitée à dire son mot, qui sera peut-être, finalement, le mot décisif.

Pourquoi le dynamisme vital entendait-il fermer la bouche à l'intelligence, lorsqu'il s'agissait de juger les valeurs de la vie ? C'est que, suivant l'expression de Pascal, la raison « ne peut mettre du prix aux choses ».

La philosophie, définie au sens du XVII^e siècle comme spéculation sur la nature, ne vaut pas *une heure de peine*, parce qu'elle ne procure pas *une heure de joie* véritable. Le bonheur, qui est la fin naturelle de l'homme, puisqu'il n'exprime que la réalisation de son être, ne saurait se trouver à la surface de

l'abstrait et du réfléchi ; mais il lui faut la profondeur et la plénitude de la vitalité, une exaltation intérieure, qui ne souffre et ne craigne aucune rupture, aucune chute.

Or, la vie, considérée d'une façon absolue, satisfait-elle à une telle aspiration ? On pourrait à cela répondre que la question ne doit pas être posée : *vivre*, c'est s'abstenir de s'interroger pour suivre l'impulsion immédiate, infaillible, de l'*instinct*. Le vitalisme ainsi entendu ou pour mieux dire ainsi pratiqué, s'avoue matérialisme : « Les autres, écrit Pascal, parlant des libertins de son temps, ont voulu renoncer à la raison, et devenir des brutes. » (Des Barreaux.)

Ou bien l'on pose la question, et les valeurs de la vie apparaîtront diverses et contradictoires. Lesquelles correspondent au mirage d'un rêve illusoire ? Lesquelles ont leur fondement légitime dans la réalité ? Ou, pour parler, encore avec Pascal, lesquelles sont de *fantaisie*, et lesquelles sont de *sentiment* ? L'intelligence ne fournit point de *règle* ; et, en effet, « la raison s'offre », mais, ainsi que le disait déjà Montaigne, « elle est ployable à tout sens ». Du moins, la raison fournira-t-elle une ligne de partage. Ce que le génie de Pascal a mis en évidence, c'est qu'il n'y avait pas *deux* ordres entre lesquels il fallait se prononcer, l'ordre de l'intelligence et un autre. Il y en a trois : un ordre *infra-intellectuel* et un ordre *supra-intellectuel*, tous deux *semblables* en ce qu'ils sont *contraires* à l'ordre de l'activité proprement humaine, à l'ordre de l'esprit, mais qui n'en sont pas moins *contraires* l'un à l'autre : dans l'un, dans l'ordre de la *chair*, l'homme est *sujet d'en bas*, soumis passivement aux impulsions de la nature animale ; dans l'autre, dans l'ordre de la *charité*, il est *sujet d'en haut*, recevant du dehors la révélation du dogme et obéissant aux mouvements de la grâce.

Et alors, le problème pour le dynamisme vital se pose avec une irrécusable netteté. Le dynamisme vital, spéculation proprement philosophique, qui laissé de côté par suite la transcendance théologique, qui, nécessairement, rabat le troisième plan sur le premier, aura-t-il de quoi dépasser la sphère de la vie spécifiquement biologique, la grandeur de chair pour rejoindre et pour justifier les valeurs spirituelles de communion interne, de charité ? C'est à ce problème que prétendent tour à tour répondre les philosophes dont nous avons parlé la dernière fois : Rousseau, Schopenhauer, Nietzsche. Nous allons examiner leurs

solutions, en nous efforçant de ne les juger que d'après le système de mesure agréé par ces philosophes, en essayant, par conséquent, de mettre en lumière les conséquences internes de leur doctrine par rapport au *primat* de la vie *définie biologiquement*.

Rousseau *divinise l'instinct* : il restitue à l'homme son innocence originelle ; il met, pour ainsi dire, la nature en état de grâce. En effet, si nous prenions Rousseau pour « juge de Jean-Jacques », nous n'aurions aucun droit à le charger d'un péché, de le soumettre à la *loi*. Rousseau goûte, en se réfugiant dans l'intimité de sa conscience, l'intégrité du *préadamite*. Jamais, quels que soient les écarts de sa conduite, ne viendront (ou ne devraient venir) le troubler, soit les mouvements spontanés du repentir, soit les reproches des autres hommes. Seulement, un pareil cas est-il susceptible d'être généralisé ? Ici, l'histoire se substitue à la psychologie. Elle nous montre que l'inspiration de Rousseau, comme il est arrivé tant de fois dans l'histoire de l'humanité, a manifesté sa fécondité en se dissociant pour donner naissance à des courants différents.

L'un de ces courants, nous y avons fait allusion la dernière fois, c'est celui qui a son origine dans *Le Contrat Social* ; il fonde sur la bonté essentielle de la nature humaine une loi qui sera l'expression d'une *volonté générale* et qui participera dès lors à l'universalité de la raison. De Rousseau procèdent authentiquement et le *rationalisme moral* de Kant et le *rationalisme politique* de la Révolution française.

A cette tendance, rien de plus opposé que l'apothéose du sentiment et de la passion, suscitée par *La Nouvelle Héloïse* et qui s'épanouit dans *Werther* et dans *René*, entraînant la vogue du vitalisme romantique. Avec le romantisme, la valeur morale du dynamisme vital va donc subir l'épreuve de l'expérience. Le problème est celui-ci : entre la poésie de l'instinct divin et la prose de l'instinct animal, y aura-t-il d'autre différence que l'artifice d'une transposition verbale ? L'ivresse romantique se célèbre d'un autre ton que l'ivresse des libertins du XVII^e siècle, comme ce Des Barreaux dont parle Pascal ; mais, derrière la façade des mots, le philosophe considérera la réalité des choses.

Or, l'exaltation de la vitalité, avec ce sentiment qui l'accompagne, sentiment *vif interne* et cru infaillible d'une abso-

lue liberté, n'est-ce pas en fait, et pour une conscience plus scrupuleuse, plus approfondie, le signe de l'esclavage qui suspend le cours de l'imagination, du désir, de la passion, au rythme de la vie corporelle, ainsi que l'avaient montré, avec tant de force, Descartes, Malebranche, Spinoza ? Voici que Schopenhauer, du point de vue même du primat de la vie, discerne dans l'absolu du rêve romantique le reflet d'une exigence organique. Un Saint-Preux, un Werther expriment, par des métaphores transcendantes qui semblent planer au-dessus des choses terrestres, la valeur infinie qu'ils attribuent à la femme aimée. Mais, répond l'auteur de la *Métaphysique de l'Amour*, « l'individu agit ici, sans le savoir, pour le compte de l'espèce, qui lui est supérieure ».

L'instinct divin n'est donc qu'un mot ; l'instinct est une chose, et une chose unique ; vérité que le romantisme avait dissimulée sous le voile du lyrisme, que le réalisme du milieu du XIX^e siècle achèvera de mettre en pleine lumière. Comme en témoigne par exemple l'œuvre de Flaubert, le réalisme sera la conscience du romantisme ; et, avec le réalisme, la vision de la nature humaine, bornée au niveau de la vie organique, se ramène à un rythme monotone de ●●●●●● et de ●●●●●, recommençant perpétuellement et dissimulant sous une apparence fallacieuse de finalité, le défaut radical d'une raison d'être :

Quand je considère (disait Goethe dans la lettre supposée écrite le 22 mai par Werther) les étroites limites entre lesquelles se resserrent les forces actives et intelligentes de l'homme ; quand je vois que tous ses efforts n'ont d'autre résultat que de l'affranchir de ses besoins, qui n'ont eux-mêmes d'autre but que la prolongation de notre triste existence, et que nos soucis, sur plus d'un point, n'ont pour trêve qu'une sorte de résignation rêveuse, pareille à celle du prisonnier qui s'assied entre deux murs peints d'images variées et des paysages gais, Wilhelm, tout cela me rend muet.

Ce thème, renouvelé lui-même d'Héraclite et d'Épicure ; le succès de la philosophie schopenhauérienne en a fait un lieu commun de la pensée contemporaine ; sous l'impulsion du *vouloir-vivre*, nous multiplions nos efforts en vue de satisfaire à nos besoins, et nous nous épuisons dans cet effort : *il semble que le temps nous tue* ; mais, si par impossible nous n'avons plus d'effort à satisfaire, si nous nous retirons de la vie active dans l'espoir de goûter le repos, alors il ne nous reste plus que l'ennui : nous cherchons à *tuer le temps*.

Pourtant, le pessimisme n'est, peut-être, qu'un moment dans l'évolution du dynamisme vital, et, peut-être, un moment contradictoire ; car comment du primat de la vie pourrait découler la négation de la vie ? Au fond, remarquera Nietzsche, cette contradiction, dont l'intelligence tire argument pour amener le coup d'État qui clôt le système de Schopenhauer, est un apport de l'intelligence ; et, lorsqu'elle prétend dénoncer « le mensonge vital », l'intelligence demeure fidèle à son rôle d'esclave, car il n'existe de mensonge que pour des esclaves. L'instinct de vie est trop fier, trop noble, trop puissant, pour se laisser enfermer dans des « convictions » qui sont des « prisons ». Nietzsche défie Socrate, comme il défie Jésus.

Nietzsche, par delà les formes extérieures de la logique, satisfait à l'exigence de cohérence interne dont il fait la loi et la marque du penseur véritable, lorsqu'il fait rebondir le dynamisme vital jusqu'à l'affirmation de la vie comme valeur essentielle, essentiellement positive. Il s'agit maintenant de fixer avec exactitude le sens de cette affirmation. Est-elle une affirmation en soi et pour soi, *thèse sans antithèse*, qui ne laisserait place à aucune détermination, à aucune différenciation, à aucune discrimination, qui exclurait le retour sur soi, la conscience, comme des atteintes à la pureté originelle de l'*instinct vital* ? L'individu absolu de Nietzsche, négation radicale de l'homme politique que définit Aristote, c'est, comme le dit Aristote encore, ou bien une *bête*, incapable de communauté, ou bien un *dieu*, soustrait par sa perfection au besoin d'autrui ; plus exactement il serait à la fois *bête* et *dieu*, car on dénaturerait l'instinct si on prétendait le qualifier d'*animal* ou de *divin*. Qui fait l'ange fait la bête, et qui fait la bête fait l'ange, indistinctement.

A certains moments, il semble, en effet, que Nietzsche lie l'un à l'autre les caractères de l'*unmensch* et de l'*übermensch*, l'*inhumain* et le *surhomme*, comme si les deux développements inverses vers le haut et vers le bas, vers la grandeur et vers le mal, étaient solidaires. Ainsi le dynamisme vital retomberait au niveau du matérialisme vulgaire. Mais ce n'est pas là ce qui exprime la direction fondamentale, et surtout la direction originale de la pensée nietzschéenne. La pensée nietzschéenne se tend vers un ascétisme de la vie, ou tout au moins (car il faut ici rapprocher Nietzsche de Rousseau, qu'il détestait pourtant), elle est une aspiration littéraire à l'ascétisme de la vie. Le thème le plus fréquent de cette littérature, c'est que l'affirmation de la vie ne

saurait, sans renoncer à soi, sans se contredire, se détacher dans l'absolu, en laissant de côté la nécessité de lutter, l'effort pour vaincre ; *vivre, c'est s'opposer pour dominer*. J'emprunte au *Crépuscule des Idoles* ce texte significatif :

L'Église voulait de tout temps l'anéantissement de ses ennemis : nous autres, immoralistes et antichrétiens, nous voyons notre avantage à ce que l'Église subsiste... Il en est de même de la grande politique. Une nouvelle création, par exemple le nouvel Empire, a plus besoin d'ennemis que d'amis : ce n'est que par le contraste qu'elle commence à se sentir nécessaire, à *devenir* nécessaire. Nous ne nous comportons pas autrement à l'égard de l'« ennemi intérieur » ; là aussi, nous avons spiritualisé, l'inimitié ; là aussi nous avons compris sa *valeur*. Il faut être riche en oppositions, ce n'est qu'à ce prix-là que l'on est *fécond* ; on ne reste jeune qu'à condition que l'âme ne se repose pas, que l'âme ne demande pas la paix.

Voici donc posé à la fois, et pour l'Empire allemand (que Nietzsche n'aimait pas, mais qui a aimé Nietzsche) et pour l'idée nietzschéenne du *surhomme*, le problème capital : la vie, interprétée comme volonté de puissance, comme instinct de domination, va-t-elle surmonter l'épreuve de la vie ? Bien entendu, ce n'est pas la défaite qui pourrait fournir une réponse décisive, car la défaite ne saurait avoir d'autre effet que de redoubler l'ardeur pour la lutte. C'est à la victoire qu'il appartient de découvrir la faiblesse du dynamisme vital. Et c'est pourquoi, au passage de Nietzsche que je viens de vous lire, fait directement écho une page publiée il y a plus de vingt ans, dans la *Revue de Paris* par M. Romain Rolland⁴. M. Romain Rolland éclaire l'œuvre de Strauss à la lumière de la philosophie nietzschéenne, et il décrit ainsi le héros idéaliste, en qui se reflétait l'âme allemande à la fin du XIX^e siècle :

Il a pris conscience de sa force par la victoire ; maintenant son orgueil ne connaît plus de limites ; il s'exalte, il ne distingue plus la réalité de son rêve démesuré, comme le peuple qu'il reflète. Il y a des germes morbides dans l'Allemagne d'aujourd'hui : une folie d'orgueil, une croyance en soi et un mépris des autres qui rappelle la France du XVII^e siècle. *A l'Allemagne appartient le monde*, disent tranquillement les gravures étalées aux vitrines de Berlin... L'idéaliste, à qui *appartient le monde*, est facilement sujet au vertige. Il était fait pour régner sur son monde intérieur. Le tourbillon des images extérieures qu'il est appelé à gouverner, l'affole. Il en vient à divaguer comme un César. A peine parvenue à l'empire du monde, l'Allemagne a trouvé la voix de Nietzsche et de ses artistes hallucinés du *Deutsches Theater* et de la *Sécession*. Voici maintenant la grandiose musique de Richard Strauss. — Où vont toutes

---

⁴ Article sur Richard Strauss, du 15 juin 1899, et réimprimé dans les *Musiciens d'Aujourd'hui*, 2^e édit., 1908, p. 140-142.

ces fureurs ? A quoi donc aspire cet héroïsme ? — Cette volonté âpre et tendue, à peine arrivée au but, ou même avant, défaille. Elle ne sait que faire de sa victoire. Elle la dédaigne, n'y croit plus ou s'en lasse. Tout cet étalage de volonté pour aboutir au renoncement, au : *Je ne veux plus*. C'est ici le ver rongeur de la pensée allemande, je parle de l'élite qui éclaire le présent et devine l'avenir. Je vois un peuple héroïque, enivré de ses triomphes, de sa richesse immense, de son nombre, de sa force, qui étreint le monde avec ses grands bras, qui le dompte et s'arrête, brisé par sa victoire, se demandant : *Pourquoi ai-je vaincu ?*

Certes, de ce que la pensée nietzschéenne a pris corps, d'une façon contingente peut-être, et encore extérieure, dans la destinée de l'Allemagne contemporaine, il ne s'ensuit nullement que ce corps exprime et contienne son âme tout entière. Tout de même, dans ce désenchantement et cette abdication de la volonté, dont Nietzsche lui-même avait discerné les signes avant-coureurs, dans cet *A quoi bon ?* du vainqueur qui voit s'évanouir les dernières résistances, il me semble bien voir les conséquences du rythme inhérent à l'exaltation de la vie qui ne poursuit que sa propre exaltation. Si le *surhomme* s'élève au-dessus de l'humanité avec le seul but et pour la seule joie de la surpasser, je crains qu'il doive renoncer à être affranchi définitivement de cela même qu'il délaisse et qu'il méprise ; car, *être affranchi*, c'est un *état*, tandis que l'affranchissement est l'acte de s'affranchir, un effort perpétuel sur soi. Le héros nietzschéen fera la guerre, non pour la paix, mais pour la guerre. Il se définit par opposition à son ennemi intérieur, et l'opposition, c'est encore une liaison, c'est encore une dépendance. « Où est, demande Nietzsche, dans la *Généalogie de la morale*, la volonté adverse en qui s'exprime un *idéal adverse ?* » Bref, dans la transmutation des valeurs, ce qui l'attire et le fascine, ce ne sont pas les valeurs elles-mêmes, une fois transmuées, car elles retomberaient dans l'absolu statique des philosophies périmées, c'est l'opération même de la transmutation. De même que la *Symphonia domestica* nous montre Richard Strauss déchaînant une orchestration monstre pour accompagner les pas de l'enfant qui trotte dans la chambre, de même les rythmes enfiévrés du *Zarathoustra* nous apparaîtraient comme des variations éblouissantes sur le thème de la vie la plus pauvre et la plus mesquine : « le lièvre ne nous garantirait pas de la vue de la mort et des misères, mais la chasse — qui nous en détourne — nous en garantit... Ce n'est que la chasse, et non pas la prise, qu'ils recherchent ». Texte pathétique ; et comme il le devient plus encore quand on se réfère à la vie réelle que Nietzsche a menée, en

contraste avec le type de parfait équilibre organique, de santé insolente, avec la joie de domination universelle qu'il a sans cesse devant les yeux et qu'il incarnait dans *l'ens realisissimum* d'un Napoléon ! Quel rapport y a-t-il donc entre le surhomme et son prophète ? Celui qui existe, suivant une image saisissante de *l'Origine de la Tragédie*, entre la vision extasiée du martyr et la torture qu'il subit.

Cette conclusion est-elle définitive ? Je le crois d'autant moins que j'attends avec impatience l'achèvement des admirables travaux dont M. Andler a commencé la publication, et qui nous éclaireront d'une manière complète sur les tendances finales de la pensée nietzschéenne. En tout cas, il est sûr qu'aucune formule ne saurait fixer et arrêter à un niveau déterminé la transmutation des valeurs. Le même *Zarathoustra* qui recommande aux génies créateurs de pousser la force d'âme jusqu'à la dureté, ne dit-il pas aussi : « Que ta bonté soit ta dernière victoire sur toi-même. »

Faut-il accorder qu'un effort ultime de transvaluation rétablirait ainsi les vertus communes, bafouées avec une verve si sincère et si cruelle ? Pour ma part, j'avoue que j'hésite. Trop souvent les officiants du *Te Deum* et les rédacteurs de *communiqués* se sont amusés à nous donner le change en présentant comme *objectif* voulu, prémédité, celui où leurs chefs avaient été acculés par la faiblesse de leur vouloir effectif devant la fatalité des résistances et des événements.

Aussi bien ne s'agit-il pas ici de mettre au point la psychologie de Nietzsche ; le problème est de voir clair dans la signification du dynamisme vital, de ne pas laisser les idées se brouiller sous le cliquetis des polémiques et des aphorismes. Or, voici l'alternative en face de laquelle nous sommes placés, si je ne fais fausse route. Ou nous devons prendre tout à fait au sérieux Nietzsche lorsqu'il écrit dans *Le Crépuscule des Idoles* : « Formule de mon bonheur : un *oui*, un *non*, une ligne droite, un *but*. » Et alors il n'y a pas de doute qu'il faille suivre jusqu'au bout ce que Nietzsche appelle *mon hypothèse*, à savoir « que chaque corps spécifique tend à s'emparer de l'espace entier et à étendre indéfiniment la sphère d'action de sa force ». Que cette volonté de puissance puisse être brisée dans son élan, ou obligée de pactiser avec d'autres pour adapter son action à sa fin, cela est possible.

Mais ce qui est impossible, c'est que d'elle-même elle change de direction, qu'elle abdique l'ambition insatiable de tout conquérir et de tout absorber.

Ou bien il y a, par delà l'exaltation de la vie acceptant et dominant le rythme du retour éternel, place pour une nouvelle transmutation des valeurs qui rejoindrait, qui créerait, si l'on préfère, un idéal d'universalité, de bonté. La sagesse de Nietzsche serait alors la ●●●● véritable, par opposition à la sagesse d'un Goethe qui, trop habile tout de même à combiner les intérêts et à calculer les attitudes, demeure sur le niveau médiocre de la ●●●●●●●●, et n'a jamais paru pleinement satisfaisante qu'aux dilettantes attardés dans le culte de leur moi, « centre de tout ». Mais la considération du dynamisme vital ne suffirait pas à expliquer la courbe totale de la pensée nietzschéenne : il faudrait y introduire, suivant l'expression pascalienne, *un renversement du pour au contre* ; et le renversement du pour au contre, pris à part de toute transcendance et de toute extériorité, c'est un rythme d'ordre intellectuel. Alors, à la volonté de puissance qui exprime l'exaltation spontanée de la vie et au nom de laquelle l'individu s'égale, du moins en pensée et en désir, à la totalité de l'univers, viendra s'adjoindre, et finalement peut-être se substituer, le processus inverse : le processus de l'intelligence qui envisage l'individu en fonction du tout, et d'où naît, comme l'ont montré Descartes et Spinoza, la vertu fondamentale de la générosité.

Du dilemme que je viens d'exposer, allons-nous conclure à la condamnation du dynamisme vital ? Ce serait prématuré. Il est possible qu'un approfondissement des notions de vie et d'instinct, d'intelligence et de matière, permette de reprendre le problème sur de nouvelles bases et avec de nouvelles tendances. Et telle sera en effet l'œuvre de l'*Évolution créatrice*, à laquelle je compte consacrer ma prochaine leçon.

[*Retour à la Table des matières*](#)

[Retour à la Table des matières](#)

Huitième Leçon

L'INTELLIGENCE ET LA VIE

Je compte poursuivre aujourd'hui, en passant des conséquences pratiques aux bases spéculatives, l'examen du dynamisme vital, c'est-à-dire de la doctrine qui oppose au matérialisme analytique, à l'atomisme, le primat de la vie, biologiquement définie. Les considérations que j'ai indiquées la dernière fois ont montré que cette expression : *la vie biologiquement définie*, ne fait pas pléonasme ; car il s'agissait précisément de savoir si les valeurs proprement biologiques, celles qui sont communes à l'homme et à l'animal, parvenaient à rejoindre et à justifier, en fin de compte, les valeurs proprement spirituelles, celles qui distinguent l'homme parmi les espèces auxquelles zoologiquement il ressemble, qui permettent de le caractériser comme *animal politique* ou comme *animal religieux*.

Cette question se posait dès l'aube de la civilisation moderne : Montaigne et Pascal l'avaient résolue.

L'*Apologie de Raymond Sebond* raille l'illusion de l'homme qui se croit capable de s'élever au-dessus de la condition de l'animal, qui renonce aux impulsions de l'instinct naturel, et se perd dans la double chimère d'une vérité unique et d'une justice absolue. Quant à Pascal, s'il maintient l'idéal dogmatique de la vérité, de la sainteté, c'est en refusant à l'homme de s'y élever par ses seules forces : « Pour faire de l'homme un saint, il faut bien que ce soit la grâce, et qui en doute ne sait ce que c'est que saint et qu'homme ». L'œuvre propre de Rousseau a été de briser l'alternative du scepticisme et du théologisme : Rousseau se place sur le plan de la nature ; il y rencontre l'instinct ; il en proclame la divinité.

Mais, par delà l'optimisme invraisemblable de Rousseau, la *divinisation de l'instinct* devait conduire la pensée moderne à prendre parti pour l'un des termes de l'alternative suivante. Ou

le *divin* dans l'*instinct*, c'est ce qu'il y a de supérieur et d'irréductible à l'animalité, ce qui rétablira donc, en dessus du plan de l'entendement abstrait, de la critique stérile, le règne de la raison ; par la raison, l'homme conquiert l'autonomie, il appartient à la république des citoyens libres, au règne idéal des fins. Ou bien l'instinct est l'antithèse radicale de la raison, et alors nous voici au niveau de la vie elle-même, définie pas les conditions du développement organique. Sachons alors, demande Schopenhauer, contempler la vie face à face, sans être dupe des artifices éblouissants de sa richesse, de sa beauté, de son harmonie ; mettons à nu le rythme fastidieux, désolant, pathétique, à force d'être monotone et morne, de l'exaltation et de la dépression, de la grandeur et de la décadence, de la naissance et de la mort. Le primat du vouloir vivre, fondé sur l'idéalisme de la connaissance, n'est donc pas le dernier mot de Schopenhauer. Le vitalisme entraîne le pessimisme, et le pessimisme ramène l'idéalisme. C'est à l'intelligence qu'il appartient de dénouer le drame, en dénonçant l'absurdité radicale de la vie, en inspirant le renoncement dans l'ascétisme et dans la pitié.

Défaillance du vitalisme, qui n'a pas su se vouloir jusqu'au bout. « Il faut, écrit Nietzsche dans la *Volonté de puissance*, rendre aux hommes le courage de leur instinct naturel. » On revient alors à l'optimisme de Rousseau : « Tout ce qui est bon, suivant un aphorisme du *Crépuscule des Idoles*, sort de l'instinct. » Mais cet optimisme, au lieu de se dissimuler à lui-même son caractère sur la rhétorique grandiloquente et vaine du romantisme naissant, tiendra le langage sévère et brutal du réalisme : « De savoir que l'on possède un système nerveux, et non pas une âme, cela demeure le privilège des plus instruits ⁵. » Cependant Nietzsche ne se résigne pas à ce que réalisme soit purement et simplement matérialisme. Il écrit, dans la *Généalogie de la Morale* :

Quand quelqu'un ne vient pas à bout d'une « douleur psychique », la faute n'en est pas, allons-y carrément, à son âme, mais plus vraisemblablement à son ventre (y aller carrément, ce n'est pas encore exprimer le vœu d'être entendu, d'être compris de cette façon...). Un homme fort et bien doué digère les événements de sa vie (y compris les faits et les forfaits), comme il digère ses repas, même lorsqu'il a dû avaler de durs morceaux. S'il ne s'accommode pas d'un événement, ce genre d'indigestion est aussi physiologique que l'autre — et souvent n'est, en réalité, qu'une des conséquences de l'autre. —

---

⁵ *Volonté de puissance*, § 88.

Une telle conception, entre nous soit dit, n'empêche pas de demeurer l'adversaire résolu de tout matérialisme...

Je ne sais s'il est aisé de tirer au clair la distinction du vitalisme et du matérialisme. Nous touchons ici à la période où il semble que la pensée nietzschéenne s'enveloppe dans le nuage de ses contradictions, avant de disparaître définitivement. Toutefois, voici ce que je crois apercevoir. Le matérialisme *exclut* les valeurs idéalistes, tout simplement parce qu'il les *ignore* ; le vitalisme les nie, mais en les *dépassant* et en les *dominant*. Autrement dit, l'intelligence qui, chez Schopenhauer, apportait le dénouement, forme, dans la philosophie comme dans la carrière de Nietzsche, le nœud du drame. Nietzsche se proclame *antiscocratique*. Il explique pourtant comment Socrate *a pu fasciner* : « Il a découvert une nouvelle espèce de *combat* ; il fut le premier maître d'armes pour les hautes sphères d'Athènes. Il fascinait en touchant à l'instinct combatif des Hellènes. »

Cette fascination du combat livré par la critique intellectualiste aux valeurs qui sont purement sentimentales, qui ne se laissent pas justifier en raison, elle s'est toujours exercée sur Nietzsche, malgré qu'il en ait — comme il s'est laissé fasciner, et même terrifier, lui, l'annonciateur des valeurs nouvelles, par le vieux mythe du retour éternel — comme il rouvre, chez le surhomme qui devait tout détruire et tout anéantir des illusions et des faiblesses de l'antique humanité, une source de pitié et de bonté. L'exaltation de la puissance qui devait s'emparer des choses et des hommes s'achève (ainsi qu'il arrive pour Rousseau) dans l'irréalité d'un rêve poétique ; rien n'égale chez Nietzsche l'âpreté à célébrer la *bonne guerre*, sinon la facilité à se dégoûter du triomphe, avant d'avoir rien fait pour l'atteindre, avant de l'avoir sérieusement espéré.

Au fond, Schopenhauer et Nietzsche ont bien aperçu l'opposition de l'instinct vital et de l'intelligence ; mais cette opposition les a troublés plus peut-être qu'ils ne l'ont dominée. Ils ont eu le sentiment qu'ils ont retourné l'antique antithèse de l'esprit et du corps : à travers la fierté que leur donne cette transvaluation perce une certaine inquiétude sur le résultat de l'opération. Tout en raillant leurs adversaires sur leurs illusions, tout en multipliant contre eux les attaques du ton le plus insolent et le plus provoquant, on dirait que Schopenhauer et Nietzsche leur ont laissé le bénéfice de ce principe, qui pourtant du point

de vue vitaliste, serait le malentendu fondamental : la vie, c'est le corps, en face de l'intelligence qui prétend à l'esprit.

L'incertitude du vitalisme au cours du XIX^e siècle fait comprendre tout le prix et toute la portée qu'il convient d'attacher à l'œuvre de M. Bergson. Avec lui, le vitalisme consiste, non plus à rabattre les valeurs de la vie spirituelle sur le plan de la vie biologique, puis à s'interroger ensuite pour savoir si l'on est ou si l'on n'est pas devenu matérialiste, mais à montrer comment naissent sur le plan de la biologie ces valeurs spirituelles, auxquelles ne saurait atteindre l'intelligence, reléguée elle-même sur le plan de la matière.

Une telle philosophie ne procède pas d'un mot d'ordre pratique, d'une attitude systématique, qui commanderait à l'avance l'interprétation des faits. Au contraire, et M. Bergson exprimait, dans une discussion à la *Société de philosophie* (2 mai 1901), le rythme original de sa pensée dans ces remarques caractéristiques :

On s'étonne de ne pas se trouver en présence d'une thèse. Mais comment formulerais-je dès aujourd'hui une conclusion définitive alors que la méthode que je propose exige qu'on aille progressivement aux idées par le long et dur chemin des faits ? Vous voulez toujours (continuait-il en s'adressant à son interlocuteur, M. Belot) que nous procédions en mathématiciens par le développement *a priori* d'une conception simple.

Cette méthode progressive, M. Bergson en a fait l'application de la manière que vous savez. Dans son premier ouvrage, le mécanisme scientifique, qui s'appuie sur les propriétés de l'espace, se trouve opposé à la conscience prise dans sa réalité immédiate, qui est continuité indivisible, durée et liberté. Reste au mécanisme l'espoir de prendre possession de l'être intérieur, une fois qu'il a cessé d'agir, de la masse de souvenirs qui s'accumulent avec le déroulement même du temps et qui semblent avoir élu le cerveau pour siège. *Matière et Mémoire* dissipe cette illusion : la perception pure qui à la limite coïnciderait avec la réalité donnée de l'univers physique est antagoniste du souvenir pur, qui est essentiellement d'ordre spirituel. Le débat se resserre enfin dans *l'Évolution créatrice* où il est porté sur le terrain de la vie ; il révèle la même inversion de sens entre la fonction propre de l'intelligence qui ramène tous les objets qu'elle prétend expliquer à des concepts tout faits, à des éléments statiques, et le rôle réservé à l'intuition qui s'insère dans le cours

même de la durée agissante, pour en saisir la totalité indivisible et perpétuellement changeante, novatrice, créatrice.

La discussion, appuyée sur l'examen le plus minutieux, le plus approfondi des faits scientifiques, n'aboutit nullement à une condamnation de l'intelligence. Il s'agit, non de prendre parti contre une faculté de l'homme, envisagée *in abstracto*, mais d'en délimiter le domaine, d'en mesurer la portée. Et, pour cela, dit M. Bergson :

Il suffit de se placer au point de vue du sens commun. Partons donc de l'action, et posons en principe que l'intelligence vise d'abord à fabriquer. La fabrication s'exerce exclusivement sur la matière brute, en ce sens que, même si elle emploie des matériaux organisés, elle les traite en objets inertes, sans se préoccuper de la vie qui les a informés. De la matière brute elle-même, elle ne retient guère que le solide : le reste se dérobe par sa fluidité même. Si donc l'intelligence tend à fabriquer, on peut prévoir que ce qu'il y a de fluide dans le réel lui échappera en partie, et que ce qu'il y a de proprement vital dans le vivant lui échappera tout à fait. *Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé.*

Alors la transmutation des valeurs est accomplie intégralement. Schopenhauer et Nietzsche, en plaçant, la vie et l'instinct au-dessus de l'intelligence, n'étaient pas bien sûrs de ne pas retomber sur la matière ; et de cette incertitude spéculative était résultée l'impuissance pratique de leur philosophie. Au contraire, avec M. Bergson, être au-dessus de l'intelligence, c'est être au-dessus de la matière. Le primat de la vie (suivant une direction déjà indiquée par Schelling, et que Ravaisson avait heureusement introduite dans la philosophie française du XIX^e siècle), rétablit la parenté de la vie individuelle et de la vie universelle, de l'action instinctive et de la création artistique.

L'intelligence se sent à l'aise dans le solide, parce qu'elle le fixe et le fragmente ; elle est essentiellement représentation statique et discontinuité. La vie, elle, est mobilité et continuité. Elle ne s'arrête pas aux limites ou temporelles ou spatiales de l'individu. « Tout les vivants se tiennent » dans l'unité de l'élan originel. « Tous cèdent à la même formidable poussée. » Cette unité se révèle par un caractère fondamental de l'instinct. « L'instinct est *sympathie*. » M. Bergson insiste sur ce qu'on a rapporté de certaines guêpes, qui manifestent la plus subtile des techniques chirurgicales afin de paralyser leurs victimes, des grillons ou des chenilles, et d'en réserver le régal à leurs larves :

Toute la difficulté vient de ce que nous voulons traduire la science de l'Hyménoptère en termes d'intelligence. Force nous est alors d'assimiler le Sphex à l'entomologiste, qui connaît la Chenille comme il connaît tout le reste des choses, c'est-à-dire du dehors, sans avoir, de ce côté, un intérêt spécial et vital. Le Sphex aurait donc à apprendre une à une, comme l'entomologiste, les positions des centres nerveux de la Chenille, — à acquérir au moins la connaissance pratique de ces positions en expérimentant les effets de sa piqure. Mais il n'en serait plus de même si l'on supposait entre le Sphex et sa victime une *sympathie* (au sens étymologique du mot) qui le renseignât du dedans, pour ainsi dire, sur la vulnérabilité de la Chenille. Ce sentiment de vulnérabilité pourrait ne rien devoir à la perception extérieure, et résulter de la seule mise en présence du Sphex et de la Chenille, considérés non plus comme deux organismes, mais comme deux activités. Il exprimerait, sous une forme concrète, le rapport de l'un à l'autre. Certes, une théorie scientifique ne peut faire appel à des considérations de ce genre. Elle ne doit pas mettre l'action avant l'organisation, la sympathie avant la perception et la connaissance. Mais, encore une fois, ou la philosophie n'a rien à voir ici, ou son rôle commence là où celui de la science finit. »

La philosophie de M. Bergson nous ramènerait vers une interprétation de l'instinct qui est apparentée à l'optimisme de Rousseau ; aussi bien M. Bergson a-t-il eu l'occasion, en 1915, de parler de Rousseau, et voici en quels termes :

La réforme qu'il opéra dans le domaine de la pensée pratique fut aussi radicale que l'avait été celle de Descartes dans le domaine de la spéculation pure... Son œuvre apparaît à chaque génération nouvelle sous quelque nouvel aspect : elle agit encore sur nous.

Mais immédiatement une différence apparaît, qui est essentielle pour le problème qui nous préoccupe, et qui est liée à la manière toute scientifique dont M. Bergson a cherché le rapport entre l'instinct et l'intelligence. Du fait qu'il étudie en biologiste, au lieu de commencer par le glorifier en moraliste, M. Bergson applique à l'instinct le même procédé d'analyse critique qu'à l'intelligence ; il prend à tâche d'en limiter exactement la portée :

L'instinct est sympathie. Si cette sympathie pouvait étendre son objet et aussi réfléchir sur elle-même, elle nous donnerait la clé des opérations vitales, — de même que l'intelligence développée et redressée, nous introduit dans la matière. Car, nous ne saurions trop le répéter, l'intelligence et l'instinct sont tournés dans deux sens opposés, celle-là vers la matière inerte, celui-ci vers la vie. L'intelligence, par l'intermédiaire de la science qui est son œuvre, nous livrera de plus en plus complètement le secret des opérations physiques ; de la vie elle ne nous apporte, et ne prétend d'ailleurs nous apporter, qu'une traduction en termes d'inertie. Elle tourne tout autour, prenant, du dehors, le plus grand nombre possible de vues sur cet objet qu'elle attire chez elle au lieu d'entrer chez lui. Mais c'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'*intuition*, je veux dire l'instinct devenu désintéressé,

conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment.

Voici donc ce qui manque à l'instinct, c'est le *désintéressement*, c'est le *repliement sur soi*. Dans l'instinct, « la connaissance, si connaissance il y a, n'est qu'implicite. Elle s'extériorise en démarches précises au lieu de s'intérioriser en conscience ». Or, la conscience qui fait défaut, d'une façon générale dans l'instinct, accompagne l'intelligence : « L'instinct sera plutôt orienté vers la conscience, l'instinct vers l'inconscience. » L'inconscience de l'animal le rend esclave ; l'intelligence fait de l'homme un être libre : « Avec l'homme, la conscience brise la chaîne. Chez l'homme, et chez l'homme seulement, elle se libère. » D'ailleurs, il a fallu acheter cette liberté en renonçant, provisoirement du moins, au privilège de l'instinct, en tournant le dos parfois à la connaissance intégrale qui serait aussi la vie véritable, à l'*intuition* :

La conscience, chez l'homme, est surtout intelligence. Elle aurait pu, elle aurait dû, semble-t-il, être aussi intuition... Une humanité complète et parfaite serait celle où ces deux formes de l'activité consciente atteindraient leur plein développement.

Au tournant de la doctrine se dégage l'originalité décisive du bergsonisme. L'homme qui réfléchit cesse d'être un animal dépravé, portant atteinte à la divinité de l'instinct. Au contraire, l'intelligence apporte avec elle ce qui manquait à l'instinct pour s'égaliser à l'intuition : par elle se développe la conscience, qui implique elle-même le repliement sur soi, le désintéressement, qui permet l'avènement de la science, le règne de cette générosité, dont M. Bergson a parlé si magnifiquement dans l'*Énergie spirituelle* :

Créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité.

Et alors aussi, à ce tournant de la doctrine, nous sommes en droit de nous demander si la perspective générale du vitalisme ne s'en trouve pas modifiée, la place qui y était faite à l'intelligence étant changée du tout au tout. Tant qu'en effet on demeurait au point de vue réaliste, qui fait abstraction de la conscience, pour ne considérer que l'objet pris en soi, l'intelligence, accordée sur la matière, était hiérarchiquement l'inférieure de l'instinct, identifié à la vie. Mais il n'en est plus de même avec l'avènement de la conscience, qui confère à

l'intelligence la propriété, dont l'instinct était dépourvu, de se détacher de son objet, pour se retourner vers soi. L'inconscience de l'instinct le rivait au *réalisme de l'extériorité* ; la conscience affranchit l'intelligence de ce réalisme, elle rend possible un *idéalisme de l'intériorité* qui découvrirait des valeurs spirituelles d'un ordre supérieur à l'ordre de *la vie biologiquement définie*.

Autrement dit, le moment est venu que j'avais prévu, en amorçant l'examen du dynamisme vital, où le développement intime de la doctrine allait rendre la parole à l'intelligence. Elle sera entendue, je ne dis pas encore comme arbitre et comme juge, mais, du moins, à titre consultatif ; elle sera autorisée à porter témoignage, avant que son sort ne soit réglé. Or, la formalité préalable à la déposition d'un témoin, c'est l'interrogatoire d'identité. L'intelligence se reconnaît-elle dans le portrait que M. Bergson a tracé d'elle ?

Suivant *l'Évolution créatrice*, la caractéristique de l'intelligence serait celle-ci : *L'intelligence ne se représente clairement que le discontinu*. En un sens, la chose est vraie ; l'arithmétique de Pythagore est le modèle de la discipline directement et intégralement transparente à l'esprit ; l'atomisme de Démocrite fournit l'image élémentaire sur laquelle l'humanité a fait fond pour s'assimiler, de la façon la plus simple et la plus facile, la complexité des phénomènes universels. Nous ne contestons pas que tout effort pour dépasser les bornes de la représentation numérique et atomistique s'est traduit par un malaise, a entraîné une crise, et, de cette crise, le génie grec a porté un témoignage retentissant dans les fameuses *apories* de Zénon d'Elée ; le langage des mathématiciens en garde encore les traces, lorsqu'ils nous parlent de nombres irrationnels ; mais a-t-on le droit vraiment de dire qu'après plus de vingt siècles de réflexion scientifique, surtout après la constitution de l'algorithme différentiel, la crise dure encore à l'état chronique ?

Nous pouvons utiliser, pour une réponse péremptoire à la question posée, les résultats auxquels nous avons été conduits dans la première partie de ce cours. Nous savons déjà ce qu'il faut penser des philosophes pour qui la mathématique moderne est demeurée lettre morte, précisément parce qu'elle suppose une intelligence toute dynamique, toute spirituelle, de l'infini et du continu, et qui s'embarrassent encore dans les paradoxes de Zénon d'Elée. Nous avons montré qu'ils avaient complètement

dénaturé conscience et intelligence, parce qu'ils avaient transporté dans le monde intérieur l'image matérielle, sinon matérialiste, de l'atome élémentaire. Et d'ailleurs, les Berkeley et les Hume ou leurs disciples, les John Stuart Mill et les Taine, ce sont les philosophes dont M. Bergson a combattu la méthode associationniste et qu'il a ainsi lui-même disqualifiés pour être les représentants authentiques de l'intellectualisme.

Nous sommes donc tout à fait libres pour mesurer à son exacte portée la représentation du discontinu. Il est vrai qu'elle accompagne l'intelligence des rapports mathématiques, dans le stade élémentaire de pensée que marque le calcul des entiers positifs. Mais c'est une exigence insoutenable du dogmatisme renouviériste que d'ériger en correspondance nécessaire cette concomitance, si avantageuse qu'elle soit pour l'imagination. Dès le réveil de la science, la pensée a repris son essor, et elle a triomphé de tous les obstacles. La *loi de série* qui entraîne le devenir infinitésimal d'une quantité perpétuellement décroissante permet l'expression rigoureuse de l'unité par la sommation d'une infinité de fractions :

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}, \text{ etc.}$$

Comme l'ont fortement indiqué les créateurs du calcul infinitésimal, en particulier Barrow, le maître de Newton, le processus de l'intégration permet de capter dans le mécanisme opératoire du mathématicien le flux du temps.

Avec Newton, la théorie des fonctions se manifeste capable de soutenir le poids d'une physique mathématique où l'intelligence affirme sa capacité de vérité objective, en rompant définitivement avec l'*égocentrisme* de la pensée instinctive. Non seulement le soleil est placé au centre du système d'où dépendent les mouvements terrestres et les apparences visuelles ; mais la loi, qui soutient ce système, est une formule de liaison réciproque qui supprime toute considération de propriété inhérente à un corps pris à part, qui suspend la destinée de chaque corps à l'ensemble des mouvements individuels.

Or, la méthode newtonienne, c'est la méthode lamarckienne, et le passage s'explique (ainsi que le faisait remarquer récemment M. Lenoir, dans la *Revue Philosophique*) par les newtoniens naturalistes tels que Buffon.

Avec Lamarck, dit M. Bergson, la France a fourni à la science et à la philosophie, au XVIII^e siècle, le grand principe d'explication du monde organisé, comme, au siècle précédent, avec Descartes, elle leur avait apporté le plan d'explication de la nature inorganique.

Une idée fondamentale est, croyons-nous pouvoir ajouter, commune à ces deux plans d'explication : *ce qui se détache, comme isolé et discontinu devant la représentation immédiate aux yeux de l'imagination, est, pour la raison scientifique, fonction d'un univers qui est affirmé comme un et comme réel, grâce à un réseau de relations intellectuelles.*

L'unité substantielle de la vie, qui forme une des thèses caractéristiques de *l'Évolution créatrice*, était déjà chez Schopenhauer, qui l'avait empruntée au spinozisme. D'autre part, la précision éclatante et positive de la mécanique newtonienne a mis en pleine évidence la fonction *unifiante* et *solidarisante* de l'intelligence. « Les idées calculées de la causalité » qui (suivant l'expression remarquable de Geoffroy Saint-Hilaire) ont guidé Lamarck sont celles qui avaient fait leur preuve dans le domaine physique : la dépendance de tout être particulier, dans l'espace, par rapport à l'ensemble de la nature, de tout événement dans le temps par rapport au cours changeant des circonstances et des conditions.

Tandis que Cuvier ressuscitait pour un temps la logique déductive et le finalisme statique d'Aristote, Lamarck, et quelle que soit la destinée de son évolutionisme propre, incorpore à la science humaine ce principe que le monde des êtres vivants est un monde comme le monde des corps. Le sentiment de son isolement et de son indépendance, que l'individu trouvait dans sa conscience immédiate, est une abstraction. Grâce aux mêmes méthodes qui ont permis d'établir l'unité du système solaire, se découvrent, et la solidarité de l'être avec son milieu, et, par suite, en opposition aux tendances centripètes de l'instinct où la sympathie elle-même n'est qu'un moyen pour la satisfaction de l'égoïsme, les valeurs de désintéressement et de réciprocité, de justice et de générosité qui apparaissent dans l'histoire comme les conquêtes et qui demeurent les privilèges de l'intelligence.

Tel paraît bien être le témoignage que l'intelligence donne de soi, dès qu'elle est interrogée directement sur la capacité dont elle a fait preuve au cours de son devenir effectif. Par là nous aboutissons, non certes à une conclusion, mais à un problème.

Le vitalisme est nécessairement un réalisme. Dans l'inconscience de l'instinct, *sujet* et *objet* se confondent ; il est vrai de dire, alors, suivant l'axiome antique, que le semblable seul connaît le semblable. Mais, pour nous, la question sera de savoir si l'avènement de la conscience n'introduit pas un terme que le réalisme n'avait pas prévu ; si, à l'alternative tirée des qualités des objets ; matière et vie, ne s'ajoute pas, ne se substitue pas, une alternative tirée de l'attitude des sujets, ce qui nous conduirait à dépasser le plan du réalisme. C'est ce que nous examinerons la prochaine fois.

[Retour à la Table des matières](#)

[Retour à la Table des matières](#)

Neuvième Leçon

RÉALISME ET IDÉALISME

L'une des caractéristiques des problèmes proprement philosophiques, c'est le lien étroit qui fait dépendre les solutions adoptées de la manière, parfois implicite et d'apparence ingénue, dont les problèmes sont posés. Aussi vous ai-je demandé d'être particulièrement attentifs aux points critiques où se nouent, si vous me permettez l'expression, les articulations de notre étude. Or, nous sommes ici à l'articulation essentielle pour l'objet du cours de cette année : *La Philosophie de l'Esprit* se définit par opposition à la *Philosophie de la Matière*. Quel sera le sens de cette opposition ? Le matérialisme est un *réalisme cosmologique* où n'intervient pas la considération du sujet en tant que sujet : ce qu'on appelle *âme*, *esprit*, serait constitué par un agrégat d'éléments que l'on suppose donnés dans la représentation immédiate, dans l'intuition sensible ou intellectuelle. La manière la plus simple de combattre le matérialisme, ce sera d'accepter le principe réaliste qui aussi bien ne fait que traduire la croyance du sens commun, de se placer sur le même terrain de la cosmologie, de faire voir l'impuissance de la matière à engendrer l'esprit, à rendre compte même de la vie. Telle est l'attitude inaugurée jadis par Anaxagore, et nous savons, par un admirable texte d'Aristote, quelle lumière elle projeta sur la confusion au milieu de laquelle les physiologues se débattaient :

En disant qu'il y a, tout comme chez les animaux, une intelligence dans la nature, intelligence cause de l'univers et de tout son ordre, Anaxagore apparut comme un homme à jeun par rapport à des devanciers qui parlaient au hasard.

Mais la façon même dont Anaxagore conçoit le ●●●● pour le faire intervenir comme source de mouvement et d'harmonie laisse des doutes sur la spiritualité de ce souffle agitateur ; il est ce qu'il y a de plus léger (●●●●●●●●) parmi toutes les choses : expression que l'on traduira sans doute, le plus *subtil*, le plus

fluide, afin de diminuer l'aspect de la matérialité : mais on ne la supprime pas tout à fait. L'équivoque se renouvelle, s'accroît encore avec les adversaires de l'atomisme épicurien, avec les Stoïciens ; en développant une philosophie de l'activité dynamique de la *raison germinative*, en définissant l'âme et Dieu lui-même comme un *feu artiste*, ils ont fondé le spiritualisme traditionnel qui, en toute évidence est un matérialisme littéral.

Peut-on surmonter cette équivoque, tout en demeurant fidèle au principe du réalisme, en se maintenant sur le terrain cosmologique ? Ou faut-il se tourner du côté du sujet, et, en spiritualisme demander la base, non à l'antithèse de la matière et de la vie, mais à la distinction de la spontanéité inconsciente et de la réflexion consciente ? A cette question décisive pour la suite de nos études, je me propose aujourd'hui de chercher la réponse.

Nous avons vu comment Leibniz s'est frayé une voie de retour vers le spiritualisme. Il appuyait l'affirmation spiritualiste sur la substitution, dans le domaine physique, du dynamisme au mécanisme cartésien. Dans un opuscule daté de mai 1702, Leibniz, après avoir rappelé comment il était d'accord avec Aristote et Descartes contre la thèse démocritienne du vide, d'accord avec Démocrite et Descartes contre les conceptions aristotéliennes de la raréfaction ou de la condensation, d'accord avec Démocrite et Aristote contre la thèse cartésienne qui ramène l'impénétrabilité à la seule étendue, ajoute enfin, pour terminer le jeu des combinaisons, qu'il est contre Démocrite et Descartes pour reconnaître, avec Aristote, l'existence, dans le corps, d'une force active, d'une *Entéléchie*, et pour approuver par conséquent la définition de la nature comme principe de mouvement et de repos.

Le rapprochement de Démocrite et de Descartes est bien caractéristique : atomisme et mécanisme sont comparables en ce sens qu'ils épuisent la représentation de l'univers et son explication, dans ce que le savant saisit de l'univers, l'atome ou le mouvement. L'intégration qui conduit Leibniz à le fixer concentre les moments du devenir phénoménal dans une réalité qui est supérieure au plan des phénomènes, qui est en dessus de l'actuel étalé dans l'espace, qui est une virtualité profonde.

Déjà nous pouvons nous demander s'il y a lieu d'interpréter cette opposition du mécanisme et du dynamisme comme dépass-

sant le plan de la mécanique proprement dite, comme signifiant autre chose qu'une manière d'interpréter les équations, s'il est légitime de la faire servir à la distinction de deux métaphysiques, l'une orientée vers le matérialisme, l'autre vers le spiritualisme. A la quantité de mouvement mv que Descartes posait dogmatiquement comme se conservant dans le monde, Leibniz oppose la force vive, mv^2 , qui fournirait un fondement à la formule exacte du véritable principe de conservation. Mais ici et là le préjugé réaliste, qui conduit les deux antagonistes à ériger en réalité métaphysique le terme de l'équation cosmique, les a induits en erreur. Comme l'a remarqué Mach, comme y a insisté tout récemment encore M. Pierre Boutroux ⁶, Huyghens a fait voir que, dans le choc des corps, la loi de la conservation du mouvement ne s'appliquait qu'à des quantités affectées de signes, comptées suivant le sens du mouvement, comme positives ou comme négatives, c'est-à-dire à des *relations*, non à des réalités. Et c'est pour faire pendant à l'essence ontologique du mouvement, que Leibniz maintient pour la force vive l'expression erronée de mv^2 , au lieu de la valeur exacte qui est $1/2 mv^2$. Et il est clair que $1/2 mv^2$, c'est une relation complexe, créée par l'opération mathématique, destinée à demeurer sur le plan du mathématique. Quand on en tire une conception métaphysique, on obéit à un élan de la pensée qui passe par-dessus les conclusions — et aussi les bornes — du savoir positif, afin de se procurer la satisfaction d'une explication totale et définitive. On ne saurait prétendre conserver avec la science une liaison assez étroite pour que le caractère d'objectivité, de sécurité dans la certitude, puisse passer du plan de la science au plan de la métaphysique.

Or, ce qui est vrai du mouvement cartésien et de la force leibnizienne, est encore plus vrai, d'une évidence encore plus élémentaire, quand il s'agit des relations bien plus complexes encore de l'énergie et de l'entropie. Comme le faisait remarquer Lippman, au *Congrès de Physique de 1900* :

On ne peut confondre l'énergie potentielle, qui ne dépend pas du temps, avec la force vive qui en dépend.

En fait, pour le savant, la force est, par rapport au mouvement qui est directement mesurable, une abstraction du premier degré ; l'énergie est une abstraction du deuxième degré, puisque son composant potentiel n'est pas homogène à son composant cinétique.

---

⁶ *Revue de Métaphysique*, octobre-décembre 1921.

Nous tournons le dos à la science lorsque la préoccupation d'édifier à tout prix une cosmologie nous fait transformer en réalité ontologique ce dont la définition même met en évidence le caractère tout relatif. Voici cette définition, donnée par lord Kelvin et reproduite par Bernard Brunhes dans son livre sur la *Dégradation de l'Énergie* (p. 248) :

L'énergie mécanique totale d'un corps peut être définie comme la valeur numérique de tout *l'effet qu'il pourrait produire, en chaleur émise et en résistances vaincues*, s'il était refroidi à fond et amené à un état de contraction indéfinie ou d'expansion indéfinie, suivant que les forces qui agissent entre ses particules sont attractives ou répulsives, quand tous les mouvements thermiques sont arrêtés en lui. Mais, dans notre état actuel d'ignorance relativement au froid absolu et à la nature des forces moléculaires, nous ne pouvons pas déterminer *cette énergie mécanique totale* pour une portion de matière, *et nous ne pouvons pas non plus être sûrs qu'elle n'est pas infiniment grande* pour une portion de matière. Donc il est convenable de choisir un certain état comme état de comparaison pour le corps dont il s'agit, et d'user, sans autre qualificatif, de ce terme d'*énergie mécanique*, en entendant par là que l'on se reporte à un état donné, de telle sorte que l'énergie mécanique du corps dans un état donné désignera l'équivalent mécanique des effets que le corps pourrait produire en passant de l'état où il se trouve à l'état initial, ou la valeur mécanique de l'action totale (*the whole agency*) qui serait requise pour amener le corps initial à l'état où il se trouve.

Et s'il fallait insister sur l'espèce de trompe-l'œil, sur le tour de passe-passe que constitue le passage de la donnée scientifique à l'interprétation métaphysique, je ne pourrais invoquer le meilleur garant que M. Meyerson, qui écrit ⁷ :

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.

Avec le dogmatisme de l'énergie, tomberait également aux yeux de la réflexion critique, le dogmatisme opposé, qui se réclame du principe de la dégradation. Car l'accroissement de dégradation, auquel on a donné le nom d'*entropie*, n'est pas susceptible d'une définition verbale, intelligible ; l'entropie ne se représente que d'une façon indirecte comme une réplique à l'intuition d'une énergie indestructible, comme un échec à la mé-

---

⁷ *Identité et Réalité*, 3^e édit., p. 317-318.

taphysique du mécanisme ; de telle sorte que le système cosmologique bâti sur l'entropie ne serait qu'une imitation à rebours du système bâti sur l'énergie. De quoi Bernard Brunhes n'est pas loin de convenir lorsqu'il écrit :

Il y a des personnes, en tous les cas, qui se sont interdit d'avance le droit de faire leurs réserves sur l'extension du principe de Carnot à l'ensemble de l'univers. Ce sont les personnes qui n'ont aucun scrupule à énoncer, pour l'univers, le principe de la conservation de la matière ou celui de la conservation de l'énergie.

Or, si dans le premier cas on avait tort de pousser à l'absolu les résultats de la physique mathématique, il est difficile de croire qu'on ait raison dans l'autre. Au fond, ici et là, on se trouve en présence de relations quantitatives à interpréter du point de vue mathématique. Seulement la complication de l'expression qui est désignée par le mot d'entropie, rendait plus malaisé l'éclaircissement scientifique de la notion. L'instrument qui avait permis à Helmholtz de rattacher la formule de la persistance de la force aux principes de la mécanique classique, ne suffit plus pour rendre compte de la croissance de l'entropie.

Les physiciens n'ont surmonté la difficulté qu'en recourant au calcul des probabilités. Le calcul, qui avait été jusque-là considéré comme se mouvant dans le vide abstrait de la spéculation pure, a pour la première fois touché le sol dans les théories successives de Maxwell, Gibbs, Boltzmann, dont le résultat est le suivant :

L'entropie d'un gaz, bien, connue d'après la thermodynamique, peut, dit Planck, être calculée tout à fait indépendamment de toute thermodynamique, et uniquement par des considérations de probabilités, c'est-à-dire par l'emploi des propositions élémentaires de la théorie des combinaisons. On n'a qu'à prendre le logarithme de la probabilité d'un état, il est proportionnel à l'entropie de cet état.

Telles sont les conclusions qui nous semblent s'imposer à quiconque examine, sans parti pris préalable de système, le développement de la physique mathématique depuis Descartes jusqu'à nos jours. Ces conclusions doivent-elles être considérées comme négatives, par rapport du moins à la *Philosophie de l'Esprit* ? Ne peuvent-elles servir à nous rapprocher de notre but ?

Tout dépend du point d'application sur lequel nous faisons porter notre effort. Nous avons déjà eu l'occasion d'en faire

l'observation à propos de l'atomisme. L'impossibilité, de considérer l'atome de la physique moderne comme un élément simple qui donnerait d'un coup la connaissance intégrale de la réalité naturelle serait regardée comme une déception du point de vue du dogmatisme antique qui conçoit le savoir comme une communication directe avec l'objectivité de l'être en soi. Ce qui dissipe un tel rêve, c'est le progrès même de la connaissance, qui nous en révèle le postulat implicite : ce monde dont il aspire à pénétrer d'un coup les derniers secrets, indépendamment de toute imagination subjective, le dogmatisme a commencé par se le figurer à l'échelle de l'homme adapté aux dispositions de sa sensibilité comme aux tendances spontanées de son intelligence. Or, l'univers est infiniment plus vaste et infiniment plus complexe que nous n'avions commencé par le croire, que nous ne pourrions le croire si nous n'y étions contraints par l'évidence des faits. Mais à qui sommes-nous redevables de cette évidence, sinon au perfectionnement incessant de la double technique par laquelle l'intelligence oblige la nature à se révéler, et qui ne cesse de proclamer la subtilité prodigieuse de l'esprit humain, en lutte avec la complexité prodigieuse de la nature ? Nous demandions à l'atomisme le dernier mot des choses, et il ne nous le fournissait pas, parce que nous avons tort de le lui demander ; mais il nous découvre la grandeur de l'intelligence par l'ingéniosité des procédés qu'elle met en œuvre en maniant le calcul des probabilités par la finesse des moyens de vérification, qui dépassent toutes les espérances. Bref la science refuse son appui à une *métaphysique de la nature*, à un *réalisme* ; elle l'accorde à une *philosophie de la pensée*, à un idéalisme.

Ce spectacle, nous venons de le retrouver dans l'examen du dynamisme, et nous en tirons des conséquences analogues. Nous ne pouvons pas appuyer une philosophie de l'esprit sur le réalisme cosmologique de la force, de l'énergie ou de l'entropie : ces notions ne sauraient être considérées comme des expressions adéquates et définitives d'une réalité saisie indépendamment de l'homme ; nous ne pouvons pas les séparer de l'activité intellectuelle qui les a constituées pour mesurer les relations des phénomènes. Or, puisque cette constitution marque une victoire de l'esprit humain, comment ne nous servirait-elle pas pour édifier une *Philosophie de l'Esprit* ?

Dira-t-on qu'en modifiant ainsi le point d'application de la spéculation sur la nature, nous faisons de *nécessité vertu*, que

nous renonçons à dominer le savoir scientifique, à proposer des solutions d'origine et d'essence proprement philosophiques par l'énigme de l'univers ? Nous croyons qu'il est aisé de nous justifier, parce que pour nous le spiritualisme implique avant tout l'unité de l'intelligence qui ne se laisse pas diviser en un *bureau* de la science et un *bureau* de la philosophie. Au fond la philosophie de la nature qui prétendrait substituer une connaissance définitive, portant sur les causes essentielles, à la détermination provisoire des lois toutes relatives, dépend beaucoup plus étroitement qu'elle ne l'imagine du stade particulier où elle trouve la science positive ; car elle fait état des difficultés auxquelles se heurtent les savants d'une génération pour transformer ces difficultés en impossibilités radicales. Or à la génération suivante, en moins d'une génération, avec la vitesse toujours accélérée de la technique expérimentale, les problèmes sont sinon résolus, du moins déplacés. Le mystère que semblait recouvrir l'origine de l'entropie, n'est-il pas devenu moins épais, la question n'a-t-elle pas changé de face avec des théories nouvelles sur la désintégration des atomes ? « Des atomes légers suffisamment rapprochés, écrivait récemment M. Perrin (pressions énormes des couches profondes), et fortement échauffés, produiraient des atomes lourds en dégageant une quantité d'énergie bien supérieure à celle qui amorce la réaction. Ce mécanisme, qui est au fond celui de la combustion (il faut « allumer » du charbon pour qu'il brûle), me paraît suffire à résoudre le problème de la chaleur solaire. »

Il ne s'agit pas de prendre parti sur cette théorie, que M. Perrin développait dans une étude toute récente parue dans *Scientia*⁸. Notons seulement comme les savants reculent sans cesse les bornes de notre horizon intellectuel, soit qu'ils décèlent l'immensité des forces en réserve dans les molécules infinitésimales, soit qu'ils envisagent les dimensions de la voie lactée d'un ordre tel qu'elles seraient par rapport à notre Globe comparables à ce qu'est notre Globe lui-même par rapport à un atome. Or par là, non seulement ils instruisent le philosophe, mais ils le rappellent à sa propre tâche, qui est de faire apparaître, corrélativement aux propriétés découvertes dans la nature, l'esprit capable d'opérer ces découvertes.

---

⁸ Novembre 1921, p. 355-370, cf. *Annales de Physique*, 1919, p. 5 et sqq.

Cet esprit se caractérise, ainsi que le montre M. Bergson, comme conscience. Mais, suivant M. Bergson, la conscience à l'œuvre dans la science du monde inorganique, « la conscience se déterminant en intelligence, c'est-à-dire se concentrant d'abord sur la matière, semble... s'extérioriser par rapport à elle-même ». Or, pour nous, il n'en saurait être tout à fait ainsi. L'extériorité des éléments spatiaux n'entraîne nullement l'extériorité de la conscience où ces éléments sont réunis pour former un univers. Bien au contraire, et c'est ici que l'idéalisme se sépare radicalement du réalisme. Le postulat du réalisme, c'est qu'il suffit à l'espèce d'exister en soi pour devenir immédiatement objet de connaissance. Du point de vue idéaliste, un tel postulat est inadmissible, car il est contradictoire.

Du moment que nous posons une chose dans l'espace, nous refuserons à cette chose le moyen de connaître ; dire qu'elle occupe une place, c'est dire qu'elle exclut de cette place toute autre chose, qu'elle est exclue de toutes les autres places où sont toutes les autres choses. Inversement, si nous connaissons une multiplicité d'objets extérieurs les uns aux autres, c'est que nous ne nous réduisons pas à un point déterminé du système, c'est que nous sommes capables de nous rendre présents simultanément à divers points du système, de concevoir les relations qui les rattachent.

Un homme n'est pas seulement quelque chose de *localisé*, c'est quelque chose de *localisant* ; il est un corps soumis à la pesanteur, mais il est aussi un esprit qui a établi la loi de la chute des corps et résolu le problème de la gravitation universelle. Et quelle meilleure preuve de cette intériorité profonde de l'esprit dans la science, de ce désintéressement inhérent à l'intelligence, que l'effort sublime pour se détacher des données immédiates de l'expérience terrestre, pour transporter dans le soleil le centre de ses spéculations et résoudre ainsi le problème des mouvements planétaires ?

En d'autres termes, là même où le réalisme semblait frappé de la similitude, de l'harmonie, entre la matérialité et l'intellectualité, l'idéalisme met en lumière le contraste entre l'*extériorité* de la matière et l'*intériorité* de l'intelligence.

Conclusion importante, parce qu'elle va nous permettre de définir le problème propre au spiritualisme idéaliste. Il s'agira de

savoir si l'intelligence sera capable de faire pour le temps ce qu'elle a réussi pour l'espace, c'est-à-dire si elle saura résister à la pression du passé sur le présent, à la contrainte qui est immanente au cours spontané, à la continuité indivisible de la durée concrète, pour se transporter en idée dans l'avenir et pour ordonner notre action et notre destinée par rapport à cette idée de l'avenir ? S'il peut se rendre ce témoignage qu'il possède effectivement un tel pouvoir, l'intellectualisme aura véritablement dépassé le dynamisme, car le postulat réaliste du dynamisme en faisant du temps une donnée en soi qui commanderait et dominerait la destinée de l'être spirituel, sans que la réflexion rationnelle puisse y introduire ses valeurs propres, ne permet pas d'y introduire la moindre fissure dans la durée ; ce serait la nier que d'en rompre l'unité. Le rythme de notre vie intérieure est original, sans doute, et il se manifeste à chaque instant par un renouvellement de la mélodie que nous nous faisons entendre à nous-mêmes ; mais cette nouveauté même est un effet impliqué dans l'interdépendance interne, dans la fusion musicale de tous nos états, solidarité qui nous apparaît d'autant plus étroite que nous nous concentrons nous-mêmes sur nous-mêmes, pour saisir notre *moi profond*, imperméable à l'éparpillement des événements dans l'espace, comme à l'influence des individualités extérieures. Dans chaque *monade*, le présent est près de l'avenir, d'autant qu'il reflète plus fidèlement la totalité du passé. Et ce passé total, *l'Évolution créatrice* montre qu'il est le passé de la vie tout entière. Sans doute, le devoir signifie *invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau*. Mais à la source de la durée est l'unité de l'élan vital. Or « l'élan est fini et il est donné une fois pour toutes ». Or l'unité vient d'une *vis a tergo* ; elle est donnée au début comme une impulsion ; elle n'est pas posée au bout comme un attrait.

Ces textes nous font bien apercevoir la raison de l'incertitude qui pesait sur le dynamisme vital, faisant appel à la rénovation de toutes les valeurs, à la libération vis-à-vis de toutes les formes et de tous les cadres ; il devait en vertu de son caractère réaliste qui l'attache au donné, retomber finalement sur le passé, se résigner au rythme monotone et lassant du cycle vital. Mais de là nous ne pouvons pas tirer de conclusion définitive, ni en ce qui concerne le bergsonisme, bien entendu, puisque *l'Évolution créatrice* ne permet nullement de dire comment M. Bergson abordera et résoudra les problèmes de l'ordre moral, ni non plus en ce qui concerne l'intellectualisme.

Il a pu nous sembler, à certains moments de notre discussion, que l'intelligence pouvait conférer à l'esprit ce que la vie lui refusait : « l'expansion des choses infinies », le rayonnement de l'amour véritable et de la générosité. Or, ces promesses, l'intellectualisme a-t-il de quoi les tenir ? Question séduisante et redoutable, qui fera l'objet de la dernière partie de notre cours.

[*Retour à la Table des matières*](#)

[Retour à la Table des matières](#)

TROISIÈME PARTIE

LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

Dixième Leçon

L'IDÉALISME PRATIQUE

J'aborde, avec la leçon d'aujourd'hui, la troisième partie de mon cours de cette année, où j'essaie de dire d'une façon directe et positive ce que c'est que *l'Esprit*. Jusqu'ici la *Philosophie de l'Esprit* nous apparaissait comme une partie de la *Philosophie de la Nature* ; c'était à la cosmologie, à une interprétation réaliste de l'univers physique, de décider si les phénomènes donnés dans le monde étaient homogènes, si l'on pouvait passer, sans rupture de continuité, du règne inorganique au plan du vital et du psychique, ou s'il fallait faire place à des ordres différents de causalité, depuis le mouvement de la matière jusqu'à l'énergie spirituelle. La discussion de l'atomisme et du dynamisme, envisagés dans leurs conséquences pratiques et dans leurs bases spéculatives, a eu cette conséquence de nous engager dans une voie différente. Nous ne définirons plus l'esprit par la *puissance*. Nous y voyons une *conscience*, qui s'affirme pour soi, c'est-à-dire que nous ne la réduisons pas à un développement spontané, tourné vers le dehors sous l'impulsion du désir, obéissant malgré soi à la pression d'une passion irrésistible ; la conscience, dont l'apparition marque l'avènement de l'esprit, c'est la capacité qui se manifeste en l'homme, *et en l'homme seul*, de se replier vers soi, de prendre possession de son être intérieur, d'y découvrir le foyer d'une action créatrice, d'un ordre incomparable à l'effet d'un mécanisme matériel ou d'une vitalité purement instinctive.

Cette conception de la vie spirituelle se rattache à un courant philosophique, presque aussi ancien que le courant dynamiste. Nous avons vu que le spiritualisme dynamiste procède du ●●●● anaxagorique, où l'esprit a ce sens originel (nous serions tentés de dire *matériel*), que le spiritisme lui a conservé, d'un fluide extrêmement léger, d'un souffle doué de finalité, capable de débrouiller le chaos et de créer l'ordre universel.

Or, précisément en relation avec la doctrine anaxagorique, se définit dans l'histoire la doctrine de Socrate (ou si l'on préfère ne pas soulever des problèmes d'érudition difficiles dans l'état des témoignages), se manifestent les mots d'ordre, les thèmes fondamentaux de la pensée antique, placés par des écrivains aussi autorisés que Xénophon et Aristote sous le patronage de Socrate. Dans la *Métaphysique*, Aristote déclare que Socrate s'occupait de questions morales, à l'exclusion de ce qui concernait la physique⁹. D'autre part, dans les *Mémorables*¹⁰, Anaxagore est pris particulièrement à partie, pour avoir poussé l'extravagance jusqu'à s'imaginer pouvoir comprendre « les machines des dieux », ●●● ●●●●●●● ●●● ●●●●.

Nous n'avons pas à connaître le monde, parce que, pour savoir comment une chose est faite, il faut l'avoir faite. Mais, puisque nous sommes les auteurs de nos actions, nous avons à nous connaître nous-mêmes pour comprendre, pour diriger notre conduite. Ainsi se présente chez Socrate la maxime : *Connais-toi toi-même*. Ce n'est pas du tout une invitation à la psychologie. Nul n'a moins été *dilettante* que Socrate, moins curieux d'assister en artiste au divertissement que procurerait à chacun de nous le spectacle de la féerie intérieure. Nous devons nous connaître, pour mesurer nos forces, pour ne pas nous lancer dans des entreprises inconsidérées, pour réussir en obtenant par le calcul de la prudence ce que la plupart des hommes attendent des caprices de la fortune. Or, ici va se placer une découverte où éclate le génie propre de Socrate, et qui n'est rien de moins que la *découverte de la raison pratique*. Cet effort pour se connaître soi-même a une fécondité inattendue : il nous révèle, non pas seulement ce que nous sommes à l'instant où nous nous interrogeons, mais ce que nous pouvons devenir, comment nous pou-

⁹ *Métaphysique*, A, 6, 987 b 1.

¹⁰ IV, 7, 6.

vons nous transformer, par le fait seul que nous nous interrogeons. Du moment, en effet, que l'homme est un être intelligent, il ne peut pas réfléchir au but de son action sans chercher à comprendre le motif auquel il obéit, sans se demander par suite en quoi ce motif se justifie, non pas pour l'individu particulier dans les circonstances particulières où il se trouve, mais pour tout autre individu placé dans les mêmes circonstances. Ainsi voici Lamproclès, fils de Socrate, qui répond aux injures perpétuelles de Xantippe par de mauvaises paroles. Socrate l'invite à se rendre compte de ce qu'il dit et de ce qu'il fait ; il est l'enfant pour qui la mère s'est dévouée, il est un être raisonnable qui comprend qu'au bien il convient de répondre par le bien. De la réaction spontanée au caractère difficile de Xantippe, Lamproclès passera donc, sous l'influence de la maïeutique et par une génération tout interne des idées, à l'attitude qui exprime, dans sa généralité, le rapport fonctionnel de la mère et de l'enfant. La généralité inhérente à la relation intellectuelle a engendré, d'une façon à la fois logique et nécessaire, la réciprocité de l'action désintéressée et juste.

Voilà donc la vérité nouvelle que Socrate apportait à ses contemporains et qui demeure à la base du spiritualisme, telle que nous l'entendrons désormais : elle consiste tout entière dans la *valeur pratique de l'intellectualisme*. Matérialisme et dynamisme sont, en effet, des doctrines spéculatives, fondées sur la nature du donné. La nouveauté, la création, qui s'observent dans le cours du réel, y résultent seulement de la complication, de l'enchevêtrement des causes en œuvre. Assurément, nous nous rendons beaucoup mieux compte de cette originalité perpétuellement renovatrice qui est à l'intérieur des forces vitales, en écartant les illusions du langage, les influences uniformisantes de la société ; mais nous ne faisons ainsi que retrouver la réalité de notre moi profond, réalité en soi, qui s'impose dans son cours intrinsèque, dans sa présentation immédiate, à quiconque s'abstient d'en altérer la nature caractéristique, à quiconque sait écarter l'intervention perturbatrice d'une logique et d'une morale qui seraient *toutes faites* et venues du dehors. Au contraire, pour Socrate, la réflexion a prise sur la spontanéité de l'être : l'homme est un animal *plastique*, qu'il appartient à l'intelligence de transformer dans le sens de son idéal, de recréer au sens littéral du terme. En opposition au *réalisme spéculatif* qui servait chez Anaxagore de point d'appui au spiritualisme, Socrate aurait donc fondé la tradition de l'*idéisme pratique*.

Ce renversement de points de vue soulève, semble-t-il, une difficulté. La doctrine, introduite par Socrate, est *intellectualiste*, et qui dit intellectualisme dit attachement à la vérité considérée comme telle. En même temps, nous avons revendiqué pour cet intellectualisme le privilège d'être une doctrine *pratique*, faisant de la réflexion une source féconde de transformation et de création. N'inclinons-nous point par là du côté du pragmatisme qui s'interdit toute curiosité spéculative, qui tout au moins refuse de s'appuyer sur le primat d'une vérité en soi, et qui précisément a déclaré la guerre à l'intellectualisme ? N'y a-t-il pas là une contradiction, soulignée par ce paradoxe historique que le Socrate, auquel nous venons de nous référer comme au maître de la raison pratique, c'est celui-là même qui aurait détourné ses compatriotes des recherches purement scientifiques, qui s'abaissait à une sagesse humble et modeste, jusqu'à paraître bien plate, consistant à cultiver notre jardin.

Or, bien entendu, nous ne prendrions pas notre parti de la contradiction. S'il y a un principe qui doit nous servir de critérium pour apprécier ce que nous appellerons *la spiritualité du spiritualisme*, c'est celui-ci que l'esprit est unité, qu'il ne comporte pas une division, une fragmentation matérielle, comme en impliquerait une distinction radicale entre la raison théorique et la raison pratique. Et, plus nous insistons sur le caractère pratique de l'intelligence, qui pour nous est le type par excellence de l'activité féconde et plastique, plus nous devons maintenir étroite la correspondance entre la vérité du domaine moral et la vérité du domaine scientifique, cette correspondance étant la sauvegarde nécessaire pour l'objectivité, même pour le sérieux profond de la spéculation philosophique.

Seulement, nous croyons qu'il est possible de lever la contradiction, non pas d'ailleurs par une argumentation dialectique qui ne changerait rien au fond des choses, mais par la considération des faits et en partant du paradoxe historique qui se manifeste dans la situation de Socrate. D'une part, Socrate condamne la cosmologie des Ioniens ; d'autre part, les grands disciples de Socrate, Platon et Aristote, s'attachent aux problèmes de la philosophie naturelle. Et si Platon, dans le *Timée*, ne croit pas dépasser le plan imaginaire, le jeu *poétique* du *mythe*, il n'est pas douteux qu'Aristote ait pris tout à fait au sérieux la physique de la finalité. Bien plus, l'instrument logique qu'il forge pour le service de la physique, la déduction syllogistique où le genre est le

grand terme, l'espèce le moyen terme, est expressément emprunté à la dialectique de Socrate : le syllogisme met sous une forme rigoureuse, il étend au domaine spéculatif, le mouvement de pensée par lequel Socrate parvenait à définir l'essence de l'utile, du juste, du courageux, etc...Le développement de la pensée socratique aurait donc consisté à dépasser la *subjectivité* de la *pratique* pour s'orienter vers l'*objectivité* de la *théorie* pure.

Mais si l'on y regarde de plus près, ou plus exactement si l'on juge avec le recul de l'histoire, à la lumière de la critique contemporaine du savoir scientifique, on s'aperçoit que cette formule n'exprime qu'une apparence, et une apparence illusoire. La métaphysique aristotélicienne contredit l'inspiration socratique, dans ce qu'elle a d'essentiel à nos yeux et de plus profond. En effet, quand Socrate demande à l'homme de borner les réflexions de son intelligence aux affaires de l'homme, c'est qu'il considère que l'on comprend nécessairement ce que l'on fait, parce qu'il y a naturellement adaptation, identité, entre la matière de l'action et la forme de la réflexion. Il n'en est plus de même lorsque cette forme est détournée de sa matière, et projetée hors de l'ordre humain pour rendre compte de la nature inanimée, de la vie inconsciente. Alors, nous avons en face de nous, non plus un *humanisme*, qui recommande de traiter humainement les choses humaines, mais un *anthropomorphisme*, qui traite humainement ce qui n'est pas l'humain. Paul Tannery a montré comment le système des quatre causes aristotéliciennes (et le mot grec ●●●● comme le mot latin *causa* est emprunté au langage judiciaire) correspond aux quatre points d'interrogation que pose un crime : qui en est l'auteur ? qu'a-t-il fait à la victime ? comment s'y est-il pris ? pourquoi l'a-t-il fait ? En fournissant une réponse à ces quatre questions par la doctrine de la cause matérielle, de la cause formelle, de la cause efficiente et de la cause finale, Aristote satisfait complètement à la curiosité de l'esprit : l'homme en sait désormais autant sur la nature que désire en savoir sur les circonstances d'un crime le tribunal chargé de la sanction.

Que toute la pensée moderne se soit développée pour constituer une science effective, en opposition à la métaphysique anthropomorphique d'Aristote, nous n'avons certes pas besoin d'y insister. Mais le problème pour nous est de savoir où nous renvoie la négation de l'anthropomorphisme, et quel caractère il

convient d'attribuer à la vérité spéculative qui servira de base de référence pour l'exacte interprétation de la vérité pratique.

La solution la plus simple, la plus séduisante aussi, est celle qui se rattache à la tradition du naturalisme baconien. Entraîné par l'élan de son imagination, dupe des fantômes de la caverne, l'homme a projeté son âme sur la nature et sur Dieu, a déduit la causalité physique d'une expérience intérieure qui double et surplombe l'expérience externe : qu'il affranchisse sa connaissance de l'univers de ce qu'il y avait introduit de lui-même sous l'impulsion de *l'intellectus sibi permissus*. L'art, c'est l'homme ajouté à la nature. Retirez cette addition, il restera la nature elle-même qui est l'objet de la science.

Le réalisme naturaliste prend pour forme de vérité un contact immédiat qui s'établirait entre l'homme et les choses. Or, une expérience immédiate, n'est-ce pas aussi une expérience originelle ? Il faudrait donc que la nature, par une sorte de grâce spontanée, se présentât à l'homme de telle façon que la structure du sentant n'altérât en rien la réalité du senti ; le but de la connaissance serait atteint d'emblée, sans qu'il y eût à considérer pour elle-même cette connaissance, à lui conférer en quelque sorte une dimension intrinsèque, à l'interposer entre nous et les choses.

Que la nature nous ait refusé cette grâce, c'est un fait d'expérience ; et il suffit de rappeler cette théorie des *idoles* à laquelle je viens de faire allusion pour qu'il soit superflu d'insister. Toutefois, il existe une chance de salut, une voie de rédemption, c'est, suivant Bacon, d'une façon plus précise encore suivant John Stuart Mill, la méthode inductive.

Et, en effet, l'induction révèle à l'homme cette vérité surprenante que, pour parvenir à l'action efficace, il convient de défaire, et non de faire, de procéder *par le moins* et non *par le plus*. Nous voulons deviner la nature, en raisonnant et en imaginant ; mais nous la connaissons et nous la possédons, la nature, en ce sens qu'elle nous est déjà donnée avec les perceptions. Seulement, les perceptions sensibles, telles qu'elles se présentent à la conscience, s'enchevêtrent dans une complexité et une confusion déconcertantes, tandis que la nature, cachée par derrière, est un dessin à lignes régulières et bien suivies. Aussi ne sera-t-il pas question d'inventer. Le rôle de la science est de découvrir le

simple qui est contenu dans le complexe, qui est déjà donné en lui, et cela grâce à un triage des apparences immédiates, par une séparation fil à fil du tissu présenté à l'observation vulgaire. Une telle méthode devait paraître infaillible puisqu'en faisant *table rase* de ce que l'esprit pouvait ajouter à la nature, elle supprime toute médiation d'intelligence et par là tout risque d'erreur. On ne voit pas où la fissure se produirait, puisque l'homme a complètement abdiqué devant les choses, puisqu'il a fait vœu de soumission complète, et que c'est à force de savoir obéir qu'il espère satisfaire l'ambition de commander un jour.

Pourtant, voici le fait mis en évidence par une expérience séculaire : l'empirisme baconien, même avec la mise au point laborieuse que John Stuart Mill en a tentée dans son *Système de logique*, n'a pas supporté l'épreuve de la réalité scientifique. Les canons de la méthode inductive peuvent, dans les cas les plus favorables, constituer des procédés auxiliaires pour un exposé justificatif de certains résultats. Ils ne sont pour rien dans la conquête ni dans l'intelligence de ces résultats, ils sont étrangers à l'esprit qui anime le savant ou le philosophe. Et la raison du fait est manifeste : c'est qu'en opposant le naturalisme à l'anthropomorphisme, l'objectivité de l'induction à la subjectivité de la déduction, l'on ne faisait encore qu'opposer un dogmatisme à un autre. Le réalisme qualitatif de Bacon avait cru trouver dans l'induction une machine à éliminer les hypothèses. Et, cette croyance implique le postulat qu'il n'y a pas d'autres hypothèses que celles qui sont consciemment et explicitement introduites dans le système du savoir.

Or ce postulat ne résiste pas à l'examen : la conception d'une nature qui préexisterait à la science et qui se représenterait telle quelle dans l'esprit humain, admise d'emblée par l'empirisme, est elle-même une hypothèse, et qu'a directement contredite le développement de la science positive. Que l'on accepte, en effet, le principe du réalisme qualitatif, on pourra certes être amené à constater que la connaissance perceptive laisse subsister des lacunes dans le savoir, qui se traduisent par des mécomptes dans l'action ; à quoi l'on ne parerait pas, en abandonnant la plénitude concrète de la qualité pour l'ombre squelettique de la quantité, mais plutôt en prolongeant l'expérience humaine au delà de ce qu'elle a de proprement humain, en transcendant les données immédiates jusqu'à rétablir l'unité d'un continu tout qualitatif. Or, ceci accordé, il faut bien avouer aussi que du point de vue

épistémologique, qui nous oblige à nous tenir dans les cadres de l'expérience humaine, le problème se pose tout autrement. S'il est une « variation concomitante » dont la théorie de la science ait à tenir compte, c'est bien celle-ci : la physique a revêtu un caractère de positivité scientifique d'autant plus accentué qu'il paraît s'éloigner davantage de la qualité, en tant que telle, pour s'attacher aux seuls coefficients obtenus par la mesure. Cette condition de mesure est préalable à toute conception, à tout langage, même d'ordre scientifique : « Je dis souvent, écrit lord Kelvin, que si vous pouvez mesurer ce dont vous parlez et l'exprimer par un nombre, vous savez quelque chose de votre sujet, mais si vous ne pouvez pas le mesurer, si vous ne pouvez pas l'exprimer en nombre, vos connaissances sont d'une pauvre espèce et bien peu satisfaisantes. »

De quoi assurément l'on ne pourrait guère souhaiter d'illustration plus piquante que les exemples même invoqués par Mill : *Food nourishes, fire burns, water drowns*. Sont-ce là, comme il le croit, des données immédiates de l'expérience, dignes de toute notre confiance ? Mais non ; de telles assertions ne prennent une apparence d'immédiation que par les abréviations du langage usuel, qui les transforme d'ailleurs en autant d'erreurs évidentes. A des faits vulgaires opposons des faits vulgaires. Il n'est pas vrai que l'eau noie, car dans l'eau on prend aussi des bains ; ce n'est pas l'eau qui noie, c'est beaucoup d'eau ; on peut dire, et je crois sans paradoxe, qu'un peu d'eau dans une mare ne fait pas le même effet que beaucoup d'eau dans la mer. De même, le feu peut réchauffer sans brûler ; et une trop grande quantité d'aliments cause une indigestion au lieu de nourrir. Guérir et empoisonner sont assurément deux propriétés contraires : l'expérience les attribuerait à un même corps, et nous dérouterait bien plutôt qu'elle ne nous, instruirait, si nous en rapportions les effets directement à la qualité des substances, et non à leur dosage. L'empirisme qualitatif demeure au seuil de la connaissance scientifique, parce qu'il n'a pas su constituer une théorie de la mesure.

Ainsi nous serons conduits à renvoyer dos à dos, comme deux espèces du genre *dogmatisme*, l'anthropomorphisme d'Aristote et le naturalisme de Bacon. Et nous avons à nous demander si le terrain n'est pas déblayé au profit d'une conception de la science qui s'apparenterait à l'humanisme de Socrate.

La physique comme le disait récemment M. Campbell en tête du premier volume, le seul paru jusqu'ici, de son grand ouvrage sur la *Physique*, envisagée philosophiquement mais du point de vue du physicien pur, est la discipline qui a pour objet propre la mesure.

Or, que signifie, pour l'interprétation de la science, cette intervention nécessaire et primordiale de la mesure ? Trois réponses sont possibles ou plus exactement trois réponses ont été faites suivant les diverses phases qu'a traversées la science. Dans la première phase, on part de la géométrie euclidienne qui est la seule géométrie conçue, de la théorie des fonctions sous sa forme classique, et on en déduit l'application nécessaire et univoque des instruments de mesure, qui sont des absolus, à la réalité de l'expérience : la mécanique rationnelle se présente alors comme médiatrice entre l'intelligible et le réel, et permet d'espérer que la science de la nature présentera la même certitude apodictique que la mathématique. La découverte des géométries non euclidiennes, accompagnée de la difficulté croissante de faire coïncider les principes de la mécanique avec les résultats expérimentaux, ébranle cette espérance : le savant s'aperçoit qu'il possède, non la clé de la nature, suivant l'ancienne métaphore, mais un trousseau de clés très différentes, et qu'il pourrait également bien se servir de l'une ou de l'autre, qu'il n'aura pour choisir celle-ci ou celle-là que des raisons toutes subjectives, toutes extérieures de *commodité*, le critérium de la *commodité* étant, d'une façon générale, la *simplicité*. Or, il semble bien que nous sortions maintenant de cette seconde phase, où la critique a joué un rôle si utile pour le progrès de la science positive et de la réflexion philosophique, mais qui nous eût laissés sur des conclusions d'un vague déconcertant. Ce que nous apprenons aujourd'hui des physiciens, particulièrement avec les théories de la relativité, c'est qu'il n'y a pas un absolu de la mesure qui serait défini en lui-même avant toute application au réel, que l'instrument de mesure doit être adapté à l'objet dont il est destiné à mettre en évidence les caractères intrinsèques, remanié suivant les indications fournies par les phénomènes de la propagation lumineuse ou de l'action gravifique, mais qu'en revanche ce réel n'est rien dont il y ait appréhension immédiate, intuition isolée, avant qu'il ait été révélé par l'instrument forgé pour le capter. Bref, entre la *mesure mesurante*, qui vient de l'esprit et ce que les choses nous donnent à mesurer, il y a solidarité réciproque, il y a *relativité*, au sens le plus

fort et le plus étroit du mot. Dès lors, nous n'avons plus que faire de l'alternative entre la *subjectivité pure de l'anthropomorphisme* et l'*objectivité pure du naturalisme*. La science est autre chose, elle exprime la croissance commune de deux collaborateurs qui n'existent que par leur collaboration : la *nature* et l'*homme*. Quelle signification auraient les formules de la propagation lumineuse ou de l'action gravifique s'il n'y avait des raisonnements mathématiques ? Mais comment ces raisonnements seraient-ils nés, comment se seraient-ils développés, sans une corrélation perpétuelle avec une expérience qui, vérifiant partiellement et démontrant partiellement les résultats acquis, provoque sans cesse à de nouveaux progrès ? C'est en cherchant à connaître les choses que l'homme arrive à se connaître lui-même, en découvrant les ressources insoupçonnées de sa pensée, en déroulant les replis de son propre esprit. La science actuelle, inséparable de la réflexion sur les conditions du savoir, sur la nature des notions mathématiques dans leur rapport à l'expérience physique, crée donc cette conscience intellectuelle dont l'avènement répond pleinement au mot d'ordre socratique : *connais-toi toi-même*.

Telle est la conclusion à laquelle nous sommes arrivés aujourd'hui par une voie indirecte et dont nous devons maintenant analyser le contenu et justifier la portée. Ce sera l'objet de notre prochain cours.

[Retour à la Table des matières](#)

[Retour à la Table des matières](#)

Onzième Leçon

LA CONSCIENCE INTELLECTUELLE

La leçon précédente nous conduit à un renversement de points de vue dans les rapports de la *Philosophie de la Nature* et la *Philosophie de l'Esprit*. Le débat entre l'atomisme physique et le dynamisme vital se poursuivait sur le terrain du réalisme cosmologique : quel que fût le terme de l'alternative auquel on s'arrêtait, la *Philosophie de l'Esprit* apparaissait comme un corollaire de la *Philosophie de la Nature*. Avec l'idéalisme critique, au contraire, il n'y a plus, à proprement parler, de *Philosophie de la Nature*. En effet, la science est l'œuvre de l'esprit, et la constitution d'une science de la nature invite à réfléchir sur la valeur, sur la puissance propre, de l'esprit constituant.

Voilà pourquoi l'idéalisme critique, né de la science moderne, nous a semblé, en tant qu'il écarte l'alternative d'un *anthropomorphisme déductif* et d'un *naturalisme inductif*, suivre dans le domaine spéculatif, la voie de l'humanisme que Socrate avait ouverte, par la découverte de la raison pratique, et dont s'était détourné le réalisme dogmatique d'Aristote. L'anthropomorphisme faisait de l'univers un produit humain ; il imaginait un pouvoir causal qui serait calqué sur le modèle de l'action humaine ; il assimilait à l'ordre humain ce qui précisément et sûrement n'est pas humain, la production même des choses. L'humanisme, au contraire, a pour objet l'action, spécifiquement humaine, du savoir ; il demande à l'homme d'en prendre conscience, il lui interdit de dépasser l'horizon effectivement parcouru par la connaissance. A l'imagination du *Démiurge*, du *Deus fabricator* qui est lui-même le reflet de l'*homo faber*, l'humanisme substitue la réalité de l'homme qui est, suivant une expression socratique du *Banquet* de Xénophon, artisan de sa propre philosophie, ...

D'où cette conclusion qu'il est impossible de s'installer immédiatement dans l'univers, pour en rechercher la cause ; l'activité

connaissante fait partie intégrante de notre perception et de notre science qui sont l'œuvre de l'homme, elle ne se laisse pas éliminer de leurs résultats.

Quelle est la signification d'une pareille thèse ? C'est ce que nous avons à essayer d'établir aujourd'hui par une analyse directe qui nous permette d'éviter les équivoques auxquelles donneraient lieu, presque inévitablement, des expressions aussi générales, aussi usitées dans l'histoire, que celles d'*anthropomorphisme* ou de *naturalisme* ou d'*humanisme* ? Est-ce que, en reculant devant l'aspiration du dogmatisme à prendre possession de la réalité en soi, nous ne renonçons pas, trop timidement, à l'ambition légitime du savoir scientifique ? Est-ce que nous ne nous condamnons pas, malgré nos désirs et en dépit de nos protestations, à retomber sur le *subjectivisme* ?

Le problème ainsi posé, nous pouvons l'examiner de la façon la plus précise et la plus utile en partant du Kantisme. Kant, suivant sa propre formule, a opéré dans la philosophie une révolution comparable à celle que Copernic a introduite dans l'astronomie, mais dirigée en sens inverse ; et c'est tout le secret de la critique. Au rêve de la déduction aristotélicienne ou de l'induction baconienne qui se flattait d'atteindre la chose elle-même, *ipsissima res*, se substitue une doctrine nettement *anthropocentrique*. L'expérience scientifique qui confère au monde l'unité rigoureuse de son déterminisme, a sa source dans l'unité originaire de la conscience, dans le *moi transcendantal*. Encore cette unité tout intellectuelle ne suffit-elle pas à expliquer comment les catégories de l'entendement s'appliquent aux apparences sensibles. Il faut insérer entre celles-ci et celles-là des formes d'intuition qui expriment *a priori* les conditions faites à l'homme pour la réception des phénomènes : *espace et temps*.

La doctrine de Kant, telle qu'elle est exposée dans *l'Esthétique transcendantale*, échappe difficilement au soupçon de *subjectivisme* ; c'est dans ce sens que l'influence s'en est exercée dans l'histoire ; de fait, lorsque le XIX^e siècle a cherché à saisir sous une forme moins métaphysique, plus positive, plus concrète, les conditions qui rattachent aux formes de la connaissance humaine les caractères du savoir, c'est à une *synthèse subjective* qu'il aboutit, sans que d'ailleurs la signification de la *synthèse subjective* doive se restreindre à l'expression d'un tempérament purement individuel ; elle peut s'entendre également

d'un faisceau de *représentations collectives* ou d'un ensemble de fonctions vitales. Mais, chacun dans leur langage, *psychologisme*, *sociologisme*, *biologisme*, traduisent cette conception fondamentale de la *Critique*, qu'avant la naissance de la Science quelque chose est donné, dont la science dépend, et qui définit la structure du sujet connaissant.

Or, c'est précisément cette conception toute relativiste pourtant, qui me semble aujourd'hui battue en brèche, dépassée, par l'évolution du relativisme. Et, quoique nous soyons mal servis dans la circonstance par la pauvreté du vocabulaire philosophique ou scientifique, il ne me semble pas impossible de tirer la chose au clair. Tant que l'on concevait un type unique de géométrie : la géométrie euclidienne caractérisée par la possibilité d'y considérer indéfiniment des triangles ou des cercles semblables à eux-mêmes, d'y *majorer* ou *minorer* les dimensions à volonté, on était en face de ce que j'appellerai une *relativité absolue* : la grandeur vraie des objets n'entraîne à aucun degré dans la considération de leurs rapports.

Ainsi, disait Laplace, l'idée d'une étendue limitée, par exemple du cercle, ne contient rien qui dépende de sa grandeur absolue. Mais si nous diminuons par la pensée son rayon, nous sommes portés invinciblement à diminuer dans le même rapport sa circonférence et les côtés de toutes les figures inscrites. Cette proportionnalité me paraît être un *postulatum* bien plus naturel que celui d'Euclide : il est curieux de le retrouver dans les résultats de la pesanteur universelle.

Suivant Laplace, en effet, la formule de la gravitation offre cette propriété remarquable :

Que si les dimensions de tous les corps de l'univers, leurs distances mutuelles et leurs vitesses venaient à croître ou à diminuer proportionnellement, ils décriraient des courbes entièrement semblables à celles qu'ils décrivent : en sorte que l'univers réduit ainsi successivement jusqu'au plus petit espace imaginable, offrirait toujours les mêmes apparences à ses observateurs. Ces apparences sont par conséquent indépendantes des dimensions de l'univers ; comme en vertu de la proportionnalité de la force à la vitesse, elles sont indépendantes du mouvement absolu qu'il peut avoir dans l'espace. La simplicité des lois de la nature ne nous permet donc d'observer et de connaître que des rapports.

Laplace ne faisait d'ailleurs que reprendre et consacrer de son autorité scientifique, un thème cher aux philosophes, puisqu'il avait pour base la relativité cartésienne du mouvement. Condillac, se référant expressément à Malebranche, avait traduit cette conception d'une façon pittoresque en imaginant un monde

composé d'autant de parties que le nôtre « et qui ne fût pas plus gros qu'une noisette ».

Kant avait rencontré cette image chez le savant genevois Deluc ; il la cite avec approbation dans une page (§ 400) de l'ouvrage inachevé qu'on a publié en 1884, sur le passage de la métaphysique à la physique :

Dire que l'on pourrait reconstruire le monde dans une coquille de noix sans qu'aucun changement y apparaisse pourvu que les proportions y soient maintenues, cela n'est téméraire, ni même hardi, cela signifie simplement que la grandeur et la masse de l'univers sont relatives, et non absolues.

Or ici encore nous allons trouver la preuve de ce fait que le dogmatisme, fût-ce le dogmatisme de la relativité, reflète un état momentané, provisoire, des connaissances positives. La découverte des géométries non-euclidiennes a modifié la signification que nous pouvions donner à la *relativité*. En effet, ce principe de similitude sur lequel Laplace se fondait pour établir à la fois la rationalité de l'espace euclidien, et l'indétermination des grandeurs physiques, ne subsiste ni dans la géométrie de Lobatschewski, ni dans celle de Riemann. Il ne correspond plus qu'à un caractère particulier d'une certaine métrique. Sans doute, la métrique euclidienne est plus simple, plus facile à manier ; il est tout naturel de présumer qu'elle est la plus recommandable pour l'étude des phénomènes. Mais cette présomption repose sur des superlatifs relatifs ; nous ne sommes pas autorisés à y faire fond pour exclure la considération philosophique, ou l'usage scientifique, d'autres métriques où ne se retrouve plus la séparation euclidienne de la forme et de la grandeur, qui ne maintiennent pas à la relativité le caractère absolu que lui donnaient les Cartésiens et Laplace. D'autre part, il est clair qu'à cause de leur complication, et d'ailleurs en raison seulement de leur multiplicité, ces métriques nous retirent la faculté de faire jouer à l'espace le rôle d'une forme *a priori* d'intuition.

Nous comprenons maintenant comment la position du problème de la relativité va se trouver modifiée par l'application à l'univers d'un continuum riemannien tel qu'Einstein l'a proposé pour rendre compte de l'action gravifique. En effet, on ne pourra plus admettre que la relativité de la connaissance aboutisse à faire dépendre le savoir de conditions définies une fois pour toutes comme exprimant la nature permanente du sujet connaissant, — conditions inscrites par le métaphysicien dans le code

d'une législation intellectuelle, ou découvertes d'une façon positive, soit dans les représentations primitives des sociétés inférieures, soit dans les fonctions d'ordre biologique. Désormais l'objet aura, son mot à dire dans sa propre détermination. Avant la théorie de la relativité généralisée, la nature comparaisait devant l'homme, comme un bleu à la caserne devant un sergent fourrier qui prend le premier képi venu dans le magasin militaire, et qui, sans regarder le conscrit, le lui plante sur la tête. Depuis, la nature est un client libre qui fait le difficile. Il demande que le commerçant lui présente plusieurs modèles ; il n'achètera un chapeau qu'après en avoir vérifié l'ajustement à la configuration de son crâne. Autrement dit, il faut renoncer à supposer que pour constituer la physique mathématique, on ait d'abord un appareil tout monté d'avance tel qu'était conçue jadis la mécanique rationnelle, si parfait de construction, si achevé dans ses principes et dans ses détails, qu'on n'a plus besoin du tout de consulter l'expérience pour être assuré qu'il s'applique à la réalité. Pour la science contemporaine, la physique mathématique résulte d'une adaptation réciproque des ressources de calcul dont l'homme dispose pour *ordonner*, pour *coordonner* les phénomènes, et de la révélation imprévisible que ces phénomènes apportent d'eux-mêmes dans le laboratoire. Ce qui fait le prix de cette adaptation, tant du côté du mathématicien que du côté de l'expérimentateur, c'est, au fond, qu'elle n'a pas réussi du premier coup. La nature n'est pas du tout la *bonne fille* que nous dépeignait Kant, se fiant trop au génie de Newton. Les faits ont mauvais *caractère*, et ils l'ont prouvé. L'histoire de la physique, durant le dernier demi-siècle, et antérieurement à la théorie einsteinienne de la gravitation, consiste dans une série de scandales qui sont venus troubler la quiétude où les savants sommeillaient, dans l'intégrité de leurs croyances à l'absolu du système newtonien ou à l'absolu de la relativité cartésienne. Il y a eu le scandale de l'*entropie* qui a empêché de s'en tenir à la formule de la conservation de l'énergie comme expliquant l'univers par l'identité à travers le temps d'une sorte de substance causale. Il y a eu le scandale des *quanta*, qui interdisait de faire fond, dans l'étude de la répartition de l'énergie, uniquement sur la considération de la continuité. Il y a eu le scandale de l'expérience de Michelson qui nous enlève la latitude de nous référer, dans l'établissement des équations fondamentales de l'*électrodynamique*, à l'absolu d'un éther immobile.

Les scandales ont cessé. Comment ? Par un appel à l'élan spirituel de l'intelligence. L'homme, provoqué par la nature, se tord sur soi, suivant une image que M. Bergson nous a rendue familière, afin de relever le défi. Et alors, des réserves de pensée accourent. Il y a un siècle à peine, aux yeux d'un savant pourtant averti comme Auguste Comte, le calcul des probabilités était un jeu puéril de métaphysicien, qu'on ne pouvait sans sophisme transporter dans le domaine de la science positive. En instituant, sur la base du calcul des probabilités, une mécanique statistique, Boltzmann a résolu le paradoxe de l'*entropie*, qui avait paru, pendant quelque temps, tenir en échec l'aptitude de l'intelligence à présenter une interprétation rationnelle de l'univers. Et, quelque difficulté que présente encore la théorie des *quanta*, nous comprenons du moins par quelle suite logique d'idées nous sommes ramenés à la considération du discontinu. Ainsi que le fait remarquer M. Langevin, dans une étude sur Henri Poincaré :

Les mouvements des électrons intérieurs aux atomes dont les ondes lumineuses sont issues ne sauraient être régis par des équations différentielles, qui, par leur forme même, impliquent la continuité dans la distribution des probabilités. Il nous faut renoncer à ce mode d'analyse pour énoncer les lois qui régissent les phénomènes intra-atomiques. Il ne peut être utile que dans certains cas où le grand nombre des éléments en jeu suffit pour effacer toute influence des discontinuités individuelles et profondes.

Enfin le résultat négatif de l'expérience de Michelson a conduit les savants à concevoir que la mesure du temps n'était pas un problème qui pouvait être posé dans l'absolu, comme si on avait eu à faire à une entité donnée en soi, *sub specie quadam aeternitatis*.

Nous ne sommes pas des horlogers fabriquant à notre gré des horloges, et choisissant ensuite celle qui leur paraît la plus commode. Ici les horlogers sont, sinon tout à fait comme les personnages de l'*Heure Espagnole*, prisonniers à l'intérieur de l'horloge, du moins attachés à une horloge qui est la terre ; et, comme cette horloge est mobile, il est bien naturel que son mouvement se répercute sur la manière de prendre ses observations et de mesurer le temps. De ce point de vue, la théorie de la relativité restreinte doit être célébrée comme une victoire du bon sens sur le sens commun, et le prétendu sens commun, c'est presque toujours, ce qui n'a pas le sens commun. Si l'on en doute, parce qu'on respecte trop la tradition, que l'on médite la façon dont la mécanique classique introduisait la notion de temps. Que l'on

essaye seulement de donner un sens intelligible à ces quelques lignes de l'Alembert, tirées de la *Préface* de sa *Dynamique*.

Le temps de sa nature coule uniformément, et la mécanique suppose cette uniformité. Du reste, sans connaître le temps en lui-même et sans en avoir de mesure précise, nous ne pouvons représenter plus clairement le rapport de ses parties que par celui des portions d'une ligne droite indéfinie.

Il n'y a pas témérité, je crois, à comparer les débats passionnés dont la relativité einsteinienne a été l'occasion, à la fameuse querelle des antipodes. La moralité à tirer de celle-ci et de ceux-là me paraît être la même. Il a fallu que l'humanité s'exerçât à cette gymnastique, effarante au premier abord, de regarder à l'envers dans l'espace, et aussi dans le temps, afin d'arriver à l'équilibre et au redressement de l'intelligence, afin que la science se retrouvât sur ses pieds et continuât d'avancer là vitesse accélérée.

De là nous pouvons passer aux conclusions philosophiques. Dans l'ancienne théorie de la relativité, l'esprit était ce qui constituait la nature. Et l'état d'âme correspondant à cette théorie, nous en avons l'expression adéquate dans une page de la correspondance de Wagner avec Mathilde Wesendonck. La lettre est du 19 janvier 1859. Wagner est à Venise, et il compose le deuxième acte de *Tristan*, tout plein de la philosophie schopenhauerienne.

La conception du poète, écrit-il à sa confidente, saisit, avant toute expérience, par la puissance qui lui est propre, ce qui seul donne du sens, de la signification à l'expérience. Si vous étiez une philosophe bien exercée, je vous ferais remarquer que nous touchons ici, dans une large mesure, à la condition qui, seule, rend toute conscience possible, et cela pour cette raison : la charpente totale de l'espace, du temps, de la causalité, suivant laquelle le monde se présente à nous, est constituée d'avance dans notre cerveau, comme formant ses plus caractéristiques fonctions, de sorte que ces propriétés essentielles de toutes choses, à savoir l'espace, le temps et la causalité, sont déjà contenues dans notre tête avant la conception de ces choses, puisque sans cela nous ne pourrions pas les reconnaître.

Dans la nouvelle théorie de la relativité, il ne suffit plus de dire que la nature se constitue par rapport à l'esprit, défini une fois pour toutes dans l'absolu du *vrai*, s'imposant à lui-même comme un faisceau de données permanentes et immuables. La nature, résistant au premier élan de *l'intellectus sibi permissus*, à l'étreinte des formes *a priori* d'intuition, à l'emprise des catégories univoques et simples, révèle à l'esprit sa nature véritable, infiniment plus souple, plus riche, plus féconde que ne lui avait

laissé croire la facilité trompeuse de ses premières victoires. Ici donc, se trouverait confirmée la parole profonde de Bacon : *dans le bonheur s'aperçoivent les vices des hommes, et leurs vertus dans le malheur*. En croyant avoir fixé pour toujours la physiologie de l'univers physique, dans la perfection supposée de la géométrie euclidienne et de la mécanique newtonienne, la philosophie critique n'avait pas évité le vice d'un dogmatisme paresseux qui s' imagine avoir épuisé l'essence de la vie intellectuelle. La science, disait Kant, est sans limites, du côté inférieur, dans le sens des applications ; mais elle a des bornes du côté supérieur, dans le sens des principes.

Or cette dernière restriction, la physique du discontinu, fondée sur le calcul des probabilités, les théories de la relativité, successivement développées par Einstein dans le domaine de l'électro-optique et dans le domaine de la gravitation, auront eu pour résultat, de la supprimer définitivement. Par là, elles n'ont pas ruiné l'inspiration critique ; elles l'ont, au contraire, poussée jusqu'au bout, en la dégageant des limites trop étroites où Kant l'avait maintenue, en faisant apercevoir tout ce qu'impliquait réellement la découverte d'un nouveau type de vérité, lié à la connexion entre l'expérience et la raison. La réflexion sur le savoir scientifique est illimitée comme ce savoir lui-même ; le progrès de la science a cette double conséquence de serrer de plus près la réalité présentée à l'expérience, et de réviser les principes où semblait cristallisée la puissance de l'esprit. Telle est la merveille de l'œuvre einsteinienne qu'elle a tout à la fois comblé, pour ce qui concerne le retard du périhélie de Mercure, l'écart de la théorie à l'observation, et fait disparaître les *insolubilia*, les paradoxes, qui, dès la première lecture des *Principes* de 1687, avaient fait sursauter d'indignation un Huyghens et un Leibniz.

Bref, il est vrai que l'établissement de la science serait un phénomène incompréhensible pour quiconque croirait avoir devant lui les faits eux-mêmes dans leur appréhension immédiate, dans leur contenu intuitif, sans référence à l'activité de l'esprit qui a tendu, par les mathématiques, le réseau de relations dans lesquelles il essaiera de capter les phénomènes universels. L'intelligence de la science implique que l'on reconnaisse comme condition pour l'existence d'un univers scientifique, c'est-à-dire d'un système rigoureusement lié des phénomènes, une *conscience intellectuelle*, suivant l'expression de Jules Lachelier. Mais cette conscience intellectuelle n'est pas une faculté d'ordre stat-

que, d'où dériverait une législation d'origine et de valeur éternelle, comparable à ce que sont pour les croyants une Bible ou un Koran ; c'est une fonction dynamique et vivante, *supra dynamique* et *supra vivante* puisqu'elle comporte, contrairement au dynamisme proprement biologique, une capacité de progrès indéfini. Et surtout il importe de bien comprendre le caractère essentiel de ce progrès. Il n'est pas le déroulement à vide d'une spontanéité, il est provoqué à chaque tournant décisif par les résistances inattendues que les faits opposent aux généralisations prématurées, aux limitations téméraires, aux extrapolations faciles.

Par suite, il n'est nullement comparable au pouvoir créateur, dont un artiste, un poète comme Wagner, a le sentiment direct ; au contraire, il nous apporte l'assurance qu'il se développe à l'épreuve directe des faits ; il implique la certitude de son objectivité. Nous ne disons plus : le *moi* conquiert la nature ; nous disons : le *moi* se découvre lui-même dans l'œuvre par laquelle il découvre la nature.

Ainsi nous croyons que l'évolution de la science contemporaine permet de conférer à l'*humanisme* une signification autrement profonde que celle que lui avait donnée, ou la *synthèse subjective*, entendue à la manière des sociologues, ou la tentative soit d'un Renan, soit d'un Schiller, pour restaurer le relativisme sceptique d'un Protagoras. La relativité réciproque du mathématique et du physique, du moi et des choses, rend à l'humanisme son caractère rationnel et sa portée objective.

L'homme n'est pas connu avant l'univers ; nous ne nous connaissons comme individu occupant une portion de l'espace et vivant dans le temps qu'après avoir organisé, qu'en organisant, nos impressions visuelles et tactiles, de manière à nous donner une pluralité d'objets mobiles, à travers les décors successifs qui dessinent notre horizon, et nous prenons conscience de nous-mêmes comme étant l'un d'entre eux. Si nous ne réussissions à mettre un ordre raisonnable dans le monde qui nous entoure, nous ne deviendrions pas nous-mêmes, pour nous-mêmes, des êtres raisonnables. Suivant l'expression de Jules Lachelier : « L'incohérence au dehors, c'est la folie au dedans. » Nous ne sommes des hommes que parmi les hommes ; nous ne sommes corps que parmi les corps. Sujets et objets relèvent donc d'un même plan de réalité, c'est-à-dire qu'ils dépendent d'un même

système d'affirmations. L'idéalisme ainsi compris rejoint, en les légitimant, les conclusions auxquelles le réalisme a raison de se tenir, mais qu'il lui est interdit de justifier, puisque le préjugé de l'intuition immédiate l'arrête au seuil de l'analyse réflexive.

L'alternative de l'idéalisme et du réalisme correspond à une position anachronique du problème. On imagine, déjà constitués à titre d'objets de représentation, un *microcosme* et un *macrocosme*. Sur quoi les uns diront que le *macrocosme* vient se refléter dans le *microcosme*, les autres qu'il est une projection du *microcosme*. Mais les deux formules sont également absurdes. Suivant l'idéalisme rationnel, il n'y a pas plus de *moi* avant le *non-moi* que de *non-moi* avant le *moi* ; car *moi* et *non-moi* sont deux résultats solidaires d'un même processus de l'intelligence ; d'autre part, étant tous deux relatifs au progrès d'une activité coordonnante et unifiante, ils n'épuisent pas les ressources de cette activité. Le *moi* n'est pas seulement un individu, et le *non-moi* un ensemble d'images ; car précisément, c'est le fond même de la conception humaniste chez Socrate, que l'homme n'est pas un donné, dont il y ait à saisir du dehors et à fixer les propriétés caractéristiques, la structure définitive ; se connaître, c'est se saisir dans son pouvoir constituant, et c'est déjà se transformer, en éveillant, en accélérant le dynamisme du progrès rationnel. L'homme, au cours de son dialogue ininterrompu avec l'univers, s'apparaît à lui-même comme esprit, et l'univers devient le monde de la science.

En conclusion, il n'y a pas de conscience sensible qui se suffise à soi-même, n'étant que connaissance du moi par le moi, indépendamment du contenu perceptible sans lequel la vie de la conscience se réduirait à l'abstraction de la subjectivité. La conscience sensible est déjà la connexion du *moi* et du *non-moi*, laquelle se précisera, se vivifiera, prendra par suite un caractère objectif et universel, dans la conscience intellectuelle du savoir scientifique. La vie spirituelle, à travers le domaine spéculatif, est ainsi un progrès continu pour l'extension et pour la solidité de la réalité qu'elle se constitue. Nous aurons maintenant à nous demander si cette conception nous permet de poser, de manière à en faciliter la solution, les problèmes que soulève le développement de la vie spirituelle à travers le domaine pratique.

[*Retour à la Table des matières*](#)

[Retour à la Table des matières](#)

Douzième Leçon

LA CONSCIENCE MORALE

Elle est, je crois, de Tolstoï, la parole qui a si souvent retenti devant notre jeunesse : *Il faut avoir une âme*. Nous voyions dans cette formule d'*impératif* le signe le plus net de la révolution qui a été accomplie par la pensée humaine depuis le déclin de l'ontologie métaphysique. Du point de vue ontologique, l'âme est une substance, *causa motrix* ou *res cogitans*, qui existe à côté de la chose mue ou de la chose étendue. Elle participe à la matérialité de la représentation spatiale. Malgré les subtilités de langage destinées à reculer le moment où il est nécessaire de s'incliner devant l'évidence, il est trop clair, en effet, que, si l'homme est composé de deux éléments dont l'un est donné dans l'espace, la réunion de ces éléments est forcément une juxtaposition. D'ailleurs, ce caractère spatial s'accuse par la façon dont le vulgaire imagine l'âme échappant aux prises du temps, susceptible de survivre au corps, de se prolonger identique à elle-même, dans un monde d'où sont exclues, par définition, les conditions requises pour un devenir, pour un changement, pour un progrès.

Il faut avoir une âme, cela signifie donc que l'âme n'est pas quelque chose qui se démontre théoriquement, au mode *indicatif*, un ensemble de données qui se manifestent dès notre naissance et subsistent, imperméables à notre expérience : l'âme s'acquiert et se conquiert par un effort intérieur qui nous ouvre l'accès des valeurs supérieures au plan de la matière ou de l'organisme. C'est-à-dire que nous opposons à la *spéculation réaliste* la fonction proprement *pratique* de l'*idéisme*, suivant la direction indiquée par Socrate.

Cette direction, nous avons essayé de montrer qu'elle coïncidait avec la marche du courant où s'engageait la réflexion sur la science contemporaine. Rien ne ressemble moins que la physique actuelle au rêve du réalisme qui aurait voulu prendre

contact immédiat avec la nature, saisie dans son être intime, dans son origine absolue. Point de savoir rigoureusement vérifié sans référence à l'activité spirituelle qui se traduit, comme disait Descartes, par les longues chaînes des raisons mathématiques et qui dresse le questionnaire subtil, minutieux, compliqué, nécessaire pour assurer l'objectivité des réponses. Mais cela ne veut pas dire du tout que la *conscience intellectuelle*, fondement du savoir scientifique, se détache de ce savoir lui-même, qu'elle soit la *forme* toute déterminée à l'avance d'une *matière* plastique, elle-même destinée, ou résignée, à entrer dans cette forme. Il n'y a pas de conscience intellectuelle qui se définisse à elle-même, antérieurement à la constitution de l'univers. C'est en éprouvant la réalité de l'univers dans le progrès indéfini du contrôle expérimental, que la conscience acquiert le sentiment de ce qui la caractérise comme proprement intellectuelle, de sa capacité de vérité.

S'il en est bien ainsi, une espérance est légitime : c'est de découvrir par rapport à l'humanité une fonction analogue à celle que la conscience intellectuelle remplit vis-à-vis de l'univers physique, de résoudre, en prenant pour point d'appui les résultats de nos deux dernières leçons, les difficultés posées par le problème de la conscience morale. Je voudrais consacrer la présente leçon, et la prochaine, à l'examen du problème.

Il est facile de dire comment il se présente à nous. Un enfant naît à la lumière du jour dans une nation civilisée. Il est *obligatoirement* déclaré à l'autorité municipale, c'est-à-dire qu'il est pris immédiatement dans un réseau compliqué de *droits* et de *devoirs*. Sont réputés coupables les parents qui n'iraient pas inscrire leur enfant, ceux qui lui refuseraient les soins nécessaires à la vie, qui ne le feraient pas instruire à partir de six ans. L'enfant, envers qui la loi impose ainsi des devoirs, devient à son tour le sujet de la législation civile, il aura des obligations militaires, il aura des obligations fiscales, dont le gage est déjà dans son inscription sur les registres de l'état civil.

Sous son aspect immédiat, ce système des droits et des devoirs se présente comme une extension à l'ordre social des nécessités naturelles, qui sont inhérentes au développement de la vie. C'est un fait que la vie se perpétue, et que la volonté de vivre se transmet par héritage. Or, la civilisation consistant dans la multiplication des moyens pour assurer le développement de la

vie, en durée et en intensité, l'autorité de la législation civile s'impose avec une autorité comparable à celles que possèdent les lois de la pesanteur et de la nutrition. Prendre conscience de cette nécessité, c'est le premier mot de la sagesse en matière politique, celui que prononçait Montesquieu dans les *Lettres Persanes*¹¹ :

Quelles que soient les lois, il faut toujours les suivre, et les regarder comme la conscience publique, à laquelle celle des particuliers doit se conformer toujours.

Il est inévitable que cette manière de poser le problème conduise à en transformer la solution. Réfléchir sur l'obligation de conformer la conscience individuelle à la conscience collective, c'est vouloir la justifier, c'est demander par suite à la conscience collective de satisfaire aux exigences de la conscience individuelle, de lui procurer l'apaisement d'une légitimité intrinsèque. C'est le pas décisif qu'avait franchi Jean-Jacques Rousseau dans le *Contrat social* : il y élève non seulement, au-dessus des volontés particulières, mais même au-dessus de leur simple addition extérieure dans un calcul de majorité, la pureté fondamentale et incorruptible de la *volonté générale*. Dans l'état de Rousseau, il n'y a donc plus d'opposition entre la souveraineté de la loi et la liberté de l'individu.

Car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté¹².

C'est sur la liberté même que se trouvera fondée l'autorité de la loi :

Chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport : savoir, comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain. Mais on ne peut appliquer ici la maxime du droit civil, que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même ; car il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi ou envers un tout dont on fait partie¹³.

Ce texte est d'une importance capitale ; il marque le passage de la sphère juridique à la sphère morale. En spiritualisant la loi sociale, Rousseau a découvert l'*autonomie* du citoyen, à la fois

---

¹¹ Lettre 129.

¹² *Contrat social*, 1, 8.

¹³ *Ibid.*, 1, 7.

souverain et *sujet* ; du même coup, il prépare la doctrine qui, avec Kant, affirmera l'objectivité de la loi morale, fondée sur l'*autonomie* de l'agent, lui aussi *souverain-sujet*.

Nul n'est censé ignorer la loi, proclame le législateur ; c'est là, non un principe destiné à entrer dans un raisonnement particulier, mais le postulat requis pour l'application des formules inscrites dans le Code, aux actes déterminés des individus. *Nul n'est dépourvu de conscience*, déclare le moraliste ; et ce que l'homme trouve en se repliant sur soi et en prenant conscience de son être intérieur, ce sont des sentiments qui sont en lui, qui viennent de lui, et qui pourtant s'imposent à lui, sur lesquels son libre arbitre n'a aucune prise. Nos sympathies et nos antipathies flottent au gré de nos humeurs et de nos caprices ; mais non, notre estime et notre mépris. Quelque chose ici tient en bride notre aversion naturelle, ou cloue sur place notre élan spontané. De même, nous aspirons à trouver chez nous la paix et la quiétude ; mais aucune complaisance ne peut nous apporter la satisfaction de conscience, ni nous empêcher de devenir, par le remords, *bourreau de nous-même*. Il y a quelque chose dans l'individu qui le dépasse et le contredit. Ce quelque chose a, de l'intérieur et pour la moralité, les mêmes caractères que le souverain extérieur présentait dans l'État de Rousseau. Le souverain, ici, s'incarne dans la loi morale, où s'exprime en sa plénitude et en son intégrité, la volonté radicale, la *liberté*, de l'homme.

Comment va se manifester ce rapport, ainsi établi, entre la loi souveraine et le sujet individuel ? Sous la forme du respect ; *Le devoir est la nécessité de faire une action par respect pour la loi*. Et Kant, analysant le respect, montre quel mélange singulier s'y trouve, et de ce qui froisse, et de ce qui satisfait la nature.

Le respect est si peu un sentiment de plaisir, qu'on ne s'y livre pas volontiers à l'égard d'un homme... La loi morale elle-même, malgré son imposante majesté, n'échappe pas à ce penchant que nous avons à nous défendre du respect... Mais d'un autre côté, le respect est si peu un sentiment de *peine*, que, une fois que nous avons mis à nos pieds notre présomption, et que nous avons donné à ce sentiment une influence pratique, nous ne pouvons plus nous lasser d'admirer la majesté de la loi morale, et que notre âme croit s'élever elle-même d'autant plus qu'elle voit cette sainte loi plus élevée au-dessus d'elle et de sa nature fragile.

Cette analyse célèbre, la sociologie contemporaine en a retrouvé les conclusions, lorsqu'elle s'est trouvée en présence d'une notion tout à fait fondamentale dans la vie et dans la

« mentalité » des sociétés inférieures, la notion du *sacré*. M. Durkheim, dans une admirable communication à la *Société française de Philosophie*¹⁴, a insisté sur le rapprochement :

L'objet sacré nous inspire, sinon de la crainte, du moins un respect qui nous écarte de lui, qui nous tient à distance, et, en même temps, il est objet d'amour et de désir ; nous tendons à nous rapprocher de lui, nous aspirons vers lui.

De ce rapprochement entre le respect et le sacré, quelle conséquence y a-t-il lieu de tirer ? Il sembla qu'ici l'évolutionnisme ait commencé par travailler contre lui-même. Reconstituant, à l'aide des données de l'ethnographie, des états de société qui permettaient d'évoquer les stades rudimentaires de la civilisation, il a cru qu'il pouvait passer par delà les différences de temps, les diversités des nations, ne retenir que leurs caractères essentiels, tracés *en gros* et de loin, et froidement les fondre dans l'unité permanente d'un concept unique : de ce point de vue, le respect serait une *espèce* du *genre* sacré. Mais, dégageons-nous du préjugé que l'histoire est faite pour mettre en lumière les ressemblances seules ; nous apercevons qu'entre le sacré, tel que la sociologie le définit, et le respect tel qu'il est décrit dans la *Critique de la Raison pratique*, il y a une distinction à faire, et que dans cette distinction se trouve, à vrai dire, engagé le tout de la vie morale.

Le sacré n'a rien à voir avec la conscience. Il l'exclut, ou plutôt, il l'ignore. Le sacré, c'est le fait brut, inaccessible, « imperméable », à la réflexion et au jugement. L'arche sainte est transportée dans la cité de David, au milieu d'un cortège retentissant. Or (raconte le *Deuxième livre de Samuel*, au chapitre VI), voici que Huza, fils d'Abidab, toucha l'arche sainte afin de la retenir, ses bœufs avaient glissé, l'équilibre du chariot était compromis. L'intention, ne pouvait pas être plus pure ; mais, matériellement parlant, le sacrilège était consommé. Aussi la Bible dit-elle que la *colère de l'Éternel s'embrasa*. Dieu frappa Huza qui mourut sur-le-champ, près de l'arche divine, et à la grande affliction de David.

Nous sommes ici en face d'un phénomène religieux, au sens vulgaire du mot ; nous ne sommes pas encore dans le plan de la

---

¹⁴ *Détermination du fait moral*, séance du 11 février 1906.

vie morale. La mentalité primitive pourrait être appelée, non pas seulement *prélogique*, suivant l'expression proposée par M. Lévy-Bruhl, mais *prémorale*. Or, le respect c'est tout autre chose. Et voici pourquoi il ne peut pas y avoir de critique du sacré. Le sacré, c'est, par définition, ce qui *interdit* la critique. La libre discussion, le libre examen sont des profanations, des crimes de lèse-majesté.

Les lois, écrit Montaigne, se maintiennent, en crédit, non parce qu'elles sont iustes, mais parce qu'elles sont lois : c'est le fondement mystique de leur autorité.

Pensée que commente un passage fameux des *Mémoires* du cardinal de Retz, utile à rappeler ici à cause des expressions employées. Il s'agit des discussions soulevées au Parlement de Paris contre un édit fiscal de Mazarin et au cours desquelles furent soulevées des questions scabreuses sur l'origine des lois du royaume :

Le peuple entra dans le sanctuaire ; il leva le voile qui doit toujours couvrir tout ce que l'on peut lire, tout ce que l'on peut croire, du droit des peuples et de celui des rois, qui ne s'accordent jamais si bien que dans le silence. La salle du palais profana ces mystères.

Il en va tout autrement, disions-nous, du respect. Sans doute, le respect a commencé par se confondre avec le sacré : un enfant ou un sujet revêt son père ou son roi d'un « caractère sacré ». Par le dressage qu'on lui impose en « pliant la machine », par les formules de soumission qu'on lui inculque sous les menaces et les sanctions, on lui fait prendre l'attitude extérieure et toute matérielle du respect. Mais c'est un fait que dans le développement de l'humanité, dans le passage de l'enfant à l'âge adulte, le « mécanisme » du respect a posé le problème, qui ne saurait exister pour le sacré sans le faire évanouir en tant que sacré, *du droit au respect*. Les parents doivent être respectés, parce qu'ils sont respectables ; et de même les fonctionnaires de la République seront d'autant plus respectables que plus élevés dans la hiérarchie politique. L'humanité a d'ailleurs dépensé des sommes énormes de bonne volonté pour admettre l'équation entre le respect de fait et le respect de droit, entre les autorités établies et les valeurs véritables. Mais l'expérience, a depuis trop longtemps mis à l'épreuve cette bonne volonté pour que la *séparation du fait et du droit* ne s'impose à lui comme une exigence de la vie morale, et que ne se dégage pas la formule où se ré-

sume tout le drame de la conscience : *Ne respecte que ce qui est respectable.*

Fontenelle disait, et Kant reprend le mot pour son compte :

Je m'incline devant un grand, mais mon esprit ne s'incline pas.

Donc, à supposer que le religieux se définisse par le *sacré* (définition d'ailleurs qui peut ne valoir que pour les formes primitives et rudimentaires de la religion, de la même façon que l'origine magique de la physique ne saurait condamner le physicien à être aujourd'hui encore une espèce de magicien), il y aurait une opposition radicale, un antagonisme brutal entre la transcendance matérielle, entre l'*hétéronomie* du sacré, et l'aspiration à l'immanence spirituelle, à l'*autonomie*, qui est caractéristique du respect. Cette opposition, elle s'est manifestée, dès l'essor de la pensée rationnelle avec la critique des mythes populaires, dont les fragments de Xénophane de Colophon nous ont conservé un témoignage si saisissant :

Il ne faut pas raconter les combats des Titans, des Géants, des Centaures, contes forgés par les anciens, ni des disputes ou des bagatelles qui ne servent à rien. Il faut toujours bien penser des dieux... Le sol est pur, pures sont les mains et les coupes. Il faut d'abord, en hommes sages, célébrer le Dieu par de bonnes paroles et de chastes discours, faire des libations, et demander de pouvoir nous comporter justement.

Un des petits dialogues de Platon, l'*Euthyphron*, manifeste ce renversement des valeurs qu'introduit l'avènement du Dieu *des philosophes et des savants*, du Dieu *en esprit et en vérité*, détrônant le Dieu matériel des traditions ethniques, le Dieu *en chair et en os*, le Dieu en effigie de marbre ou d'airain. Pour Euthyphron, devin qui avait une grande réputation dans le monde dévot à la fin du V^e siècle avant l'ère chrétienne, qui avait reçu le don d'inspiration, la piété se constitue par rapport à la volonté arbitraire des Dieux ; *le saint est celui qui plaît à la divinité.*

Selon le *Socrate platonicien*, la piété se définit par son rapport intrinsèque à la vertu fondamentale et rationnelle, à la justice ; *celui-là seul pourra plaire aux dieux qui se conduit en homme juste*, capable de légitimer son action devant sa propre conscience.

La même conception réapparaîtra, préparée par la critique de Montaigne et de Spinoza, dans la polémique de Bayle contre Jure, dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, dans la lettre

à l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont. Ce qui fait l'autorité de la loi, ce n'est pas le prestige conféré au législateur en vertu d'une légende ou d'une révélation, ce n'est pas l'auréole de divin et de sacré dont on le présume revêtu, c'est *le consentement de soi-même à soi-même* dans l'intimité de la réflexion personnelle, c'est le jugement inflexible et incorruptible de la *conscience morale*. Le kantisme consacre, en quelque sorte, cette *autonomie* du *respect* qui se dégage de toute servitude politique, de toute hiérarchie sociale, pour ne plus tenir compte que de l'élément profond par quoi se définit la personne humaine, de la bonne volonté devant la loi morale, de l'obéissance au devoir pour le devoir.

Encore la doctrine kantienne est-elle dans un équilibre instable. Ou bien il faudra prendre dans son ensemble *la philosophie pratique de Kant*, telle que Delbos l'a étudiée ; on rattachera les règles morales à des postulats d'ordre métaphysique, à une philosophie de l'histoire et à une philosophie de la religion, qui constituent le système personnel de Kant. Ou bien il faudra se résigner à isoler ces règles dans un formalisme abstrait qui apparaît suspendu dans le vide, qui réclame alors un *acte de foi* initial, une adhésion sans *raison*, par suite *sans liberté*, à la loi morale. *Il est contre le devoir*, a-t-on souvent répété, *de mettre le devoir en doute*. Mais à cela on a répliqué victorieusement qu'il y avait une faiblesse évidente, une contradiction impardonnable, à commencer, dans une doctrine qui aspire à l'autonomie de la personne, par lui demander le sacrifice de son libre examen, par incliner sa conscience devant un mot d'ordre intangible et sacré. Qui aura la logique et le monde avec soi ? C'est celui qui suivra jusqu'au bout le mouvement de la conscience contemporaine, en se refusant d'avance à admettre le caractère absolu du devoir : Selon une formule citée par M. Pierre Bovet (*Année Psychologique*, XVIII, 1912, p. 119), et qu'il croit être d'Ernest Naville, *on peut être moralement obligé de nier l'obligation morale*. Une seule chose est nécessaire, c'est d'être totalement sincère, de ne rien laisser s'interposer entre soi-même et soi-même, qui traduise en matérialité l'ordre de la vie intérieure, et laisse subsister l'antique primat de la *lettre* sur l'*esprit*.

Ne crois pas, écrit M. André Gide, dans l'*Envoi* final des *Nourritures terrestres*, que *ta* vérité puisse être trouvée par quelque autre ; plus que de tout, aie honte de cela.

Nous ne sommes pas en présence d'une antithèse abstraite, faite pour être résolue dans l'abstrait. Nous sommes au cœur de la pensée moderne. Le cycle d'une révolution est accompli. Les valeurs morales, qui liaient l'individu au respect extérieur d'une autorité qui elle-même apparaissait établie au dehors, ont été renversées au profit du seul devoir qui subsiste, de l'individu vis-à-vis de lui-même, et au nom duquel les devoirs envers autrui peuvent être niés. Cette révolution, la sociologie l'enregistre au moment même où elle essaie de l'interpréter dans son langage :

Il y a tout au moins, écrit M. Durkheim, un principe que les peuples les plus épris de libre examen tentent à mettre au-dessus de la discussion, et à regarder comme intangible, c'est-à-dire comme sacré : c'est le principe même du libre examen.

Or, quand on demeure au point de vue moral, c'est une question tout à fait secondaire de décider si, oui ou non, le culte de l'individu humain est l'œuvre de la société ; car donner et retenir ne vaut. La personne affranchie de la servitude sociale est celle-là même qui ne supporte aucune question.

Tu me demandes *pourquoi* (dit Zarathustra) ; je ne suis pas de ceux à qui l'on puisse demander leur *pourquoi*.

Toutefois, par une autre voie, et sur un autre terrain, la sociologie prendra sa revanche. L'individu ne souffre pas qu'on lui demande son *pourquoi*. Mais la sociologie se passera de sa permission pour poser et résoudre le problème du *comment*. L'individu adulte, prenant subitement conscience de soi, par une sorte de coupe instantanée qu'il pratique dans sa vie intérieure, se représente à lui-même comme doué d'une totale indépendance, comme ne devant qu'à soi ses affirmations et ses négations, ses goûts et ses dégoûts, son idéal de vie et son rythme d'action. C'est là une illusion que dénonce, avec une force irrésistible, l'ensemble des études consacrées au développement des âmes humaines et des groupes humains : *psychologie et histoire, géographie et sociologie*. Découvrir les sources inconscientes de sa propre conscience, c'est retrouver dans l'individu la poussée d'un devenir collectif qui fait de l'individu si orgueilleux de son *autonomie*, un *automate* d'autant plus soumis que rien ne l'avertissait jusque-là de son esclavage. N'est-ce pas l'un des écrivains le plus attaché, dans ses premières œuvres, au *culte du moi pour le moi*, qui à le mieux attiré l'attention de ses contemporains sur les racines qui, par des liens profonds et irré-

ductibles, font que notre âme est fille d'une terre, et que le génie d'une civilisation est inscrit dans les caractères de son sol ?

La sociologie nous renvoyait à l'individualisme ; l'individualisme nous renvoie à la sociologie. Peut-on rompre l'alternative et sortir de l'impasse ? C'est ici que nous devons faire appel à l'étude que nous avons faite de la conscience intellectuelle. Nous nous demanderons donc la prochaine fois si la difficulté à laquelle se heurte la réflexion dans le domaine pratique n'est pas comparable à celle que la philosophie avait rencontrée dans le domaine spéculatif, et si les solutions ne sont pas du même ordre.

[Retour à la Table des matières](#)

[Retour à la Table des matières](#)

Treizième Leçon

LA CONVERSION A L'HUMANITÉ

Nous avons consacré notre dernière leçon à définir les termes dans lesquels se posait, à nous le problème de la conscience Morale. Nous allons aujourd'hui nous demander dans quelle mesure le problème pourrait être résolu à la lumière de la solution que nous avons essayé d'indiquer en ce qui concerne le problème de la conscience intellectuelle.

Dans le domaine spéculatif, en effet, il y a une antinomie tant que l'on met en présence la nature et l'esprit comme deux réalités développées indépendamment l'une de l'autre. La science doit prendre possession de la nature, elle doit donc être *objective* ; mais la science ne se constitue que par l'esprit et dans l'esprit, elle ne peut être que *subjective*. Or, en fait, la nécessité d'opter entre l'objectif et le subjectif d'une part, d'autre part, l'impossibilité de prendre un parti exclusivement aux dépens de l'autre, tiennent au postulat que nous venons d'énoncer, à la supposition que la science naît et se développe entre un *moi* qui serait déjà tout défini en face d'une nature donnée en soi. C'est de ce postulat que nous a débarrassé le courant relativiste qui avec Kant a pris conscience de soi dans la philosophie, qui, avec Einstein, s'est approfondi, s'est précisé, en même temps qu'il faisait la preuve de sa *positivité*. Suivant le relativisme, c'est une même croissance solidaire qui définit réciproquement l'un à l'autre le moi et le *non-moi*. L'enfant se connaît comme il connaît les autres choses ; il se dénomme « à la troisième personne » après avoir désigné les autres êtres ; il se découvre comme *objet* avant de se sentir *sujet*. Et le progrès d'une solidarité réciproque explique à son tour que la science de la nature ait pris la forme d'une physique mathématique au sens intégral du mot, je veux dire, où aucun des deux termes : *mathématique* et *physique*, ne soit ni sacrifié ni subordonné à l'autre. La forme mathématique n'est pas telle qu'elle puisse être détachée de

l'application aux données de l'expérience, qu'elle ait le droit de décider, avant toute consultation expérimentale, des conclusions auxquelles la physique parviendra. L'expérience physique n'est pas telle qu'elle puisse se réaliser dans son contenu intuitif, indépendamment des instruments de mesure nécessaires pour le révéler, des précisions numériques requises par l'exprimer dans sa vérité. Bref, la connexion entre la rationalité mathématique et l'objectivité physique, sur laquelle la critique kantienne avait fondé une conception nouvelle de la vérité, aboutit à une sorte de *symbiose*, où la destinée de l'esprit et la destinée de l'univers apparaissent comme inséparables.

Comment pouvons-nous faire fond sur une telle solution pour nous orienter à travers les difficultés que pose actuellement la position du problème moral ? Je n'insiste pas sur les difficultés de *fait*, qui se multiplieraient à nos yeux, si nous prétendions faire le *point* de notre civilisation, établir un inventaire des problèmes eux-mêmes. Nous sortons à peine (et c'est peut-être une erreur de dire : *nous sortons*) du bouleversement le plus terrible dont la planète ait été le témoin ; jamais les passions collectives ne se sont manifestées à un tel degré, d'exaltation, entraînant les individus dans les *bas-fonds* de la barbarie systématique comme aux sommets sublimes du sacrifice. Le résultat de cette gigantesque collision a été de faire apparaître, dans la lumière la plus vive et pourtant la plus contradictoire, la diversité, l'antagonisme, des intérêts, nationaux entre anciens ennemis comme entre anciens alliés, et l'évidence d'une inévitable, solidarité pour la survie de la civilisation. Jamais, d'autre part, les individus n'ont davantage essayé de réagir contre l'emprise de la société, soit pour travailler dans le sens de leurs avantages particuliers, soit pour s'ouvrir une autre destinée originale dans le domaine de la pensée spéculative ou de la création esthétique. Mais, dans cette réaction même qui en principe devrait être l'œuvre du génie « puissant et solitaire », un spectacle paradoxal nous attend : nous voyons perpétuellement à l'œuvre des groupements de tout ordre, d'ordre financier ou d'ordre artistique, qui sont destinés à soutenir, en façade et pour la galerie, à provoquer, la confiance ou l'admiration à l'aide de prospectus et de manifestes. L'influence de la société tend donc à se briser et à se disperser dans une infinité de tendances divergentes, comme les initiatives des individus se réunissent et s'agglutinent dans des syndicats ou dans des écoles.

Des faits nous remontons aux théories. Notre dernière leçon nous a montré comment ce tourbillon perpétuel d'actions et réactions se traduisait par un entre-croisement de théories qui se combattent et s'enchevêtrent. Tantôt, de prémisses sociologiques, on passe à des conséquences individualistes : l'hétérogénéité croissante des sociétés modernes assurent un jeu de plus en plus large, de plus en plus libre, à l'activité originale de la personne. Tantôt de prémisses individualistes, on conclut à l'enracinement dans le sol, à l'*ultra-conservatisme* des agrariens, la personne se caractérisant par les qualités de la terre natale.

Nous cherchons maintenant la cause de ce désordre et de ces antinomies : c'est la supposition que la société, d'une part, l'individu, de l'autre, seraient des réalités posées chacune en soi, avant de s'affronter pour la direction de la conduite quotidienne. Tels paraissent être, dans le domaine spéculatif, le *moi* et l'univers. Or l'attention à la science a dissipé cette alternative, en montrant la conscience intellectuelle du sujet se découvrant et se définissant à mesure que l'univers lui-même se découvrait à l'expérience et se constituait rationnellement. De même, l'attention à la vie morale fera évanouir la double abstraction de la société en tant que *synthèse subjective*, de l'individu en tant qu'élément isolé. Quelque chose passe de l'un à l'autre, ou plus exactement les fait croître l'un et l'autre, parallèlement et progressivement ; c'est l'*idée d'humanité*, correspondant pour le domaine pratique à l'idée d'univers dans le domaine spéculatif, et à laquelle la conscience morale se trouve liée là comme l'est ici la conscience intellectuelle.

Cette idée n'est pas un *fait*, pas plus que la science n'est un *fait*. Car il est bien vrai que le savoir humain s'accroît tous les jours, que si l'on tenait au courant une Encyclopédie, les éditions successives en seraient d'année en année plus volumineuses ; mais il n'est pas assuré que cette Encyclopédie trouvera perpétuellement des lecteurs, ou tout au moins des esprits capables d'y voir autre chose que des mots. Nous ne sommes jamais, et aujourd'hui moins que jamais, à l'abri d'un nouveau moyen âge. La géométrie, la physique, qui s'étendent sans cesse, ont la capacité de former des géomètres et des physiciens, auxquels sera dû un nouvel accroissement du savoir. Mais cette capacité demeurerait à l'état de virtualité, si dans aucun esprit n'apparaissait la vertu interne et spontanée de l'intelligence. « On peut, disait Lagneau, être un barbare et user du télépho-

ne. » Le progrès des applications à l'industrie favorise un développement purement superficiel de la technique, qui, dans certaines circonstances de misère ou de bouleversement, aboutirait à la stagnation et à la stérilité.

De même, nous voyons bien qu'avec les efforts continus des générations, il existe un idéal de civilisation humaine, c'est-à-dire la détermination d'un ordre que, peu à peu, on est arrivé à concevoir comme valable, pour tous les groupements sans exception, quelle que soit la naissance naturelle ou légitime, le sexe, la race ; que d'autre part cet ordre on l'introduit dans des domaines de moralité privée ou de rapports professionnels, qui avaient été livrés pendant des siècles à l'arbitraire du plus fort. Mais on peut être un barbare avec cet idéal de civilisation ; on peut l'être d'autant plus facilement que la tentation est plus grande dans les sociétés constituées comme la nôtre, de retourner cet idéal contre lui-même, d'en exploiter l'apparence pour la satisfaction de l'égoïsme. *Optimi corruptio pessima*. Comment les doctrines dégénèrent, et les hommes qui se sont offerts comme leurs représentants, Platon l'a montré au VI^e livre de la *République*, dans des passages d'autant plus émouvants que nous y trouvons marqués, et les causes qui ont amené la ruine de la cité athénienne, et les dangers qui menacent la civilisation contemporaine :

Si le naturel philosophique est cultivé par les sciences qui lui sont propres, c'est une nécessité qu'il parvienne de degré en degré jusqu'à la plus sublime vertu ; si au contraire, il est semé et croît dans un sol étranger, il n'est pas de vice qu'il ne produise un jour, à moins que quelque Dieu ne veille d'une façon particulière sur sa conservation. Celui qui a reçu de la nature facilité pour s'instruire, mémoire, courage, grandeur d'âme, celui qui est appelé à devenir le vrai philosophe, il sera dès son enfance le premier entre tous ses émules, surtout si les perfections du corps répondent à celles de l'âme. Dès lors, ses parents et ses concitoyens vont, quand il sera parvenu à l'âge mûr, l'accabler de respects et de prières, prévoyant de loin le crédit qu'il aura un jour dans sa patrie, et lui faisant déjà leur cour pour s'assurer de lui par avance. Que veux-tu donc, demande le Socrate platonicien, qu'il fasse au milieu de tant de flatteurs, surtout s'il est né dans un État puissant, s'il est riche, de haute naissance, beau de visage et d'une taille avantageuse ? Ne se laissera-t-il pas aller aux plus folles espérances, jusqu'à s'imaginer qu'il a suffisamment de talents pour gouverner les Grecs et les Barbares ? Rempli de ces folles idées, ne sera-t-il pas bouffi d'orgueil et d'arrogance ? et la raison ne perdra-t-elle pas tout empire sur lui ?

La philosophie, au lieu d'élever l'homme jusqu'à elle, risque, perpétuellement, de se laisser dégrader par lui. De même qu'il y

a eu des périodes séculaires où les livres de science et de pensée devinrent lettre close, faute d'intelligence vivante pour en réveiller l'esprit, de même il se peut que la réflexion du philosophe se transforme en un acte servile, subordonnée aux fins extérieures d'un plaidoyer ou d'une apologétique. Les paroles de justice, de désintéressement, de sacrifice même, seront encore prononcées ; mais faute d'âmes capables d'en vivre le sens véritable, elles seront exploitées à contresens de leur destination originelle, ainsi qu'il arrive lorsqu'on fait servir le droit, non à la fonction du juge, mais au métier d'avocat, lorsqu'il s'agit, non plus de comprendre et de décider qui a raison ou qui a tort, mais de travailler à la seule victoire de tel ou tel intérêt particulier.

Tel est le sens profond du problème que pose l'existence d'une civilisation humaine, qui apparaissait au lendemain de la renaissance de cette civilisation, dans la *Querelle des Anciens et des Modernes*. Ce problème, le, XVIII^e siècle, d'une façon générale, avait cru le résoudre par la théorie du progrès. Mais c'est une illusion de croire à un progrès fatal et mécanique. Nous n'avons pas le droit de faire fond sur une accumulation indéfinie de découvertes matérielles, sur un accroissement constant de lumières, pour en conclure que spontanément et inévitablement toute chose ira de mieux en mieux dans l'humanité et pour l'humanité. Il y a un problème : préserver la conscience intellectuelle et la conscience morale.

Nous avons, pour atteindre ce but, à compter sur l'auxiliaire le plus précieux, sur l'éducation. Or, il faut bien voir que l'éducation véritable n'est pas celle qui agit directement en produisant un effet qui exprime la puissance de la cause. L'action de l'éducateur a manqué son but si elle ne provoque pas une réaction interne qui fasse de l'élève, non un effet, mais à son tour une cause, un maître. L'homme, disait Aristote, engendre l'homme. Ce qui veut dire que le père n'aurait pas rempli sa fonction si son fils n'était qu'un enfant, destiné à demeurer enfant toute sa vie. *Jeune homme, taisez-vous*, dit, chez Victor Hugo, le Burgrave centenaire au Burgrave octogénaire. Ce que le père donne à l'enfant, suivant Aristote, c'est la force psychique qui, par son seul développement interne, réalisera chez l'enfant la forme parfaite du type humain.

Nulle part l'autorité de l'éducateur ne s'est affirmée avec plus d'éclat impérieux que dans l'éducation du duc de Bourgogne, par

Fénelon, telle du moins que l'a décrite Saint-Simon ; or, nul n'aurait plus complètement que Fénelon failli à la mission de l'éducateur.

Avoir reçu « un naturel à faire trembler, qu'un goût ardent portait à tout ce qui est défendu au corps et à l'esprit », être arrivé à ce que « la dévotion et la grâce » en fissent « un autre homme », changeant « tant et de si redoutables défauts en vertus parfaitement contraires », c'est un miracle qui atteste le génie du maître. Mais à quoi bon cet effort de génie, si le ressort est brisé chez l'élève, si elle le laisse, comme le dit Saint-Simon, sans défense devant l'« audace » de l'« avantageux Vendôme » ?

Ce faible du prince fut cette timidité si déplacée, cette dévotion si mal entendue qui fit si étrangement du marteau l'enclume, et de l'enclume le marteau, dont il ne put revenir ensuite.

Nous voici donc au cœur du débat. Une génération réussit à imposer du dehors à la génération qui lui succède un ordre de valeurs, morales ou religieuses, qui est l'objet de sa foi, et alors elle détruit de ses propres mains le fondement moral ou religieux de ces valeurs, en abaissant les hommes à être des esclaves soumis, des « machines inclinées », non des juges intègres et libres ; ou bien, il advient qu'à force d'user et d'abuser de la tradition, de l'obéissance extérieure, l'autorité se désarme peu à peu, qu'elle ne fasse qu'irriter l'aspiration de l'individu, son instinct de révolte, à fabriquer, en réaction contre la tyrannie et la barbarie du joug social, un *ennemi des lois*.

C'est ici qu'intervient la thèse que nous cherchons à démontrer. Tant que l'on s'en tient au point de vue réaliste où deux entités sont en présence, d'une part la société, d'autre part l'individu, et chacune définie en soi, indépendamment de toute relation à l'autre, nous disons que ce problème sera insoluble, comme était insoluble, du même point de vue réaliste, le problème des rapports entre l'esprit en soi et la nature en soi. Mais, selon nous, il appartient à l'idéalisme pratique de résoudre le problème, ou si l'on préfère de prendre conscience de la solution que le développement de l'humanité y a effectivement apportée, sans se soucier des antinomies forgées dans l'abstrait par le réalisme dogmatique.

Quand on veut communiquer à l'enfant, non pas les règles de l'arithmétique, mais l'intelligence de ces règles, on lui donne ce mot d'ordre : *Pense ce que tu penses*. De l'opération effectuée sur des nombres particuliers se tirent alors les lois qui font la vérité de l'opération et qui permettent à l'esprit de résoudre d'autres problèmes, plus complexes, en toute franchise d'élan, comme en toute autonomie de jugement. Or, de même façon, l'éducation morale consiste à réaliser chez l'enfant la maxime suivante : *Fais ce que tu fais et dis ce que tu dis*. Tu agis de telle façon envers tes parents ou envers tes amis. Dégage, à tes propres yeux, exprime en idées claires et distinctes, la maxime de ta conduite, l'*hypothèse* (suivant l'expression très remarquable des *Mémorables*) qui y est contenue. Alors l'effort même d'attention à soi a une conséquence inévitable, et d'une fécondité inattendue : c'est que la maxime, par cela seule qu'elle est explicitée dans un langage qui est commun aux hommes et qui reflète une pensée indépendante des circonstances particulières au caractère ou à la vie d'un individu, prend un caractère de généralité qui implique nécessairement *réciprocité, désintéressement*. Un avocat se présente à la barre ; déjà il ne parle pas comme individu, en traduisant la finalité tout arbitraire et toute contingente qui l'attache aux intérêts matériels de son client, il dissimule cette finalité, particulière au profit de la forme universelle ; il transpose son plaidoyer dans le langage de la justice et de la vérité. Cette transposition n'est encore sans doute qu'un hommage rendu par l'appétit individuel, radicalement injuste et tyrannique, à la souveraineté idéale de la loi. Mais l'*hypothèse* de cet hommage dépasse le niveau où nous supposons arrêté l'avocat en tant qu'avocat. Elle atteste dans l'esprit la capacité de résister à l'impulsion immédiate du désir, de s'en détacher pour réfléchir sur les conditions de son action et en faire ressortir, soi-même pour soi, la valeur humaine. Le fils de Socrate, Lamproclès, se connaîtra comme fils ; il découvre le rapport de justice qui inspirera sa conduite envers sa mère. Le citoyen d'Athènes, fût-il, comme Socrate, condamné injustement par sa patrie, se connaît comme citoyen ; il refuse de s'évader, parce qu'il veut vivre jusqu'au bout selon cette justice qui est la raison de son être. Dans le procès de Socrate, si on le considère du dehors, s'affrontent les deux puissances dont le conflit donne encore son caractère pathétique à la civilisation humaine : d'une part, la société qui s'arme du glaive temporel pour maintenir le prestige des croyances traditionnelles, des représentations collectives ; d'autre part l'individu qui s'est mis hors la loi commune

parce qu'il a eu l'audace de penser par lui-même et de livrer tel quel, à ses contemporains, ce qu'il a découvert par l'effort de l'intelligence. Vu du dedans, le spectacle est tout autre. Ce qui s'oppose avec Socrate à la force matérielle du passé social, c'est l'humanité idéale que portent en soi la découverte et le développement de la raison pratique, c'est une sorte de *Médiateur*, tel que sera le *Verbe* selon Malebranche dans les *Méditations chrétiennes*, ou le *Christ* selon Spinoza dans le *Tractatus Theologico-politicus*. Le *Médiateur* est présent chez Galilée devant le Saint-Office, comme plus tard, devant la violence acharnée des critiques, chez Lavoisier ou chez Cauchy, chez Pasteur ou chez M. Einstein. C'est lui aussi qui est, devant les condamnations prononcées par les autorités sociales, présent chez le Pascal des *Provinciales* et chez le Voltaire de l'Affaire Calas, chez le Rousseau de l'*Émile* et chez le Kant de la *Religion dans les limites de la simple raison*. Cette présence est ce qui rend heureux le *modèle de justice*, que Platon a dépeint dans le II^e livre de la *République* :

Il sera fouetté, torturé, mis aux fers, on lui brûlera les yeux ; enfin, après lui avoir fait souffrir tous les maux, on le mettra en croix, et par là on lui fera sentir qu'il faut se préoccuper, non d'être juste, mais de le paraître.

Or le juste parfait, quelle que soit sa destinée, du point de vue physique ou social, est heureux, non en songeant à l'avenir, par l'espoir d'un temps où serait matériellement compensé et récompensé le sacrifice actuel, mais par une joie immédiate, intérieure et pleine qui ne laisse place à aucune idée de sacrifice, où il s'exalte au contraire dans le sentiment d'incarner la justice éternelle et universelle. Il n'attend pas la béatitude, comme un prix promis à la vertu ; mais il savoure la béatitude dans la vertu, parvenu qu'il est à la perfection, à l'adéquation, de la conscience morale.

Il est vrai que la sublimité de ce tableau en accuse le caractère idéal.

Comment est-il possible que le passage de l'égoïsme individuel à l'universalité de la justice, que la conversion à l'idée pure de l'humanité, s'accomplisse effectivement, prenne racine dans l'humanité réelle ? Platon a bien vu le problème ; la suite de la *République* est faite pour y répondre, et je crois pour ma part que la réponse est entièrement satisfaisante. Je veux dire que si le *Démiurge* avait pu lire Platon, et faire de lui le *Directeur géné-*

ral de l'Humanité, avec la mission et la puissance, de remettre en ordre la cité de Jupiter, nous serions à tous égards infiniment plus élevés et plus heureux que nous ne le sommes aujourd'hui. Mais c'est un fait que le Ciel est resté « aveugle et sourd » à l'appel de la raison philosophique, qu'il a livré le monde aux disputes, et qu'il faut compter avec les sentiments et les passions. La *République* de Platon demeure dans le domaine de l'*utopie*, comme est demeurée la physique mathématique d'un Descartes ou d'un Leibniz où le monde se déduirait *a priori* d'une équation fondamentale appuyée sur les perfections infinies de Dieu. L'expérience résiste, et dans le domaine spéculatif cela est avantageux, parce que grâce à cette résistance la mathématique s'est lestée de réalité en même temps qu'elle se découvrait des ressources inattendues : « L'étude approfondie de la nature, disait Joseph Fourier, est la source la plus féconde des découvertes mathématiques. » Peut-être en est-il de même dans l'ordre pratique. La justice serait demeurée à la fois abstraite et superficielle si elle avait réussi du premier coup à mettre dans le monde l'ordre et l'harmonie, si elle ne s'était pas heurtée à la passion, comme la raison se heurte à l'expérience, non pour y disparaître, dans une contradiction définitive, mais pour la dominer dans un effort ultérieur, pour se l'assimiler. C'est en rencontrant l'amour, en lui imposant la forme du désintéressement et de l'universalité, que la justice devient la charité, au sens sublime que lui donnaient les Stoïciens : *caritas generis humani*, la générosité suivant Descartes et Spinoza, c'est-à-dire l'attachement de l'homme individuel au tout de l'humanité, attachement si étroit que la conscience de soi enveloppe la conscience du tout, que sa volonté se manifeste et se déploie en fonction de ce qui maintient l'intégrité, de ce qui accroît l'unité profonde, de ce tout.

Par là, le problème de la conscience morale serait sans doute résolu. Plus rien dans l'humanité qui soit extérieur à l'individu, qui impose du dehors une abdication du jugement, une soumission du vouloir. La personne, se constituant dans son essence radicale, remontant à sa propre source suivant l'admirable parole de Marc-Aurèle, retrouve l'humanité en compréhension et en extension, comme le moi spéculatif ne se définit à lui-même dans sa plénitude et dans sa profondeur que grâce à l'univers dont il a forgé l'armature.

Seulement, les termes mêmes dont nous nous sommes servis, nous obligent à reconnaître que la solution demeure condi-

tionnelle. Nous avons décrit un progrès possible, nous ne pouvons démontrer qu'il est nécessaire ou même réel, puisqu'il a pour caractère fondamental la liberté. Mais cette possibilité même pourrait demeurer abstraite et vaine, car il faudrait avoir le droit de dire que l'instinct se prête à cette universalité, à cette réciprocité, qui sont inhérentes à la justice, que la raison parvient à cette ordination de l'amour, qui malgré l'instabilité fragile de la nature, fera jaillir la flamme du désintéressement et de la générosité. Bref, nous avons besoin de savoir si l'homme est capable de l'humanité idéale. C'est à cette question capitale que mène la réflexion sur la conscience morale, et c'est à elle que doivent être consacrées les dernières leçons d'un cours sur la *Philosophie de l'Esprit*.

[Retour à la Table des matières](#)

[Retour à la Table des matières](#)

Quatorzième Leçon

LE SPIRITUALISME DE L'IDÉE

Dans notre dernière leçon, nous avons essayé de montrer comment pouvait se résoudre la question des rapports entre la volonté de l'individu et l'autorité de la loi morale. Pour cela, nous avons fait fond sur la réflexion rationnelle qui, de l'intérieur de l'esprit, fait surgir une *norme* de réciprocité, de désintéressement, de générosité, capable de constituer une extension croissante, une communauté de plus en plus étroite, du tout de l'humanité, de la même façon que le progrès de l'intelligence, appliquée aux problèmes de la perception et de la science, crée l'univers de la science, en tendant un réseau de plus en plus vaste, de plus en plus serré, de relations coordinatrices. A chaque étage du développement moral, l'humanité s'incarne dans les personnes et dans les groupes auxquels nous devons notre formation, et vers lesquels nous dirigeons notre effort, comme la géométrie s'incarne dans les professeurs et dans les livres pour le futur géomètre, appelé lui-même à devenir un professeur, un savant, grâce auquel l'héritage des vérités acquises à la race sera encore augmenté. Suivant une formule qu'a employée jadis M. Louis Havet, *quand le père améliore la loi, la loi améliore le fils*. Le fils à son tour travaille pour laisser après lui une législation meilleure. L'humanité se découvre ainsi à nous, à mesure que par une élaboration séculaire, par un long et pénible repliement sur soi, la conscience devient plus scrupuleuse à ne laisser dans l'ombre aucune des relations qui rattachent les personnes les unes aux autres, à n'exclure de l'humanité aucune personne. Et cette conscience, par laquelle l'individu s'attache à l'humanité, comme la partie au tout, il faut qu'elle s'enracine et qu'elle fleurisse en chacun de nous ; la formule de la loi, le système des droits et des devoirs, ne nous dispensent pas d'avoir à exercer, à chaque instant, un effort nouveau de volonté. Il est visible, au contraire, que leur transposition dans un Code écrit de législation ou dans un Code non écrit de convenances sociales, d'honneur

mondain, est une tentation perpétuelle de relâcher de sa tension et de son énergie pour se conformer à l'extériorité de la lettre, pour sacrifier à la vanité des apparences. Les succès acquis n'entraînent-ils pas pour le penseur ou pour l'artiste ce danger mortel qu'il se borne à se répéter ou à se copier, qu'il cesse d'être lui-même pour devenir son *double* et son *sosie* ?

En cela, le courant que nous avons rattaché au vitalisme et au romantisme, le courant dynamiste, est profond et bienfaisant ; il réveille en nous l'instinct de liberté, il nous rappelle au devoir impérieux de nous renouveler sans cesse pour réaliser nos propres valeurs. La question est de savoir si la *vie pour la vie*, la *liberté pour la liberté*, sont capables de satisfaire à elles-mêmes ; et c'est ce dont nous avons douté. La vie *biologiquement définie*, c'est une apparence de fraîcheur, d'éclat, de nouveauté, mais dans un rythme circulaire qui fait succéder inévitablement la dépression à l'exaltation, la décadence et la mort à la naissance et à la croissance, qui condamne son prophète au désespoir du retour éternel. La liberté sans la réflexion capable de lui prescrire le progrès vers un but défini, la liberté sans autonomie, c'est la fatalité de l'instinct qui a l'illusion de l'indépendance, simplement parce qu'il est aveugle et fermé sur soi.

Ama et fac quod vis. Aime et fais ce que tu veux. Maxime dangereuse et maxime sublime. Maxime dangereuse si elle tend à nous abandonner à l'élan spontané de notre nature, « à la bonne foi du cœur, sans aucun autre mélange », suivant l'admirable expression inspirée à Saint-Simon par la vie de Mlle de la Vallière. La sincérité de parole peut devenir le véhicule des erreurs et des mensonges les plus meurtriers quand la bonne foi n'est pas accompagnée d'une certaine virilité de jugement qui exerce sa critique sur ce qui est entendu et lu. Il en est de même pour la sincérité du sentiment. Je ne parle pas seulement des êtres légers, séduisants et versatiles, qui sont les héros de tant de comédies et de drames. Mais que dire de l'amour désintéressé, de la tendresse exaltée, d'un *Père Goriot* pour ses filles, si l'élan du sacrifice n'arrive à créer que des monstres d'égoïsme et d'ingratitude ?

Ama et fac quod vis, cela exige que l'amour se soit éprouvé d'abord et se soit justifié dans son droit à dicter le vouloir, c'est-à-dire que non seulement il se soit détaché, de tout intérêt pro-

pre à l'individu qui aime, mais qu'il ait aussi élevé l'être qui est aimé au niveau de sa doctrine véritable, qu'il ait effectué chez l'un ou chez l'autre cette *conversion à l'humanité idéale* qui est la raison d'être de leur unité. Une telle conception suppose que la destinée de l'homme est dans la conversion à ce qui n'est encore qu'une *idée*. Et par là, nous touchons à la difficulté qui a arrêté tant de philosophes au seuil de l'idéalisme, qui leur a fait subordonner le spiritualisme de l'idée au réalisme de l'âme. Cette difficulté, Jules Lachelier l'a définie avec profondeur dans l'une des dernières pages du *Fondement de l'Induction* :

On trouve que les idées sont quelque chose de trop subtil pour subsister en elles-mêmes et pour susciter par elles-mêmes l'action qui les réalise : on fait donc de la volonté une substance, ou du moins la faculté d'une substance dont elles ne sont que l'accident et qui produit, à titre de cause efficiente, ce qu'on les déclare incapables de produire, à titre de causes finales.

Subordonner l'âme à l'idée, parce que l'exaltation et le progrès de l'âme s'expliquent par la présence de l'idée, telle est la thèse fondamentale du platonisme. Nous nous référerons donc à Platon, moins pour y trouver une solution, que pour définir la question qui a été posée à l'humanité, il y a plus de vingt siècles, pour examiner les réponses qu'elle y a faites, au besoin pour juger de l'humanité elle-même à la lumière de ses réponses. Dans ces conditions, il est permis de se borner à suivre dans ses grandes lignes l'élan de l'inspiration platonicienne, non d'ailleurs pour simplifier la pensée de Platon (vous verrez au contraire que je serai plutôt disposé à en accentuer les complications et les divergences intimes), mais parce que je suis préoccupé d'en retenir ce qui a effectivement agi dans l'humanité, ce qui a servi à définir, à révéler, la difficulté du problème et la diversité des courants dérivés.

L'âme se meut de ce qui est confus et illusoire vers ce qui est clair et réel. Confuses et illusoires sont les ombres des arbres dans la rivière ; les arbres eux-mêmes sont à la fois nets et réels. Mais une analyse poussée plus loin les fait encore apparaître illusoires et confus en comparaison des formes que la réflexion en dégage, comme par exemple, de la forme cylindrique ou conique, à laquelle le géomètre va s'attacher.

D'eux-mêmes assurément les hommes sont capables de se rendre compte de la différence entre les choses et leurs ombres ; mais la différence qu'il y a entre les ombres des idées et

les idées elles-mêmes, celle-là ne s'aperçoit qu'avec les *yeux de l'esprit*, et le soleil intelligible n'a pas le même genre d'évidence que le soleil sensible. Il y a donc une conversion à opérer, dont l'éducation scientifique est la condition élémentaire. Toutefois il importe de remarquer que la science demeure simplement une condition ; le mathématicien raisonne à partir de concepts et de rapports, qu'il accepte comme le point de départ de son raisonnement, mais sans mettre en discussion leur valeur intrinsèque, sans examiner pour elle-même l'essence des nombres et des figures. Aussi, dans toute la rigueur du terme, la connaissance mathématique ne mérite pas le nom de *science* ; elle tourne autour d'hypothèses, qui sont, par rapport aux *Idées* elles-mêmes, ce que sont les reflets des arbres dans l'eau par rapport à ces arbres eux-mêmes. La géométrie irait donc contre son but philosophique si elle nous arrêta à la considération de telle ou telle propriété particulière, au lieu de nous élever jusqu'à l'essence même qui est la source de toute relation intelligible. Et de même pour l'astronomie et la musique : ce qui retient les yeux et frappe les oreilles n'est qu'une occasion de parvenir à ce qui est au delà des révolutions célestes et des harmonies terrestres : les rapports mutuels de mouvement et de lenteur d'où dérive la beauté intelligible qui est la seule beauté véritable. Il faut passer de l'ordre de l'*être* dans l'ordre de l'*unité*, pour que les études mathématiques ne laissent pas sans utilité la partie intelligente de l'âme, et la rendent enfin capable de s'élever jusqu'à l'objet suprême de la dialectique, l'*Idée du Bien*, soleil du monde intelligible.

La démonstration spéculative, qui est au centre de la *République*, Platon l'a reproduite à la fin du *Banquet*, dans le discours de Diotime :

La vraie méthode pour s'initier soi-même à l'amour ou pour y être initié par un autre, c'est de commencer par aimer les beautés d'ici-bas pour s'élever ensuite à l'amour de la Beauté suprême, en franchissant, comme des échelons, tous les degrés de cette ascension ; en passant d'un seul beau corps à deux, de deux à tous les autres ; en allant des beaux corps aux belles activités, des belles activités aux belles sciences, jusqu'à ce que des belles sciences on arrive à cette science unique, qui n'a d'autre objet que le beau, et que l'on parvienne à connaître enfin la beauté telle qu'elle est en soi.

La dialectique platonicienne, dont nous venons de rappeler le progrès et l'aspiration, c'est toute autre chose, du point où nous nous plaçons ici, que la doctrine personnelle d'un philosophe, c'est encore moins un thème poétique, réservé à nos heures de

détente et de rêverie. Pour nous elle a posé un problème à l'humanité, le grand problème de la vie spirituelle. Il y a une science positive, celle qui a pour objet les nombres et les figures, elle a donné à l'homme cette joie profonde, immense, de parvenir à des résultats qui se démontrent et qui se vérifient, qui augmentent sa capacité de comprendre, en même temps que les lois s'en retrouvent dans le mouvement des astres et dans l'harmonie des sons. Avec les mathématiques, l'esprit rentre chez lui ; il découvre sa propre patrie, qui est l'éternel et le vrai. — Et il y a autre chose encore ; il y a ce qui nous attache à la beauté, il y a l'art et il y a l'amour, quelque chose d'intime et qui nous entraîne hors de nous, qui déracine l'égoïsme spontané de l'instinct, qui nous fait oublier l'intérêt actuel, la jouissance sensible, pour nous faire vivre dans l'admiration et dans la contemplation. Comment le développement de la science et de l'art n'attesterait-il pas la légitimité de ce dernier progrès, qui les dépasse, pour égaler l'âme à l'idée suprême d'où procède la capacité de vérité et de beauté ?

Franchissons maintenant les siècles qui nous séparent de Platon. La science a répondu à l'idéal que Platon lui traçait ; la mathématique s'est définitivement *spiritualisée* avec Descartes, réduisant l'espace du géomètre à n'être que la première illustration des relations purement intellectuelles ; grâce à cette intellectualité, la fécondité de l'analyse n'a plus connu de limites, elle s'est manifestée dans les directions les plus diverses et les plus inattendues, en même temps qu'elle fournissait un appui pour soutenir l'interprétation d'expériences de plus en plus précises et minutieuses. L'art, de son côté, a pris une place toujours croissante dans la vie de l'âme ; il s'est détaché de ce qu'il présentait encore dans l'antiquité de statique et de réaliste, alors qu'il demeurerait lié d'une façon générale aux personnages du drame, aux créations effectives de l'architecte ou du sculpteur. Par la prédominance croissante du lyrisme, de la musique, il s'est *intériorisé*, jusqu'à devenir un pur jaillissement d'émotions, un rythme d'exaltation. La vie esthétique, provoquée et développée par le génie des artistes, s'est rendue indépendante des œuvres de l'art ; il semble qu'elle s'épanouisse d'elle-même dans le sentiment de la nature, dans la communion sympathique avec l'humanité, dans la jouissance de notre âme.

Or, de ce double spectacle, quel enseignement retirons-nous ? Pour ce qui concerne la science, nous n'avons qu'à rappeler

ler à quelles conclusions nous avons été conduits dans les leçons précédentes. Le progrès, non seulement de la physique, mais de la mathématique même, a été lié dans l'histoire à la considération des résultats expérimentaux. La nature, disait Fresnel, ne se soucie pas des difficultés de l'analyse, malheureusement pour les gens fatigués, heureusement pour les esprits actifs et inventeurs. Si la nature avait eu peur de faire de la peine aux Pythagoriciens, si elle avait disposé les phénomènes selon les lois de l'arithmétique pythagoricienne, la dialectique et même la mystique auraient eu jeu facile, mais aux dépens de ce qui atteste le mieux la puissance créatrice et la capacité objective de l'intelligence humaine.

La conclusion est analogue pour ce qui regarde la culture esthétique. L'art est l'initiation à l'humanité ; grâce à lui, nous nous déracinons de nos intérêts propres, immédiats, pour mettre dans l'âme des autres le centre de notre propre vie ; nous sympathisons du dedans avec ce qui, dans le cours quotidien de l'action, nous apparaissait extérieur, étranger, hostile. Mais si nous voulions maintenir et perpétuer cette attitude de détachement, passer de *l'art pour l'art*, à la *vie pour l'art*, nous renverserions l'ordre des valeurs que l'art a précisément pour mission d'exprimer ; nous retournerions dans la caverne de Platon, la nature et l'humanité n'étant plus que machine à paysages et à romans, et le ciel n'étant plus qu'un décor de théâtre. Les sources de sympathie et de désintéressement, que le génie des poètes et des musiciens a ouvertes en nous, deviendraient stériles si elles ne se traduisaient qu'en vains applaudissements ; elles ne vaudraient pas mieux que cette sympathie qui assure à l'insecte la domination de sa proie, ou qui permet au diplomate psychologue de mieux servir l'ambition des conquérants. Et j'ajoute qu'en faisant de la vie une sorte de rêve au profit de la création esthétique, l'idéalisme paralyserait l'artiste ; il rétrécirait l'horizon de son intelligence et de son œuvre à l'exhibition de son *moi*, à cette religion de l'égoïsme où se sont rejoints si curieusement le dilettantisme d'un Chateaubriand et le sadisme d'un Joseph de Maistre : *Du sang, de la volupté et de la mort*.

Toute tentative pour tirer de la science et de l'art plus qu'ils ne peuvent donner suivant le progrès nécessaire de leur développement, aboutit à les retourner contre eux-mêmes ; et telle est la destinée de l'idéalisme platonicien, lorsqu'il prétend s'élever de la mathématique à l'ultra mathématique où disparaît

ce qui est l'objet de la géométrie, de l'astronomie, de la physique, passer de la réalité qui est belle à l'idée du beau, qui s'est débarrassée de tout ce qui est la diversité, la mobilité, l'intensité de la vie.

Que lui reste-il dans les mains, sinon une vaine entité, que l'on finira par déclarer ineffable parce qu'en effet elle s'évanouit dans l'effort qu'elle fait pour s'exprimer, parce qu'elle demeure au seuil de la conscience et de la pensée ? Or, conscience et pensée sont, pour la vie spirituelle, les seuls gages d'existence, les seuls dignes de réalité. On a l'air d'écraser lourdement l'aspiration mystique, qui est chose respectable et précieuse, avec le mot de Pascal : *Qui veut faire l'ange fait la bête*. Mais tout de même, en suivant Pascal, on est sûr de ne rien rabaisser des véritables valeurs humaines ; et il faut bien prendre garde que le pire péché contre l'esprit, ce serait de laisser l'aspiration vers ce qu'il y a de plus noble et de plus élevé, dégénérer en réhabilitation des croyances et des pratiques les plus discréditées, risquant de ramener le règne de la matérialité. Or ce péché, le mysticisme l'a-t-il évité ? Toute son histoire témoigne du contraire : *Yoguis de l'Inde, Gnostiques grecs, Mystiques chrétiens*, tout ont prétendu connaître, par delà les embarras pénibles et laborieux de la pensée rationnelle, par delà les scrupules, les retours sur soi, les inquiétudes de la vie consciente, des états où la désappropriation du moi s'achevait dans le sentiment d'une parfaite unité. Mais cette prétention, pour la justifier non seulement devant les autres, mais devant eux-mêmes, ils ont invoqué tout autre chose que l'exaltation intérieure dans le plan de la spiritualité : ils ont exhibé des pouvoirs où l'esprit se manifestait comme domination physique des événements matériels, don des miracles, don de prophétie, révélation des mystères et inspiration sacrée. Témoignages misérables, mais témoignages émouvants, des doutes que le mystique conserve sur la réalité de sa propre mysticité, qui ne cessent de le travailler par une nécessité logique, en vertu du caractère d'inconscience qu'il avait posé au préalable comme constitutif de la vie mystique, et qui le condamnent à transposer en négation ce qu'il voudrait présenter aux autres, présenter à soi-même, comme une affirmation : voici la thèse du cardinal de Bona que le clair génie de Fénelon approuve expressément dans l'ouvrage où il essaie de faire le départ, au sein du mysticisme même, entre l'erreur et la vérité. « C'est une détermination positive et constante de vouloir et de

ne vouloir rien. » Je crois bien qu'on n'a jamais mieux défini le *Nirvana*.

Donc, pour revenir à l'occidentalisme platonicien, nous pouvons conclure : l'effort pour élever l'âme humaine au-dessus d'elle-même a échoué, il devait échouer. En voulant dépasser les mathématiques, Platon n'avait fait que maintenir la tradition pythagoricienne qui attribue des vertus secrètes aux nombres, pour qui la justice était *carrée*, comme pour de Bonald ou pour Hegel la vérité sera *triangulaire*. Or, cette tradition pythagoricienne, nous sommes portés aujourd'hui à la considérer comme une survivance, comme un écho, de la *mentalité primitive* ; ce qui explique comment le mysticisme, loin de trouver un appui dans un progrès de la raison, a fini par se réclamer du scepticisme ; la polémique contemporaine contre la valeur de la science a servi le renouveau des croyances superstitieuses et des pratiques occultes.

Le danger de la dialectique platonicienne, ce serait donc de se retourner contre soi, d'aboutir à cette *misologie* qui est, aux yeux de Platon, le péché par excellence. Où trouver le remède à ce danger ? Il est curieux que nous n'ayons pas besoin, pour répondre à cette question, de quitter Platon lui-même. Le platonisme, en effet, a un double aspect, un double rythme. La dialectique procède par antithèse, et la solution de l'*antithèse* est une élévation de l'âme, qui dépasse la région du contradictoire pour contempler l'idée placée au-dessus du contradictoire. Au terme de ce progrès, l'âme aurait « *envoyé promener* » la mobilité des apparences fugitives, aurait délaissé le tumulte des passions, et des intérêts ; elle aurait rejoint l'ordre et l'harmonie qui sont son atmosphère véritable, sa patrie. Mais alors aussi le monde serait sans explication, l'humanité sans orientation. Que pourrait souhaiter de plus le *misologue* qui est aussi un *misanthrope* ?

De là, chez Platon, le retour à la *synthèse* qui place l'esprit en face de la nécessité matérielle, qui oblige le sage à se retourner vers la foule pour devenir le *Démiurge* de la cité, comme elle a conduit le *démiurge* à créer le temps et à faire descendre les idées dans l'espace. Ainsi au-dessous de la vérité dont l'objet est l'*Idee*, il y a place pour des récits imaginaires, mais vraisemblables et symboliques, dont l'objet est l'*âme*, *mythe* de l'origine de

l'âme dans le *Timée*, mythe de la destinée des âmes à la fin de la *République*.

Seulement, si la doctrine des *Idées* est elle-même illusoire, si la dialectique du mysticisme est décevante, est-ce que les synthèses cosmiques ou historiques, que Platon avait reléguées dans le plan inférieur du mythe, ne vont pas se trouver réhabilitées ? Est-ce qu'elles n'apparaîtront pas capables de soutenir l'édifice d'une métaphysique spiritualiste ? C'est ce que nous aurons à examiner la prochaine fois.

[Retour à la Table des matières](#)

[Retour à la Table des matières](#)

Quinzième Leçon

TRANSCENDANCE ET SPIRITUALITÉ

Nous avons évité de poser le problème fondamental du spiritualisme en termes purement spéculatifs, touchant l'existence de la nature de l'âme ; car les questions d'existence et de nature concernent des choses. Or, admettre que l'on considère l'âme comme une chose, c'est s'exposer presque nécessairement à en nier la spiritualité. L'âme dont on voudrait faire une moitié de l'homme, en supposant qu'un être spirituel est susceptible de fractionnement, ce serait une *substance* ou une *force* — substance spirituelle qui se juxtaposerait à la substance corporelle, et par suite prendrait place dans l'espace, — force qui animerait le corps et par là même devrait être quelque chose du corps : ●●●●●● ●● ●●, suivant l'expression si caractéristique du *de Anima*¹⁵ et qui permet à Hamelin d'incriminer (à la fin de sa XVII^e leçon sur *Descartes*) le *monisme encore matérialiste* d'Aristote.

Nous avons cherché à saisir du dedans la réalité intérieure, sans nous laisser éblouir et détourner par quelque analogie extérieure, sans interposer entre ce que nous sommes et ce que nous prenons conscience d'être, l'image simple des atomes psychiques ou l'image plus subtile d'un souffle dynamique. Cette réalité nous est alors apparue comme une action ordonnée, mais qui se constitue à elle-même son ordre, comme un progrès, non relatif à une ordonnance préétablie des choses, à un but prédéterminé de la vie, mais créateur de l'ordre, *ordo ordinans*, selon l'expression de Fichte, ou mieux encore *progressus ordinans*.

Or c'est précisément en suivant cette direction de pensée que nous retrouvons, sur le terrain pratique et religieux, le problème de l'âme que nous avons refusé de poser d'un point de vue pu-

---

¹⁵ II, 2 ; 414 a 21.

rement spéculatif et métaphysique. Le progrès intérieur, que nous pouvons saisir dans le développement de la connaissance de l'univers, dans la formation de la communauté humaine, est-il capable de se prolonger de lui-même jusqu'à son terme ? Ou n'atteste-t-il pas la présence dans l'âme humaine d'une réalité transcendante à l'homme, qui lui communique la puissance effective de s'élever et de se dépasser, parce que l'âme a reçu de cette réalité l'orientation de sa destinée, l'espérance, sinon la promesse, de pouvoir l'accomplir, ici-bas, ou autre part ?

La considération de ce problème, auquel conduit la philosophie, touche à des solutions qui ont été obtenues ou défendues par des arguments qui ne sont pas tous d'ordre philosophique, qui sont appuyés sur l'autorité de traditions ou de révélations particulières. Mais cela ne signifie nullement que la discussion du problème doive mettre aux prises la pensée philosophique avec la lettre de tel ou tel dogme dans telle ou telle religion. Le cadre où nous avons à nous mouvoir est plus vaste, et l'atmosphère, pour ainsi dire, plus élevée. Et c'est pourquoi j'ai insisté, la dernière fois, sur la façon même dont le génie de Platon avait lancé à travers l'humanité les deux courants de pensée entre lesquels se pose l'alternative, courants qui se caractérisent, avons-nous dit, l'un par le rythme de l'*antithèse*, l'autre, par le rythme de la *synthèse*.

Suivant le premier courant, en effet, le progrès de l'âme consiste à résoudre les contradictions que présente le spectacle de l'univers : contradiction inhérente à l'insaisissable mobilité des phénomènes, sur laquelle avait insisté avec tant de profondeur l'école héraclitéenne, contradiction inhérente au désordre et à l'injustice des passions humaines, dont les tyrans et les rhéteurs avaient si bien joué pour la ruine des cités grecques. S'élever au-dessus des contradictions que les *physiologues* et les *sophistes* avaient dénoncées, c'est s'élever au-dessus de l'univers des sens et des intérêts, dans des sphères de rationalité croissante, d'harmonie de plus en plus pure, jusqu'à la contemplation immuable de l'unité originelle.

Suivant le second courant, l'*Idée qui ne serait que l'Idée, l'Un qui serait*, absolument ou exclusivement, *le même que l'Un*, se stériliserait dans la répétition de soi ; la conscience qu'on lui attribue de son éternelle et monotone identité, ne se distingue en rien du sommeil et de l'anéantissement. L'Idée n'est rien si elle

ne se manifeste l'animatrice de l'âme elle-même, qui l'appelle à vivre et à s'organiser dans un monde lui-même vivant, dans une humanité organisée, qui lui assure, par l'harmonie du monde et par la justice de l'histoire, l'adéquation de sa destinée effective à son aspiration légitime. Comment l'harmonie a-t-elle été introduite dans le monde, c'est ce que raconte le mythe platonicien du *Timée* ; comment la justice règne dans le gouvernement des hommes et dans les destinées des âmes, c'est ce que raconte à la fin de la *République*, le mythe de Her, fils d'Arménios.

Nous n'avons pas à discuter le contenu de ces mythes, Platon ne nous le pardonnerait pas. Ce qui nous intéresse, c'est l'éminente dignité dont ils ont été revêtus chez les successeurs de Platon. Aristote, pour faire valoir le *Lycée* aux dépens de l'*Académie*, aime à « battre dru sa nourrice ». Il reproche sévèrement à son maître de s'être complu dans le jeu du mythe. Mais sa physique finaliste revient, en somme, à prendre au sérieux le mythe du *Timée*. Et de même les mythes politiques de Platon constituent le fond de la théologie, qui s'est définie dans sa forme classique et traditionnelle, avec Chrysippe.

Mon intention n'est pas d'étudier Chrysippe pour lui-même ; dans son ouvrage sur Chrysippe, M. Bréhier a défini d'une façon excellente la position prise par Chrysippe sur les questions de la *Providence* et de la *Théodicée* (p. 205-214). Du point de vue où nous sommes placés, le plus intéressant est sans doute de citer les passages de Chrysippe que Leibniz a reproduits lui-même dans sa *Théodicée*, parce qu'il y retrouvait l'essentiel de sa propre doctrine.

Chrysippe, dans son ouvrage *De la Providence*, examina entre autres questions celle-ci :

La Nature des choses ou la Providence qui a fait le monde et le genre humain a-t-elle fait aussi les maladies à quoi les hommes sont sujets ? Il répond que le principal dessein de la nature n'a pas été de les rendre malades, cela ne conviendrait pas à la cause de tous les biens ; mais en préparant et en produisant plusieurs grandes choses très bien ordonnées et très subtiles, elle trouva qu'il en résultait quelques inconvénients et ainsi ils n'ont pas été conformes à son dessein primitif et à son but ; ils se sont rencontrés à la suite de l'ouvrage, ils n'ont existé que comme des conséquences.

Pour la formation du corps humain, disait-il, la plus fine idée, et l'utilité de l'ouvrage, demandaient que la tête fût composée d'un tissu d'ossements minces et déliés ; mais par là elle devait avoir l'incommodité de ne pouvoir résister aux coups. La nature préparait la santé, et en même temps il a fallu par une espèce de concomitance que la source des maladies fût ouverte. Il en

va de même à l'égard de la vertu ; l'action directe de la nature qui l'a fait naître, produit par contre-coup l'engeance des vices.

Et indépendamment de ce passage, Leibniz en relève encore un autre où Chrysippe « prétend que le mal sert à faire connaître le bien, ... mais encore mieux quand il se sert de la comparaison d'une pièce de théâtre *dans son second livre de la nature*, comme Plutarque le rapporte lui-même, disant qu'il y a quelquefois des endroits dans une comédie, qui ne valent rien par eux-mêmes, et qui ne laissent pas de donner de la grâce à tout le poème ».

La satisfaction que Leibniz met à reproduire ces passages nous montre bien dans quel plan se meut la *Théodicée* : c'est le plan de l'harmonie, dont la nature vivante nous présente le spectacle, à laquelle doit satisfaire la création esthétique. En cela, les Stoïciens, en cela aussi Leibniz qui reprend et prolonge la tradition scolastique, se conforment à l'inspiration d'Aristote.

A cet égard, la critique de la République platonicienne au deuxième livre de la *Politique*, contient une remarque profonde et révélatrice : l'idéal de communauté confond *symphonie* et *omophonie*, *rythme* et *monotonie*. Leibniz écrira de même dans la *Théodicée* :

S'il fallait de l'égalité partout, le pauvre présenterait requête contre le riche, le valet contre le maître. Il ne faut pas que les tuyaux d'un jeu d'orgues soient égaux. (III, § 246.)

Non moins expressives sont les formules d'une lettre à Jean Bernoulli, du 21 février 1699 :

Le mal qui, en soi, est moins que rien, cependant quand il est joint à autre chose contribue effectivement à l'accroissement de la réalité, de la même façon que sont utiles les ombres dans la peinture et les dissonances dans la musique. Et pour moi il n'y a pas de doute sur ce point : le mal est permis dans ce cas seulement où de là sort davantage de bien.

Au niveau où Leibniz est parvenu, il s'assure un triomphe facile à l'égard du déterminisme de la quantité, du fatalisme géométrique, qu'il attribue à Spinoza. Il lui oppose le système de l'harmonie universelle, le calcul des convenances morales, fondé, non sur le principe d'identité, mais sur la raison du meilleur. Toutefois, de ce qui satisferait complètement aux aspirations de la conscience hellénique, à l'idéal de la vertu selon Aristote ou selon les Stoïciens, un chrétien peut-il se contenter ? Un chrétien

ne rapproche pas le bien du beau, le mal du laid. Pour lui, entre le bien et le mal, le problème qui se pose est d'un tout autre ordre, infiniment supérieur et incomparable. C'est le problème du péché, où est engagée toute notre nature ; le problème de la rédemption, où est engagée toute notre destinée. Leibniz a eu le sentiment que c'était là le point capital du débat, et dans un *Abrégé de la controverse réduite à des arguments en forme*, il insiste sur la méthode qu'il a suivie,

en faisant même voir par des instances prises des mathématiques, et d'ailleurs, qu'une imperfection dans la partie peut être requise à une plus grande perfection dans le tout. On a suivi en cela le sentiment de saint Augustin, qui a dit cent fois que Dieu a permis le mal pour en tirer un bien, c'est-à-dire un plus grand bien ; et celui de Thomas d'Aquin (*in libr. II, sent. dist. 32, qu. 1, art. 1*), que la permission du mal tend au bien de l'univers. On a fait voir que, chez les anciens, la chute d'Adam a été appelée *felix culpa*, un péché heureux parce qu'il avait été réparé avec un avantage immense, par l'incarnation du Fils de Dieu, qui a donné à l'univers quelque chose de plus noble que tout ce qu'il y aurait eu sans cela parmi les créatures.

Ce texte explique très clairement pourquoi Leibniz a échoué ; car sa tentative revenait, en définitive, à vouloir justifier le *Dieu chrétien* à l'aide du dossier préparé jadis pour le *Dieu stoïcien*. Tentative impossible. Plus Leibniz s'évertue à expliquer la psychologie de son Dieu, plus il le condamne, ou, pour mieux dire, plus il se condamne. Leibniz voudrait faire rentrer le mal moral dans un concept plus général du mal, lequel comporte une mesure d'intensité, par suite se prête à un calcul de comparaison et de compensation. Or ce qui caractérise la conscience moderne, c'est qu'elle se refuse à faire de la faute, du vice, du péché, des événements qui appartiennent à une chaîne continue, parce qu'ils seraient homogènes à leurs antécédents et à leurs conséquents. Entre le bien moral et le mal moral, l'opposition n'est plus relative, comme entre le beau ou le laid, la richesse ou la pauvreté, ou même entre le plaisir et la douleur. Elle est absolue. Elle n'admet donc aucune considération extérieure à elle. Avec la meilleure intention du monde, on en compromet, on en dégrade la dignité en mettant les valeurs de la conscience sur le même plan que les valeurs qui ne sont pas d'ordre moral : économie mathématique ou perfection esthétique de l'univers. L'homme peut tout sacrifier, hors cette volonté du bien qui est la source, la raison du sacrifice ; et le Dieu qui aurait imposé un tel sacrifice, ne saurait être absous. On ne peut parler d'un *heureux péché*, que du point de vue d'une conscience étrangère, et par suite, à certains égards, indifférente au péché. De quel droit

l'auteur de la *Théodicée*, du *plaidoyer pour Dieu*, prête-t-il cette mauvaise conscience à celui dont il a, généreusement mais témérement, assumé la défense ? « On peut dire, écrit Leibniz à la fin de la *Première partie* de la *Théodicée*, que les hommes sont choisis et rangés, non pas tant suivant leur excellence, que suivant la convenance qu'ils ont avec le plan de Dieu ; comme il se peut qu'on emploie une pierre moins bonne dans un bâtiment ou dans un assortiment, parce que c'est celle qui remplit un certain vide. » Mais l'homme n'est pas une pierre ; et si Jupiter a consenti d'exécuter le plan du monde où Tarquin devenait criminel afin de servir à la grandeur romaine, Jupiter doit des comptes à Tarquin, il aurait à implorer son pardon.

Ainsi, la *Théodicée*, née d'une exigence de la conscience morale, échoue devant cette conscience même. L'entreprise de Leibniz est contradictoire parce qu'elle est sacrilège. Il ne faut pas chercher à justifier Dieu, parce que c'est supposer que l'homme possède une règle de justice, par laquelle il puisse juger. C'est donc Pascal qui aurait vu le fond des choses, lorsqu'il fait reposer l'économie du dogme chrétien sur un renversement de valeurs entre la prétendue justice humaine et la justice divine :

Chose étonnante, cependant, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes ! Car il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste, car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût un être ?

Ce n'est pas qu'il ne puisse y avoir de synthèse. Mais cette synthèse n'est pas l'œuvre de la raison ; elle ne peut pas l'être. Au fond, le fait même qu'il doit y avoir synthèse implique qu'il y a dans la nature désharmonie, déséquilibre, déchirement ; l'ordre donc ne sera rétabli que dans un plan supérieur, si l'on fait appel à une puissance radicalement différente de celle qui a introduit dans le monde l'antagonisme et la contradiction. La faculté qui oppose l'antithèse à la thèse ne peut pas être celle-là même qui passerait par-dessus l'antithèse, qui s'élèverait à la synthèse. La raison ne devient effectivement raisonnable que si elle confesse son impuissance, que si elle a la franchise et le

courage de cet aveu, contre le *panlogisme*, qui inspirera le système de Leibniz ou de Hegel.

Pascal a la logique pour lui, en condamnant toute synthèse qui prétendrait rendre rationnellement compte du faux en même temps que du vrai, du mal en même temps que du bien, qui forcerait l'intelligence appuyée sur la norme du non contradictoire, à loger son ennemi avec soi. Mais ce triomphe de la logique n'est-il pas trop complet ? De deux choses l'une, en effet : ou l'on maintient, pure et incorruptible, l'exigence de la conscience morale, par laquelle l'homme se reconnaît misérable et corrompu ; ou on l'englobe dans la ruine des valeurs humaines, c'est-à-dire que l'on aboutit à un scepticisme total, qui nous interdit de croire, non seulement à la réalisation de la justice dans nos institutions ou dans nos mœurs, mais encore à la possibilité d'une règle idéale, d'une *norme*, permettant de prêter une signification intrinsèque à la justice, fût-ce pour l'attribuer à Dieu.

La doctrine de Pascal, poussée à ses extrêmes conséquences, pose inévitablement l'alternative. Si cette conclusion est exacte, elle trouvera sa confirmation dans l'évolution de la pensée. Et en effet le problème capital, pour les générations qui suivent Pascal, et qui ont appris de l'auteur des *Provinciales* à poser l'absolu de la moralité, sera bien celui-ci : faudra-t-il, comme Bayle et Rousseau, faire fond sur l'individu, appuyé sur le témoignage de sa conscience, s'érigeant en arbitre des valeurs morales et religieuses ? ou bien, le droit que l'individu s'arroe en tant qu'individu, n'est-il qu'une apparence inconsistante et décevante qui doit être subordonnée à l'autorité transcendante et extérieure de la société, laquelle à son tour se révèle, par la tradition du langage, comme le véhicule de l'autorité divine ? Ce dernier parti, c'est celui que prendront de Bonald et de Maistre, donnant ainsi son orientation dernière à la philosophie de la synthèse.

De Bonald a exprimé nettement les origines de ses théories, en particulier au début du *Discours préliminaire* de la *Législation primitive*. La vision en Dieu de Malebranche lui apparaît comme un « excès de christianisme ». Le rapport de l'homme à Dieu ne consiste pas dans « des communications directes avec l'éternelle raison ». Il se fait par le langage : « La parole est l'expression naturelle de la pensée ; nécessaire, non seulement pour en communiquer aux autres la connaissance, mais pour en avoir soi-même la connaissance intime, ce qu'on appelle avoir la cons-

science de ses pensée. » Aussi, de Bonald dira-t-il de Condillac que, s'il est resté en arrière de la solution, du moins « ses recherches sur les signes des pensées l'(en) approchent sans cesse, au point qu'il semble quelquefois y toucher ». Il s'en éloigne seulement, remarque d'une façon curieuse de Bonald, à cause de « ses préjugés déistes ». Quant à la solution elle-même, la voici :

Dieu, intelligence suprême, n'est connu que par *son Verbe*, expression et image de sa substance ; de même *l'homme*, intelligence finie, *n'est connu que par sa parole*, expression de son esprit, ce qui veut dire que l'être pensant s'explique par l'être parlant. Alors (continue de Bonald en faisant allusion au P. Malebranche et à l'abbé de Condillac), ce mystère de nos idées leur aurait été dévoilé, ils auraient vu que la connaissance des idées morales qui sont nos idées, est *innée*, non dans l'homme, mais dans la société.

Ainsi la transcendance de Dieu relativement à l'homme se manifeste par le primat du Verbe, non au sens du ●●●● *ratio*, comme le souhaite Malebranche, mais du ●●●● *oratio*, en partant du nominalisme de Condillac. Elle a pour organe la société, véhicule du langage où s'incarnent l'antériorité, la toute-puissance, des représentations collectives. Mais je ne voudrais pas, en me servant de ce terme de représentations collectives, donner l'impression que je cherche en quelque sorte à antidater la sociologie, à faire retomber indûment sur de Bonald la responsabilité de ce renversement des valeurs spirituelles qui les déracine de la conscience et de la pensée, pour les soumettre à la pression toute matérielle de la tradition et de l'autorité. C'est chez de Bonald lui-même que *l'homme de la nature primitive* se transforme en *homme de la société primitive*, étant entendu chez de Bonald comme chez Rousseau que c'est au primitif en tant que tel qu'il appartient d'éclairer le civilisé sur les problèmes de la métaphysique, de la morale et de la religion :

Les monuments historiques les plus anciens, d'accord avec le raisonnement, nous montrent partout les premiers législateurs des peuples, accréditant auprès d'eux leur mission par l'intervention de la divinité, et invoquant son autorité pour faire chérir ou pardonner la leur. Sans doute, ces grandes vérités sont plus sensibles à mesure que l'on remonte aux premiers jours des sociétés, ou plutôt de la société ; car, à proprement parler, il n'y en a jamais qu'une, et tous les peuples venus, ainsi que tous les hommes, les uns des autres, et toujours au sein de la société, ont retenu, dans leurs transformations successives, la tradition des notions primitives qu'ils avaient reçues, et des premiers sentiments dont ils avaient été imbus... Ainsi (continue de Bonald), et je le dis dans le sens le plus rigoureux, une peuplade d'Iroquois, qui nomme le grand esprit, est pour la raison une autorité bien plus grave que vingt académies de beaux esprits qui en nieraient l'existence.

Ce texte a sa contre-partie et sa confirmation : l'idée très nette que le sociologisme, avec de Bonald, prend de sa portée et de sa destination, a, dès l'apparition de son œuvre, provoqué une réaction non moins nette de la part du philosophe contemporain qui travaillait, avec le plus d'obstination et de profondeur, pour saisir la réalité spirituelle dans l'intériorité de la conscience. Voici ce qu'écrivait Maine de Biran, en 1818, après, avoir lu les *Recherches philosophiques sur les premiers objets de nos connaissances morales* :

Ce n'est point l'esprit humain, ce n'est aucun entendement individuel qui est le siège, le véritable sujet d'inhérence des notions ou des vérités dont il s'agit (*les notions universelles*) ; mais c'est la société qui, douée d'une sorte d'entendement collectif différent de celui des individus, en a été imbuée dès l'origine par le don du langage et en vertu d'une influence miraculeuse exercée sur la masse seule indépendamment des parties ; l'individu, l'homme, n'est rien ; la société seule existe ; c'est l'âme du monde moral, elle seule reste, tandis que les personnes individuelles ne sont que des phénomènes. Entende qui pourra cette métaphysique sociale...

A quoi il faut ajouter immédiatement que l'idée de cette synthèse, purement extérieure à la conscience et à la raison, n'est peut-être pas moins étrangère au christianisme qu'au spiritualisme. Et à cet égard pour confronter un écrivain très calme avec des penseurs qui sont tout d'une pièce, fort âpres et fort violents, je citerai ce que Faguet écrivait jadis dans la *Revue des Deux-Mondes* (15 décembre 1888) :

On peut affirmer que de Maistre n'a ni l'amour, ni le culte, n'a pas même l'idée de Jésus. Je cherche ce qu'il en pense et ne trouve rien. Jésus pour lui est une *victime sanglante*, et rien de plus. Et dès lors, je m'inquiète tout à fait et je me dis : Est-ce que M. de Maistre ne serait pas au fond un païen ? Il en a l'air tout au moins. Son idée de la continuité le hante à ce point qu'il lui échappe des mots un peu forts, comme celui-ci, que *les superstitions sont les gardes avancées de la religion* ; comme celui-ci que *les évêques français sont les successeurs des druides* ; comme celui-ci, que *toute civilisation commence par les prêtres,...* par les miracles vrais ou faux n'importe ¹⁶.

Cette page d'Émile Faguet éclaire la destinée de la sociologie, dont Comte a emprunté les principes à de Bonald et à de Maistre. Une fois l'apologie du christianisme élargie jusqu'à devenir l'apologie de la religion en général, n'importe quelle forme de culte et de mythe peut être acceptée comme règle de l'action et

---

¹⁶ (P. 845, réimprimé dans *Politiques et Moralistes du dix-neuvième siècle, première série*, 7^e édit., 1901, p. 59.)

de la croyance humaine ; les représentations collectives sont réhabilitées, elles redeviennent *sacrées*, en tant que collectives.

Mais, nous avons déjà eu l'occasion d'y faire allusion : à cette phase primaire de la sociologie, où l'existence de la personne, l'individualité de la conscience, sont subordonnées à l'hypothèse d'un *substrat* social, à l'imagination d'une *conscience collective*, le développement même de la sociologie a eu ce résultat de faire succéder une autre phase où le collectif en tant que collectif, loin de servir à fonder et à consolider, comme on l'avait fait espérer, montre au contraire ce qu'il y a lieu d'éliminer parce que cela exprime simplement la transcendance illusoire du passé, l'extériorité, la matérialité, de la contrainte sociale. Les formes élémentaires de la vie religieuse n'expriment pas plus l'esprit de la religion véritable que les procédés de la magie où les pratiques des ordales ne définissent l'esprit de la science positive ou de la moralité moderne. Bref, la mentalité primitive n'est pas seulement *préscientifique* et *prémorale* : elle est aussi *préreligieuse*.

Autrement dit, nous ne pouvons pas appuyer la spiritualité sur la transcendance, sous quelque forme qu'elle se présente à nous. Il nous restera donc à rechercher comment la *philosophie de l'esprit* peut être définitivement conçue, en tant que *philosophie de l'immanence*.

[Retour à la Table des matières](#)

[Retour à la Table des matières](#)

Seizième Leçon

LE PROGRÈS VERS LA CONSCIENCE

Une philosophie de la synthèse a pour objet d'appuyer sur l'ordre universel la destinée de l'âme que l'homme, réduit aux forces proprement et simplement humaines, semble incapable d'atteindre. Nous avons montré comment, en fait et en droit, le résultat d'une telle doctrine se retournait contre son intention ; et la raison de l'échec est facile à mettre en lumière. C'est que peu importerait à l'âme sa destinée, du jour où serait retiré à cette destinée ce qui fait sa valeur d'âme, c'est-à-dire la liberté. Or toute doctrine de synthèse, impliquant la souveraineté d'un ordre préétabli suivant une volonté transcendante à la volonté de l'homme, se résout, dès qu'elle est dégagée de ses incertitudes et de ses équivoques, dans le règne de *l'hétéronomie*. Et Leibniz lui-même écrit à Bayle ¹⁷ :

Pour ce qui est du franc arbitre, je suis du sentiment des Thomistes et autres philosophes qui croient que tout est prédéterminé.

Par là, nous serions renvoyés au courant contraire de pensée, à celui qui maintient l'intégrité des valeurs spirituelles en demeurant fidèle à l'exigence intellectuelle de l'immanence, en refusant de rien sacrifier de la liberté humaine. Ici encore, d'ailleurs, et pour autant que nous cherchons à appuyer nos conclusions sur des bases solides, nous devons considérer ce courant dans son devenir historique, en liaison avec l'expérience que l'humanité a faite de soi. Or le type du spiritualisme absolu, c'est-à-dire de la philosophie qui refuse de pratiquer dans l'être des séparations radicales, de matérialiser l'âme en y distinguant des facultés, d'apporter enfin du dehors une barrière infranchissable à l'autonomie de l'intelligence et à l'infinité de l'amour, c'est le spinozisme. Doctrine, je dois l'avouer, classée comme

---

¹⁷ (Édit. *Gerhardt*, I, 58.)

« mal pensante » ; et j'ajoute que c'est toute justice. L'*Éthique* de Spinoza s'achève par un livre intitulé *de Libertate humana*. Or, il n'y a pas de mot que les hommes aiment mieux entendre que le mot de liberté ; aucun ne flatte plus leurs oreilles ; mais il n'y en a pas dont ils répugnent davantage à pénétrer le sens, à saisir la vérité interne. Aussi, quand il s'agit de passer du mot à l'idée, de comprendre et de réaliser les conditions qui rendront effective la liberté, les esprits se ferment, et les caractères s'aigrissent. Socrate en a su quelque chose jadis ; et de même Spinoza, Fichte, les philosophes qui ont demandé à l'humanité de se faire elle-même sa destinée, sans se retourner vers la tradition, sans se courber sous l'autorité.

La première, démarche de Spinoza, dans le *Tractatus Theologico-politicus*, est une démarche platonicienne. Elle consiste à séparer le plan du *mythe* et le plan de la *vérité*, de façon à rendre impossible toute interversion de sens entre l'imagination du symbole et l'intelligence du réel.

A cet égard, la découverte de la géométrie analytique, qui a servi de fondement à la théorie spinoziste de la connaissance, permet de fixer l'exact rapport du plan mythique et du plan philosophique. Chez Spinoza, la *Bible* est une illustration *temporelle* de l'*Éthique* comme l'a géométrie euclidienne est l'illustration *spatiale* de l'algèbre cartésienne.

D'autre part la philosophie a pour base le mécanisme cartésien qui rend la moindre partie de matière et le moindre mouvement dans le temps solidaires de la totalité infinie de l'univers, dont l'aspect demeure identique à travers l'incessante diversité des apparences. Qu'il y ait ainsi un tout des choses, c'est ce qu'établit la science qui est elle-même le tout des idées ; de telle sorte que la vérité de la science implique une correspondance entre l'univers de l'étendue et l'univers de la pensée, conçue elle-même sur le modèle de la correspondance entre la courbe et l'équation. Or, l'existence des idées implique l'existence des âmes ; l'âme n'est rien de plus que l'idée ; car de même que l'étendue spinoziste est une essence productrice du mouvement, l'idée spinoziste est jugement, et le jugement est volonté. Enfin la conscience est à l'idée dans le même rapport que l'âme est au corps.

Tels sont les cadres généraux d'une doctrine de l'immanence. Or, à considérer les grandes lignes que je viens de rappeler, on peut se demander si cette doctrine que je viens de présenter comme une tentative de spiritualisme absolu, n'aboutit pas exactement à son contraire : chez Spinoza, écrit Hamelin dans *l'Essai sur les Éléments principaux de la représentation* (p. 334), « l'idée, doublure de la chose, se redouble elle-même indéfiniment en une idée de l'idée et voilà la conscience ». Cette interprétation justifie toutes les accusations d'immoralisme, d'athéisme, qui depuis Malebranche et Fénelon furent prodiguées à Spinoza, et dont Bayle lui-même s'est fait le véhicule dans l'article du *Dictionnaire* qui au XVIII^e siècle fut lu beaucoup plus que *l'Éthique* elle-même.

Nous n'avons pas à discuter cette interprétation du spinozisme, puisque nous nous préoccupons, non de revenir sur l'exégèse de tel ou tel texte, mais de considérer les doctrines comme des bases à la réflexion de l'humanité, du point de vue de l'influence qu'elles ont effectivement exercée. Nul doute que les lecteurs de la première partie de *l'Éthique*, et qui généralement y ont borné leur méditation, ne soient fondés à retenir, comme un aspect du spinozisme, cette homogénéité de la déduction qui condamne toute manifestation de la réalité, matérielle ou spirituelle, à être également un mode de la nature naturée, un produit nécessaire d'un inflexible déterminisme.

Cependant il est possible que ce ne soit là qu'un aspect du système, un aspect extérieur dans un système qui est fait pour exclure l'extériorité. En effet, le rapport fondamental auquel Spinoza se réfère à travers *l'Éthique*, c'est le rapport de la partie au tout. Or ce rapport est loin d'être simple. On dira sans doute que le tout est extérieur à la partie, et l'on n'aura pas tort, tant que l'on est en dehors du tout et de la partie, qu'on les compare. tous les deux, qu'on aperçoit le tout débordant la partie. Mais la relation du tout à la partie change nécessairement de signification, quand le tout est l'univers en dehors duquel il est impossible de se placer, quand le rapport du tout à la partie est un rapport intelligible, impliquant nécessairement dans l'esprit où il est conçu la *présence* idéale de ce tout. En d'autres termes (et tout le secret du spinozisme est là) du moment que l'individu se comprend comme partie en relation avec le tout, il se *totalise*. La science spinoziste n'est pas une spéculation, qui projette sur les choses le regard de l'homme, laissant les choses et l'homme en

état ; l'idée étant jugement et conscience, étant adéquate à l'âme, crée aussi l'adéquation de l'homme à l'unité universelle de la pensée.

Alors la perspective de la doctrine se trouve renversée : le mode, au lieu d'être individualisé par une certaine relation dans l'espace et dans le temps qui le fait apparaître extérieur aux autres modes individuels, se trouve uni du dedans à l'infinité des modes qui expriment l'essence une et éternelle de l'être unique et universel. La tristesse, qui naît dans l'individu par le conflit de son égoïsme avec l'ensemble des forces étrangères et hostiles, se transforme en *joie d'intelligence*, et en *amour d'intelligence*. La conscience qui, limitée d'abord à l'horizon étroit, de l'imagination et de la passion, rendait l'homme prisonnier des particularités de son tempérament et des circonstances de sa vie sociale, se libère de la servitude de l'inconscient, s'épanouit en conscience de soi, des choses et de Dieu.

C'est ce renversement de valeurs dont Spinoza lui-même a donné la formule, dans la *première proposition* de la *V^e partie de l'Éthique*, lorsqu'il distingue et oppose les deux interprétations contraires du parallélisme : celle qui détermine l'ordre et la connexion des idées suivant l'ordre et l'enchaînement des affections corporelles ; celle qui détermine l'ordre et la connexion des affections corporelles suivant l'ordre et l'enchaînement dans l'âme des pensées, des idées, des choses. Le parallélisme, que l'on expose, et que l'on discute (et il est ainsi en effet beaucoup plus « commode » à réfuter), comme un réalisme statique, implique un idéalisme, à travers les trois degrés de connaissance qui répondent d'une façon si exacte, dans l'*Éthique*, à la dialectique platonicienne de la *République*. Au plus bas degré sans doute l'âme s'explique par le corps, comme « l'être pensant par l'être parlant ». Au plus haut degré, la matière s'explique par l'esprit, comme l'être parlant par l'être pensant.

Tel serait donc le vrai sens intime de l'*Éthique*, dissimulé sous l'enveloppe d'une déduction théologique et ontologique. S'il en est ainsi, la difficulté n'est pas atténuée, elle est simplement déplacée, car comment comprendre le rapport de ces deux aspects ? de quel droit briser la carapace géométrique, statique, de la doctrine pour ne plus y voir qu'une dialectique de l'intelligence, qu'un progrès de la conscience ? Et, d'autre part, comment admettre qu'il y ait place pour un renversement de

point de vue, pour un passage de la servitude à la liberté, dans une doctrine qui commence par tout situer, au risque de tout confondre, dans l'infiniment infini, lui-même envisagé *sub specie quadam æternitatis*.

Par rapport aux courants que nous avons essayé de définir et d'examiner dans nos leçons précédentes, la difficulté se précisera sous la forme suivante. Ou le spinozisme est bien tel qu'il se présente dès les premières définitions de la *cause de soi* et de la *substance*, un essai de déduction synthétique ; et il échoue non seulement à cause du caractère arbitraire et simpliste de ses postulats, mais parce qu'il commence par dénaturer le caractère de la réalité à expliquer, en niant toute contingente, toute harmonie, toute convenance, toute qualité d'ordre moral, esthétique ou simplement humaine. Ou bien le spinozisme est, en dépit d'une terminologie réaliste, constitué par l'armature d'une dialectique qui s'apparente à la dialectique platonicienne ; mais alors il est condamné à s'évanouir, dans le concept vide d'une unité qui ne serait qu'unité, à se perdre dans l'ambition illusoire de transcender l'existence du monde réel et les conditions de la vie spécifiquement humaine. Bref, Spinoza divinise la nature ou il la nie. *Panthéisme* (au sens vulgaire du mot), ou *acosmisme*.

Or, à cette alternative, est-il possible d'échapper ? C'est la question posée par l'*Éthique* au XVII^e siècle, mais à laquelle nous devons répondre pour notre propre compte, et en profitant de la lumière que trois siècles bientôt de méditation ont projetée sur les problèmes de la pensée moderne.

Ce qui fait la valeur positive et l'intérêt moral du courant de synthèse, que nous avons étudié depuis Chrysippe jusqu'à de Bonald, c'est qu'il faisait rentrer la destinée des âmes dans l'économie d'un plan universel. Par suite, il fallait que chaque individualité fût définie une fois pour toutes et non pas en soi seulement et pour soi, mais par rapport aux autres individualités qui forment avec elle la société des hommes. La contingence de l'avenir se résout dans la prescience de l'architecte divin, et la liberté devient une illusion, entraînant dans sa ruine toutes les valeurs morales que l'on avait espéré tout à la fois prêter à l'homme et maintenir à Dieu. Toute transcendance nous a paru donc devoir être écartée d'un univers où l'homme prend la vie au sérieux sans se croire le personnage d'une comédie dont les rô-

les ont été distribués d'avance par un créateur qui en a prémédité le dénouement.

C'est donc sur l'homme que nous retombons. Mais en demandant à la créature de s'élever, elle-même, jusqu'à l'idéal qu'elle a conçu, est-ce que nous ne lui imposons pas une tâche contradictoire, et dont l'évolution du mysticisme, à partir de Platon, nous a fait voir déjà la vanité ? Or, c'est ici précisément que va se manifester l'influence décisive du facteur que nous avons à faire entrer en ligne de compte : c'est que le spiritualisme moderne n'est plus, à proprement parler, un spiritualisme de l'Idée au sens platonicien du mot, c'est un spiritualisme de la conscience, c'est le spiritualisme du *Cogito*. Avec Descartes, le rapport de l'Ame à l'Idée, tel que l'avait défini Platon dans le *Phédon*, se trouve radicalement modifié, comme l'atteste la résistance de ceux de ses contemporains qui s'attardaient à poser les problèmes sous leur forme traditionnelle. On verra Gassendi, si libre d'esprit pourtant, mais qui est un érudit formé à l'école des Anciens, s'étonner que Descartes ne passe pas par la logique des universaux et refuse de considérer le *Cogito* comme la conclusion d'un syllogisme ; qu'il définisse l'âme par la pensée sans y chercher encore, ainsi que faisait Aristote, la cause de la vie et du mouvement. Jusqu'au XVII^e siècle, en effet, l'existence de l'âme était la solution d'un problème de physique ; avec Descartes, l'existence de l'âme est une donnée immédiate en tant qu'elle se confond avec la conscience que l'homme prend de sa conscience. Mais ce n'est pas tout : la science cartésienne, qui fait reposer l'explication de l'univers sur le développement d'un réseau de relations intellectuelles, non sur l'action d'une force transcendante, lie la certitude de la physique à la valeur de la pensée ; car c'est en réfléchissant sur sa propre constitution d'être pensant que l'homme découvre en lui les essences simples qui sont les éléments fondamentaux du réel : étendue et mouvement. Le *Cogito* cartésien est le foyer de la *cogitatio* dont sortent mathématique et physique.

Mais alors comment la pensée, qui s'affirme à elle-même son existence individuelle, peut-elle s'ériger légitimement en raison universelle ? De ce problème, la solution paraît dépasser les bornes du cartésianisme. Entre le moi et l'univers, entre l'individualité qu'il supposait à la conscience et l'objectivité qu'il réclamait pour la science, Descartes insérait Dieu, dont il se flat-
tait de démontrer rationnellement l'existence. Solution précaire

et fragile, répondra Kant, qui fait une critique approfondie de la prétendue démonstration cartésienne. Et en tout cas, avec Newton, la science a fait suffisamment la preuve de sa solidité pour ne plus suspendre son sort au destin aventureux de la métaphysique. Le foyer de la certitude scientifique est dans l'homme lui-même, dans l'unité originaire de la conscience, dans le *moi transcendental*.

La voie jadis indiquée par Socrate était définitivement rouverte. La révolution critique poussait jusqu'au bout l'interprétation humaine du *Cogito*, et par là même elle fournissait le moyen d'écarter les difficultés qui menaçaient l'idéalisme platonicien. Suspendre l'âme à l'Idée, c'est une entreprise qui n'a de sens que si l'on a d'abord su atteindre l'Idée dans sa perfection adéquate, dans sa pureté originelle. Mais il en est tout autrement si la vie de l'âme est le progrès d'une pensée qui, grâce au dynamisme infini de sa spontanéité interne, se dilate et s'épanouit en conscience de l'univers et en conscience de l'humanité, qui passe, par « *l'automatisme de la spiritualité* », du plan de la conscience immédiate, de la conscience sensible, au plan de la conscience intellectuelle et de la conscience morale. Le fait que le développement de la conscience ne s'accomplit pas dans l'atmosphère en quelque sorte abstraite et raréfiée d'une spéculation purement conceptuelle, qu'elle est engagée dans un dur et perpétuel combat avec la résistance subtile et décevante de l'expérience, avec la renaissance passionnée et rusée de l'égoïsme et de l'hypocrisie, n'est pas une menace et un danger pour la doctrine ; c'est au contraire le gage qu'elle ne se contentera pas de victoires, ou plus exactement de communiqués de victoire, d'ordre illusoire et verbal, qu'elle aura le scrupule de n'inscrire à son actif que des progrès effectifs, attestés en quelque sorte par la participation de l'univers et susceptibles d'entraîner l'humanité tout entière dans son mouvement d'ondes.

Nous arrivons ainsi vers notre conclusion, en essayant de maintenir, pour la déterminer et pour la justifier, la méthode qui nous a servi à distinguer et à critiquer les diverses directions entre lesquelles s'est partagée la pensée humaine. Je veux dire que nous avons suivi l'évolution d'un courant qui s'est manifesté avec une netteté singulière dans l'enseignement socratique et qui, depuis, s'est précisé, s'est élargi, s'est nuancé, jusqu'à répondre, croyons-nous, aux scrupules d'ordre spéculatif et aux aspirations

d'ordre pratique, par lesquels se définit la civilisation contemporaine. Ce courant, par opposition à ce que nous avons désigné dans nos deux leçons précédentes comme *rythme d'antithèse* et comme *rythme de synthèse*, se caractérise par le primat de la *thèse*. Une philosophie de l'esprit, suivant une remarque capitale de Fichte au début de la *Doctrine de la Science*, serait essentiellement une philosophie de la *thèse*, l'affirmation du *moi*, prenant conscience de lui-même dans le jugement, les opérations de l'*antithèse* et de *synthèse* correspondant à des moments du développement spirituel qui demeurent à l'intérieur de l'intelligence et de la conscience, qui sont eux-mêmes subordonnés à la mise en lumière et en valeur de la *thèse* fondamentale. En comprenant les exigences d'une philosophie proprement *thétique*, on réussit à se débarrasser de tous leurs *impedimenta*, de tous leurs *insolubilia*, les vues profondes de Fichte lui-même, comme de Spinoza et de Platon.

Tout d'abord le point de départ d'une philosophie de l'esprit est un jugement catégorique, le *Cogito*, « première vérité de fait », suivant l'expression leibnizienne. Cette capacité de se replier sur soi pour se prendre à témoin et pour se juger, voilà ce qui ne peut se perdre sans que se perde l'être moral ; et c'est pourquoi Kant, qui n'était guère accessible aux considérations sentimentales dans l'application des règles de justice, condamne avec une admirable énergie, tout ce qui, chez le coupable le plus endurci et le plus dégradé, pourrait porter atteinte à la dignité de la personne morale, tout ce qui laisserait croire que la société, n'estime plus se trouver encore en présence d'une conscience :

Aussi faut-il rejeter ces peines infamantes qui dégradent l'humanité même (comme d'écarteler un criminel, de le livrer aux chiens, de lui couper le nez et les oreilles), et qui, non seulement à cause de cette dégradation sont plus douloureuses pour le patient (qui prétend encore au respect des autres, comme chacun doit le faire), mais encore font rougir le spectateur d'appartenir à une espèce qu'on puisse traiter de la sorte.

A partir donc de cette réalité fondamentale, la signification essentielle du spiritualisme sera d'affirmer que la conscience est une capacité de créer des valeurs de vérité ou de justice, capacité dont la fécondité illimitée est impliquée dans le premier acte où elle s'est assurée de son autonomie. L'enfant a son bâton de maréchal pour la compréhension de l'univers de la science, du jour où il effectue sous son propre contrôle l'opération la plus simple sur les nombres. Et dans l'ordre pratique, lorsqu'entre la

maman et le bébé a eu lieu le premier échange de sourires, celui que Virgile a exprimé dans le vers peut-être à dessein équivoque :

Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem,

le germe a été déposé qui fera surgir, au cœur de la conscience humaine, la loi de réciprocité qui fonde la justice, la vertu de désintéressement d'où naît la générosité de l'amour intellectuel.

L'esprit sera donc capacité à s'élever, à se dépasser. Chacune de ces étapes de ce progrès intérieur se marquera par une rupture, par un déchirement. Il s'agira de s'affranchir de l'erreur due à l'étroitesse de la pensée, au préjugé de l'égoïsme, fût-ce même à un attachement particulier qui limite l'horizon et obscurcit la lumière du cœur. En ce sens l'antithèse joue un rôle décisif dans la vie spirituelle. Seulement ce que la philosophie de la thèse ne saurait admettre, c'est que *thèse* et *antithèse* figurent sur le même plan, soient situées au même niveau, donnant lieu soit à une synthèse comme chez Hegel, soit à un dilemme comme chez Renouvier. L'esprit n'est jamais en face d'une alternative comme de deux déterminations possibles d'un objet qui lui serait étranger : il résout l'alternative par son progrès, ou plus exactement, et à cela nous reconnaissons le caractère proprement catégorique du spiritualisme de la thèse, il s'aperçoit qu'il l'a résolue au progrès même qu'il a réalisé. C'est ainsi que, suivant l'exemple typique de Spinoza, nous ne nous demandons pas si le soleil a la grandeur de l'image optique que nous en avons, ou s'il a un volume d'environ treize cent mille fois celui de la terre. Et en effet, du moment que nous sommes capables de poser la question, c'est que nous l'avons tranchée, que notre intelligence a dépassé le plan de la perspective visuelle, a construit l'espace astronomique où les apparences contradictoires trouvent leur conciliation et leur coordination, où l'erreur même de la perspective visuelle est expliquée en tant qu'erreur. Voilà pourquoi le combat pour la vérité, ne connaît ni vainqueurs ni vaincus ; car le vaincu gagne plus encore que le vainqueur, puisque sa défaite apparente d'individu, c'est le progrès, c'est la libération d'un esprit compréhensif de l'univers. Et voilà pourquoi le combat pour l'amour est semblable au combat pour la vérité. Jamais l'amour ne rencontre la haine pas plus que la lumière ne rencontre les ténèbres. La vérité, ou l'amour, paraît ; l'erreur, ou la haine, a disparu.

Dès lors conscience intellectuelle et conscience morale sont numériquement identiques à la conscience que l'individu prend de soi au stade élémentaire de sa vie spirituelle, et que le psychologue isole, à titre de conscience sensible ou de conscience individuelle. Cette conscience, baignée primitivement dans une atmosphère d'inconscience, le développement de l'intelligence pour l'intelligence, l'attention à autrui pour autrui, la pénétreront de lumière, en feront une force vive de l'être intérieur, sans que cet être ait à sortir de soi et à se transcender. Réfléchissant sur son progrès, il arrivera alors à ce que nous appelons conscience de sa conscience, à ce sentiment de présence qui est la définition même de la réalité religieuse, mais que l'on altère dans son essence intellectuelle comme dans sa vertu pratique lorsque l'on s'efforce à traduire dans la représentation de l'être ce qui appartient aux jugements d'unité. C'est de cette méprise que la philosophie moderne nous préserve pour autant qu'elle réussit à exprimer comme progrès de la conscience ce que Platon, Spinoza, Fichte avaient essayé de déterminer comme *dialectique de l'Idée*, comme *unité de substance*, comme *moi absolu*.

Et la raison d'ordre spéculatif qui nous interdit de déraciner ce progrès de la conscience pour le projeter dans l'imagination de la transcendance, a pour corollaire le bénéfice pratique de nous mettre directement en face de notre condition. Au moment même où j'affirme en moi la présence de cet esprit qui me permet, à moi chétif habitant de la terre, de rapporter au soleil ou aux étoiles supposées fixes ma propre compréhension de l'univers, de reconstituer pour des milliers d'années le passé historique de mon espèce, pour des millions d'années le passé de ma planète, de placer dans un être autre que moi, et dans l'humanité tout entière, dans la succession de ses générations, le centre de mon affection, de mon dévouement, de mon espérance ; je sais que je ne dispose pas du temps qui est devant moi, pas même de la minute qui me permettrait d'achever la phrase que je commence ; je sais qu'il ne dépend pas de moi qu'autrui soit ce que je voudrais qu'il fût, ce que je travaille à le rendre : *Celui qui aime Dieu ne doit pas s'efforcer pour que Dieu l'aime*. Mais cette circonstance de l'homme (dont les jansénistes ont donné une si émouvante traduction lorsqu'ils ont insisté sur ce point que la grâce pouvait être refusée au juste), l'homme ne se contentera pas de l'accepter comme la condition même de son œuvre et de sa liberté ; il la dominera s'il sait mettre dans ses heures brèves et toujours menacées le retentissement que donne l'infinité de

l'intelligence à chacune des démarches de notre pensée,
l'éternité de l'attachement à chacun des efforts de notre volonté,

S'il aura reconnu comme son vrai destin
Celui qu'il se fera, noble, doux et certain.

[*Retour à la Table des matières*](#)